

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANELISE LUSSER TEIXEIRA

MORTE E *MORRIMENTOS*:
Cartografando os (a[mor)te]cimentos do viver

Niterói
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ANELISE LUSSER TEIXEIRA

**MORTE E *MORRIMENTOS*:
Cartografando os (a[mor)te]cimentos do viver**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense como requisito para obtenção do título de Doutora em Psicologia.
Orientadora: Cristina Maria Rauter.

Niterói
2016

T266 Teixeira, Anelise Lusser.

Morte e morrimentos: cartografando os (a[mor]te)cimentos do viver / Anelise Lusser Teixeira. – 2016.

183 f.

Orientadora: Cristina Mair Barros Rauter.

Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2016.

Bibliografia: f. 166-173.

1. Morte. 2. Violência. 3. Biopolítica. 4. Spinoza, Baruch de, 1632-1677. I. Rauter, Cristina Mair Barros. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

Dedico este trabalho ao meu marido,
Luciano de Souza Dias,
pelo incentivo, cuidado e ajuda desde a seleção
à confecção do trabalho final,
e a minha mãe, Ilse Lusser Teixeira,
por todo auxílio e pelo
exemplo de persistência e retidão.

AGRADECIMENTOS:

Agradeço à UFF pela oportunidade, pelo conhecimento, pelo ambiente, pelas pessoas e pelas relações.

À Cristina Rauter, orientadora e amiga, pela cumplicidade e pela disposição em acompanhar meu percurso em busca daquilo que se fazia questão para mim, sempre indicando afetos potentes para a escrita.

A Lorenzo Vinciguerra, co-orientador e parceiro, que me acolheu e fez o possível para que eu pudesse ter um bom aproveitamento do tempo usufruído no estágio sanduiche no exterior. Pela sua disposição em participar da banca, dentro das condições possíveis do momento.

À coordenação do programa, especialmente Cláudia Osório, pela ajuda e suporte nos momentos críticos que a trajetória impôs.

Ao grupo de colegas de orientação, especialmente à Leda Rebello e Kenia Soares, que estiveram presente no início, marcando os rumo da pesquisa.

Aos alunos e colegas da Estácio, que sempre estimularam e inspiraram a busca pelo aprimoramento profissional.

Agradeço à minha família, por todo apoio, mesmo nos momentos mais difíceis. À minha mãe, Ilse Lusser Teixeira, por acreditar nos meus sonhos e pela ajuda incondicional nos meus projetos. Ao meu pai, Alberto Teixeira, pelas boas ideias e temperamento questionador. À minha irmã, Carolina Lusser, pela ajuda, amizade e pelo modelo de rigor e precisão.

Ao meu marido, Luciano de Souza Dias, que com seu ombro e seu amor suportou minhas faltas, minhas crises e ansiedades, acompanhou o caminhar com seu carinho, ajudando a me conectar com meus desejos e pisar firme na minha trajetória e, com seu ouvido técnico e perspicaz, sempre disponível, iluminou textos, autores e argumentos, enriquecendo a escrita. À família dele, que se tornou minha família, meus sogros, Dona Marlene e Seu Feliciano, e meus cunhados, Adriano e Edilene, por todo o suporte.

Aos meus grandes amigos, Marcelo Secchin, Maria Paula Bulhões de Carvalho e Sheila de Oliveira, por perdoar minhas ausências, me aceitando plenamente quando a presença se fazia possível.

A todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte da minha formação.

RESUMO:

Este texto tem como objetivo problematizar a experiência da morte na sociedade contemporânea. A morte, embora tenha ocupado um lugar fundamental na história da humanidade, ocupa hoje um lugar paradoxal pois, ao mesmo tempo em que é concebida como um acontecimento natural, a emergência de sua enunciação no campo discursivo cotidiano encontra inúmeros entraves. Assim, em um primeiro momento, visando desnaturalizar a universalidade desta experiência, expomos diferentes modos como a morte se colocou em outros contextos históricos, chegando aos dias de hoje, quando é transferida para o hospital e passa a receber tratamento técnico, sendo apreendida por saberes específicos. Em seguida, apoiados no conceito de biopolítica, cunhado por Michel Foucault, tecemos uma cartografia da morte como um dispositivo político, evidenciando suas linhas de visibilidade no contemporâneo e indicando a importância estratégica desse dispositivo – principalmente dos silêncios e medos que se geram em torno dele – na gestão dos modos de subjetivação ditados pela economia neoliberal. Estabelecemos então, a diferença entre o conceito de morte orgânica, médica, mas também cultural e social, e a noção que chamamos de *morrimentos*, processos que se instauram no ser, minguando territórios existenciais obsoletos e abrindo vias para a produção de novas formas de vida. Nesta direção, apresentaremos os principais conceitos da teoria do filósofo Baruch de Spinoza, para recorrer ao seu entendimento acerca da temática da morte e, conseqüentemente, da vida. Inspirados pelas ideias desse filósofo, propomos uma abordagem clínica da morte em uma perspectiva ética e política, que privilegia os afetos construídos na singularidade da experiência – território onde não há caminhos pré-estabelecidos nem garantias.

Palavras chave: morte, biopolítica, Spinoza.

ABSTRACT:

This text aims to discuss the experience of death in contemporary society. The death, although it has occupied an important place in the history of humanity, now occupies a paradoxical place, because at the same time it is conceived as a natural event, the emergence of his enunciation in everyday discursive field encounters numerous obstacles. So, at first, aiming to deconstruct the universality of this experience, we show different ways in which death was placed in other historical contexts, coming to today, when it is transferred to the hospital and starts to receive technical treatment, being apprehended by knowledge specific. Then, based on the concept of biopolitics, coined by Michel Foucault, we weave a cartography of death as a political device, showing its sight lines in contemporary and indicating the strategic importance of this device - especially the silences and fears that are generated around it - the management of modes of subjectivity dictated by neoliberal economy. We established then, the difference between the concept of organic death, medical, but also cultural and social, and the notion that we call *morrimentos*, processes that are established in being, dwindling obsolete existential territories and opening pathways for the production of new forms of life. In this direction, we will introduce some concepts of the theory of philosopher Baruch Spinoza, to appeal to their understanding of the theme of death and consequently life. Inspired by the ideas of this philosopher, we propose a clinical approach to death in an ethical and political perspective that privileges the affections built in the uniqueness of the experience - territory where there is no pre-established paths or warranties.

Key words: death, biopolicy, Spinoza.

A morte

A morte vem de longe,
Do fundo dos céus
Vem para os meus olhos,
Virá para os teus
Desce das estrelas,
Das brancas estrelas
As loucas estrelas
Trânsfugas de Deus
Chega impresentida
Nunca inesperada
Ela que é na vida
A grande esperada!
A desesperada
Do amor fratricida dos homens.
Ai! Dos homens
Que matam a morte
Por medo da vida.

Vinícius de Moraes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I	19
1.1 Com a palavra: os especialistas!	19
1.2 Chegando aos dias de hoje	29
1.3 Thanatos e Tanatologia – o olhar da ciência	39
1.4 A morte sai do armário!	44
1.5 A problematização no campo Psi	47
CAPÍTULO II	56
2.1 A curta história da ‘morte natural’	57
2.2 A morte como dispositivo político	61
2.3 Gerir corpos, gerir vida, gerir morte...	62
2.4 Como? Morte matada e morte morrida	69
2.5 Quem? Morte individual e vida coletiva	83
2.6 Espetacularização da morte do delinquente	86
2.7 Felicidade Urgente	94
CAPÍTULO III	104
3.1 Morte e <i>morrimentos</i> : cartografando os (a[mor]te)cimentos do viver	105
3.2 Por que ler Spinoza em 2016?	109
3.3 Perseverar no ser sim, mas nunca só.	113
3.4 A radicalidade dos afetos em Spinoza	115
3.5 O que pode um corpo?	126
3.6 Spinoza e a morte	131
3.7 <i>Morrimentos</i> , um (re) começo.	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166
APÊNDICE – fragmentos de um diário de campo	174

INTRODUÇÃO

Senhoras e senhores, trago boas novas
Eu vi a cara da morte e ela estava viva.
Cazuza

Esse escrito pretende problematizar a maneira como se produz a experiência da morte na sociedade contemporânea, apontando desde já o lugar paradoxal que ela ocupa, pois é conceitualizada como um acontecimento natural, mas a emergência de sua enunciação no campo discursivo do cotidiano esbarra constantemente em entraves.

O objetivo da tese é, então, cartografar o tema da morte como um dispositivo político: percorrer o dispositivo político morte significa entendê-la como prática discursiva, evidenciando suas linhas de visibilidade e de invisibilidade, suas condições de enunciação e de indizibilidade, abordando as implicações políticas de tal dispositivo dentro do sistema capitalista onde estamos inseridos. Mais que isso, pretendemos indicar a importância estratégica desse dispositivo – principalmente dos silêncios e medos que se geram em torno dele – na gestão dos modos de subjetivação ditados pela economia neoliberal no contemporâneo para, em seguida, dar um passo além e pensar a morte dentro do contexto ético e político da clínica.

Durante o processo de elaboração deste texto, desde a apresentação do pré-projeto para a seleção do doutorado até a sua conclusão, a pergunta que mais escutei também foi a que mais me coloquei: “por que falar sobre morte?” e a resposta sempre parece vir nessa forma: “Por que não?”, ou dito de outro modo: “qual a problemática que é levantada que torna tão estranho, tão marginal ou pouco comum a enunciação da morte?”

Acredita-se que há certa morbidez nessa preocupação, que mais combina com pessoas vestidas de negro, com maquiagem pesada e que se encontrariam bem ambientadas entre os entes da família Adams. Muitos autores, como será desenvolvido ao longo do texto, concordam que a morte se tornou um tabu no discurso moderno, comparável ao sexo em outros tempos: “As atitudes defensivas e o embaraço com que hoje as pessoas reagem a encontros com moribundos e com a morte são comparáveis às reações das pessoas com encontros abertos com aspectos da vida sexual na era vitoriana” (ELIAS, 2001, p. 52). Pensamos que todo território interdito, aquele do qual não se

pode falar, pode ser revelador das relações de poder existentes na sociedade e por isso merece ser observado mais detalhadamente.

O primeiro passo desse caminho é questionar a morte. Não estamos assim aspirando à vida eterna, intenção que mais parece estar em sintonia com a ciência contemporânea. É fato que ela um dia nos alcançará: “a única certeza da vida é a morte!”, ouvimos dos mais velhos que desde que somos crianças. A forma, porém, como a sociedade em geral, ou como cada um de nós, lida com a morte – ou com o medo dela – nada tem de natural.

Para Barroso e Matel, a finitude da vida e a vulnerabilidade do corpo e da mente são signos da nossa humanidade, “o destino comum que iguala a todos. Representam, a um só tempo, mistério e desafio. Mistério, pela incapacidade humana de compreender em plenitude o processo da existência. Desafio, pela ambição permanente de domar a morte e prolongar a sobrevivência” (BARROSO; MATEL, 2010, p. 02).

De modo individual e social, singularmente e coletivamente, todos construímos discursos para aliviar a angústia gerada pela nossa mortalidade e pela imprevisibilidade que esse acontecimento reserva. A sociedade ocidental capitalista, apoiada nessa necessidade, constrói continuamente um discurso, que se legitima no tecido social onde se estabelece como natural e universal, tornando-se hegemônico, ao mesmo tempo em que cria efeitos que servem a seus próprios desígnios.

Para investigar o discurso construído sobre a morte no contemporâneo precisamos desnaturalizá-lo, destitui-lo de seu caráter de verdade. Verdade aqui é entendida como “um conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 2006, p. 13). Trata-se de procedimentos regulados para a produção, a repartição, a circulação e o funcionamento de enunciados, circularmente ligados a sistemas de poder, que os produzem e apoiam e outros que silenciam e encobrem (FOUCAULT, 2006).

Cada sociedade tem seu regime de verdade, ou seja, os discursos que são acolhidos, ganham consistência e operacionalidade, e passam a funcionar como verdadeiros, e os que não encontram condições de enunciação e se extinguem. Investigaremos esse objeto, portanto, pelo ponto de vista genealógico que procura não sua identidade, seus traços em comum, mas entender como determinados objetos/discursos se tornam verdadeiros em alguns contextos históricos específicos.

Entendemos, portanto, que uma das linhas de enfrentamento da maneira contemporânea de passar pela experiência da morte pode ser a possibilidade de se falar

abertamente sobre o assunto. Começarei então, falando sobre como ele se fez questão para mim.

O tema da morte me interessa há muito tempo, meu primeiro escrito sobre a questão foi ainda durante a graduação, quando fiz estágio em psicologia clínica com pacientes oncológicos. Nesse hospital assisti pela primeira vez a vida deixar um corpo, condensando num instante quase mágico, a transformação daquilo que era uma pessoa em uma massa inerte e sem vida, um pedaço de carne, um cadáver. O caráter enigmático dessa transformação me marcou tão profundamente que reverbera até hoje, tornando possível entender a necessidade humana de inventar lógicas para capturar o que há de imperscrutável nesse acontecimento.

A escolha desse estágio não foi aleatória, já havia ali um enamoramento pela questão, alimentado pela minha história pessoal. Eu era uma daquelas crianças de quem muitos tinham dúvidas se ‘vingaria’. Minha saúde durante a infância foi marcada pela confluência estranha de doenças raras e sem explicação, todas com alto risco de morte, culminando com um choque anafilático aos sete anos que, além de três ou quatro minutos com o coração parado, teve como consequência quinze dias de coma e uma difícil e longa recuperação cardiorrespiratória, da qual carrego ainda nos dias de hoje um enfisema pulmonar. Um investimento excepcional de afeto e cuidado de minha mãe foi garantindo minha sobrevivência, os problemas foram passando e eu ficando.

Durante anos pude pensar pouco no assunto, como todos parecem fazer, mas há alguns anos descobri uma cardiopatia rara e de difícil diagnóstico e manejo, que me fez reviver e repensar o problema. Nas minhas vivências naqueles meses em busca de um diagnóstico – passando pela investigação de cinco tipos diferentes de câncer entre outras tantas doenças, disfunções, síndromes, etc. – veio uma das primeiras pistas desse trabalho: não é fácil aprender como lidar com isso, pois não é de ‘bom tom’ falar de morte, morrer é um ato de mau-gosto, um incômodo que se imputa aos que nos cercam. Escapa a qualquer construção lógica quando o corpo desobediente resolve adoecer a despeito de todo o cuidado dispensado, e não lidamos bem com coisas que desafiam nossa sensação de controle.

Lógica, não por acaso, não é o ponto forte quando o assunto é morte. Não raras vezes ela se instala de maneira totalmente insólita, deixando a todos atônitos. É o caso¹, por exemplo, de uma paciente que depois de semanas no CTI se recuperando de uma

¹ Caso relatado por um membro dessa equipe, paciente no consultório particular.

grave doença e que mobilizou toda a equipe, morre atropelada por um caminhão em frente ao hospital na ocasião de sua alta. A equipe, com sua treinada insensibilidade, se viu diante de uma situação inesperada, onde foi tomada de surpresa pela tristeza e pela angústia. Em seguida, empenhou-se em restaurar a lógica da situação, criando um discurso que girava em torno do enunciado “era a hora dela,” que os acalmava por trazer – em um determinado ponto de vista – alguma racionalidade ao fato. A “hora certa” para morrer aparece como um problema a ser discutido continuamente entre os sobreviventes enlutados, como se escolhessem qual maneira poderia produzir menos sofrimento. De uma maneira bem diferente, a questão da hora da morte passou a ser importante também para a medicina, para estipular a hora exata do óbito, estabelecendo uma linha bem definida que divide vida e morte, corpo e cadáver, sobretudo após a invenção da morte cerebral.

Rodrigues (2006) aponta que “compreende-se então, perfeitamente, porque talvez universalmente as culturas odeiem especialmente as mortes insólitas [...] tais mortes produzem uma comoção especial” (RODRIGUES, 2006, p. 86). São mortes que desestruturam o conceito de “hora certa”, como a morte de uma criança, um jovem no dia da formatura, noivos em lua de mel, ou um jogador de futebol promissor fulminado por um raio, pois desafiam a lógica que tentamos, às vezes desesperadamente, estabelecer para amenizar a angústia pela nossa mortalidade.

Aqui se coloca um dos principais paradoxos quando o assunto é morte: debruçar-se sobre ele é um problema dos vivos. Os mortos, concretamente, não existem.

Para Epicuro (2012) a morte não existe enquanto o homem vive e este não existe mais quando ela sobrevém. O filósofo estoico insiste que é insensato quem diz temer a morte, não porque ela o aflija quando chegar, mas porque o que o aflige é pensá-la, prevê-la, ou em outras palavras, o que não nos perturba quando está presente, inutilmente nos perturba enquanto esperamos. Para o pensador grego de três séculos antes de Cristo, temer a nossa própria não existência futura é algo tão irracional como lamentar a não existência que desfrutamos antes do nosso nascimento (EPICURO, 2012).

Para Rodrigues (2006), colocar o problema do nada na consciência é uma questão delicada, algo que remete ao absurdo, exigindo uma nova lógica que proporcione a alguém que existe “pensar a não-existência, se o próprio ato de pensar o aniquilamento, o ‘nada’, se o conceito de nada em si mesmo já é alguma coisa? Aniquilamento, nada, não existência são, na ordem das ideias, conceitos sem significação” (RODRIGUES, 2006, p. 17).

O conhecimento da morte é exterior ao indivíduo, acredita Morin (1997). Ela é para o homem algo irreal, algo ‘incrível’. O autor acredita que há uma certa cegueira em relação à morte e afirma que “a consciência da morte não é algo inato, e sim produto de uma consciência que capta o real. É só ‘por experiência’, como diz Voltaire, que o homem sabe que há de morrer. A morte humana é um conhecimento do indivíduo” (MORIN, 1997, p. 61).

Para Giacoia (2005) a morte não se refere apenas ao “envelhecimento contínuo e à transitoriedade, ao declínio inexorável de todas as forças vivas [...] se apresenta sempre como um limiar intransponível, uma fronteira que delimita uma região de sombras definitivamente inacessível para os vivos” (GIACOIA, 2005, p. 13).

Se parece razoável, para alguns, não se preocupar com algo que inevitavelmente ocorrerá, essa certamente não foi a escolha da maioria: “a morte do outro evocará sempre minha própria morte, ela testemunhará minha precariedade, ela me forçará a pensar nos meus limites” (RODRIGUES, 2006, p. 21). Diversos autores apontam que é a consciência da morte que nos diferencia dos animais.

“Na verdade não é a morte, mas o conhecimento da morte que cria problemas para o ser humano [...] uma mãe macaca pode carregar sua cria morta durante certo tempo antes de largá-la em algum lugar e perdê-la. Nada sabe da morte, da de sua cria ou de sua própria. Os seres humanos sabem, e assim a morte se torna um problema para eles” (ELIAS, 2001, p. 11).

Para Rodrigues (2006), “o homem é o único a ter verdadeiramente consciência da morte, o único a ‘saber’ que sua estada na Terra é precária, efêmera” (2006, p. 18). A certeza da morte é um ditame que não escapam nem mesmo à sabedoria popular: “na escala das existências individuais, posto que pode ocorrer antes do nascimento, a morte é a única certeza absoluta no domínio da vida: evento derradeiro, cujo peso de acontecimento não pode ser negado, mesmo que se lhe negue a certeza de aniquilamento” (RODRIGUES, 2006, p. 17).

Para muitos autores foi justamente a complexa e constante presença da morte na existência humana que fez dela um importante pilar de toda filosofia e, portanto, de todo o conhecimento e pensamento humano. Para Ferrater Mora (2001) a filosofia seria primariamente uma reflexão sobre a morte, criando uma problemática que seria, portanto, a peça central de inúmeros sistemas de pensamento:

“Platão afirmou que a filosofia é uma meditação sobre a morte. Toda vida filosófica, escreveu mais tarde Cícero, é uma *commentatio mortis*. Vinte séculos depois, Santayana afirmou que ‘uma boa maneira de provar o valor da filosofia consiste em perguntar o que ela pensa acerca da morte’. De acordo com estas opiniões, uma história das formas da ‘meditação sobre a morte’

poderia coincidir com uma história da filosofia” (FERRATER MORA, 2001, p. 2016).

Para Morin (1997), Sócrates, como filósofo conduzido pelo amor ao conhecimento, não vai se limitar a ignorar ou desdenhar a morte. Ele a percebe através de uma revelação tranquila. É preciso evitar julgar a morte: ela é talvez imortalidade, talvez sono, talvez nada. Mede-se a morte pela ignorância, ou seja, “se nada sabes da vida, como podes saber da morte?” (MORIN, 1997, p. 251) dirão Confúcio e Sócrates, segundo Morin (1997). O autor considera que este é o primeiro momento na humanidade em que o ‘ego consciente’ olha para a morte e se autodetermina perante ela.

Giacóia (2005) acredita que “a compreensão da finitude e da morte, tornada possível pela abertura temporal do ser humano, é o que constitui a autêntica raiz da filosofia, assim como das religiões” (GIACÓIA, 2005, p.13). Alinhado a Schopenhauer, o autor refere que “a morte é o gênio inspirador, a musa da filosofia, [...] o homem sofre para além do presente, nas dimensões do passado e do futuro, e se pergunta pelo sentido de sua existência – exatamente porque sua única certeza é a de estar destinado a morrer” (GIACÓIA, 2005, p. 14).

Na história da humanidade, dois campos distintos de conhecimentos foram erguidos sobre tal questão: a filosofia e a religião. Hoje, entretanto, podemos dizer que esse campo é totalmente interdisciplinar sendo atravessado pela medicina, ciências humanas e ciências sociais. Não nos deteremos nessa tese sobre o campo religioso, pois quando a discussão coloca a fé em questão, é necessário que se recorra a uma metafísica para percorrê-la e acreditamos que isso caberia a outro tipo de estudo diferente do que é aqui proposto. A religião só nos interessa, quando ela indicar um sentido político para a questão, como o apontado por Elias (2001):

“seria interessante fazer um levantamento de todas as crenças que as pessoas mantiveram ao longo dos séculos para habituar-se ao problema da morte e sua ameaça incessante às suas vidas, ao mesmo tempo mostrar tudo o que fizeram umas às outras em nome de uma crença que prometia que a morte não era o fim e que os rituais adequados poderiam assegurar-lhe a vida eterna” (ELIAS, 2001, p. 12).

Neste trabalho, acreditamos que estudar a morte é uma das maneiras possíveis, talvez a mais reveladora, de entender o funcionamento de dada cultura e os modos de subjetivação que ela produz. Edgar Morin (1997) refere que “é impossível conhecer o homem sem lhe estudar a morte, porque, talvez mais do que na vida, é na morte que o homem se revela. É nas suas atitudes e crenças perante a morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental” (MORIN, 1997, p. 35). Para o autor, na morte

“fermenta o que existe de mais conquistador no homem – isto é, essa vontade obstinada, louca, de dominá-la dominando a natureza, de universalizá-la universalizando-se na natureza – e, ao mesmo tempo, de mais regressivo, a aberração fantástica, o terror impotente” (ibidem, p. 310). Ele acredita que “esmagar os mitos da morte é, ao mesmo tempo, esmagar o infame, os padres e os déspotas” (ibidem, p. 260).

A pouca popularidade do tema é inversamente proporcional ao número de questões que ele levanta: por ser interditado e marginal, forma uma extensa zona monocromática e muda, que acumula inúmeras questões no seu campo escuro. Muitos fios dessa meada são só citados, outros ganharam condições de ser melhor trabalhados e há aqueles que conseguiram se enlaçar e produzir um tecido novo, compondo um texto com a delicadeza e suavidade que o assunto pede, lançando algumas luzes sobre esse território tão pouco desbravado.

Ao contrário do que comumente se pensa, para falar de morte não é preciso tristeza, é necessário, pois sim, coragem. No início desta trajetória, um colega e amigo, ao saber do tema da tese, me disse: “que bom que você, uma pessoa tão cheia de vida, quer falar sobre morte, porque já tem muita gente morta falando sobre vida!” Essa frase marcou profundamente o rumo da escrita, pois traduz todo o propósito desse trabalho: borrar os limites entre vida e morte pra fazer surgir daí novos modos de ser e fazer.

No prefácio de *Sexta-feira ou os Limbos do Pacífico*, de Michel Tournier, Deleuze (1994) brinca com os conceitos de profundidade e superfície:

“Estranho preceito que valoriza cegamente a profundidade em detrimento da superfície e que pretende que superficial signifique não de vasta dimensão, mas de pouca profundidade, enquanto que profundo significa, ao contrário, de grande profundidade e não de superfície fraca” (DELEUZE, 1994, p. 325).

Através deste pequeno recorte, queremos propor a leitura deste texto como a construção de uma superfície, um escrito que pretende não analisar uma única questão em profundidade, mas dar visibilidade a variados pontos (*pixels*) que formam uma paisagem vasta, composta por diversas linhas que servem de sustentação na tessitura da tecnologia de produção de vida e de morte.

Aqui, por vezes, serão misturados trabalhos acadêmicos científicos, históricos e filosóficos com artes, músicas, poesias e até slides do *Facebook*. Acreditamos que entre os saberes não existe hierarquia, nenhum conhecimento é melhor do que outros, são apenas recortes, olhares, maneiras diferentes de se perceber a realidade e por isso serão

tratadas aqui sem distinção, mais como indicativos de determinada apreensão de sentido realizada por um autor, que como verdade absoluta. Cada uma dessas fontes constitui uma voz e juntas formam um coro onde há sopranos, barítonos e tenores, que ora compõe a harmonia base, ora destacam-se como vozes solas, mas somente em conjunto podem revelar a melodia entoada pelas palavras deste texto.

Esse coro de vozes sustenta o coração do presente projeto, na tentativa de diluir os vícios de um modo de fazer pesquisa que deseja “revelar a verdade” sobre um lugar. Não se pretende aqui revelar verdade alguma, e sim pensar o lugar de uma tecnologia. Para tanto, encontramos respaldo em uma importante distinção estabelecida por Foucault na década de 1980, no pequeno texto intitulado “A Poeira e a Nuvem” (FOUCAULT, 2003). O texto é a resposta do filósofo a uma crítica feita por Jacques Léonard ao livro *Vigiar e Punir*, na qual compara Foucault, de maneira irônica, a um “cavaleiro bárbaro que percorria três séculos a rédeas soltas” (FOUCAULT, 2003, p. 323). Ele responde que não pretendia fazer a história da “Instituição Prisão”, mas das práticas de aprisionamento. Para esclarecer tal intento, traça a diferença entre a análise de um problema e o estudo de um período.

Para o estudo de um período, ou de uma instituição durante um período, duas regras importariam: tratamento exaustivo de todo o material e equitativa repartição cronológica do exame. Em contrapartida, quando se trata de um problema surgido em um dado momento, deve-se seguir outras regras: “escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimentos das relações que permitem essa solução” (FOUCAULT, 2003, p. 326). Ou, dito de outra maneira, “uma [forma] consiste em se dar um objeto e tentar resolver os problemas que ele pode causar. A outra consiste em tratar o problema e determinar, a partir daí, o domínio de objeto que é preciso percorrer para resolvê-lo” (Ibidem, p. 327).

Esta segunda forma de problematização, proposta e utilizada por Foucault, encontra sintonia com o conceito de pesquisa cartográfica. Segundo Passos & Barros (2009), o trabalho do pesquisador não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas e com objetivos previamente estabelecidos. É um caminhar que traça, no percurso, suas metas, ou seja, não se pode orientar a pesquisa pelo que se supõe saber de antemão acerca da realidade. Evidencia-se aqui a inseparabilidade entre conhecer e fazer, entre pesquisar e intervir: toda pesquisa é uma intervenção (PASSOS; BARROS, 2009).

A intervenção sempre se realiza por um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência – o

que podemos designar como plano da experiência. A cartografia como método de pesquisa é o traçado desse plano, acompanhando os efeitos do próprio percurso investigativo sobre o objeto, o pesquisador e a produção de conhecimento (PASSOS; BARROS, 2009).

Cartografia foi o método proposto por Gilles Deleuze e Felix Guattari para o estudo da dimensão processual da subjetividade e de seu processo de produção. O método cartográfico não equivale a um conjunto de regras a serem aplicadas; consiste em uma construção que requer a habitação do território a ser pesquisado e a implicação do pesquisador no trabalho de campo.

“Para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornam-se obsoletos. Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para os afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é antes de tudo um antopófago” (ROLNIK, 1989, p. 15).

A cartografia vai se constituindo como um mergulho no plano da experiência, onde conhecer e fazer se tornam inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo a suposição de um sujeito e de um objeto prévios à relação que os liga. Para o cartógrafo, toda teoria é sempre uma cartografia, pois ela se faz com as paisagens cuja criação ele acompanha:

“Conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade de si e do mundo, o que tem consequências políticas. Quando já não nos contentamos com a mera representação do objeto, quando apostamos que todo conhecimento é uma transformação da realidade, o processo de pesquisar ganha uma complexidade que nos obriga a forçar os limites de nossos procedimentos metodológicos. O método assim, reverte seu sentido, dando primado ao caminho que vai sendo traçado sem determinações ou prescrições de antemão dadas. Restam sempre pistas metodológicas e a direção ético-política que avalia os efeitos da experiência (do conhecer, do pesquisar, do clinicar, etc.) para daí extrair os desvios necessários ao processo de criação” (PASSOS; BARROS, 2009, p. 30).

O objetivo deste estudo é, através desse método, compor uma cartografia do dispositivo morte, entendendo-o como uma prática discursiva, percorrendo suas linhas de enunciação, encontrando os pontos onde ele condensa nós em que se consolidam verdades, compreendendo as condições do meio para que essas verdades se propaguem e se operacionalizem. É preciso também, fazer falar seus silêncios, adentrar luz nos seus

pontos obscuros, fazer soar os sinos do cortejo de medos que costuma acompanhar o tema da morte. Encontraremos, muitas vezes, mais perguntas que respostas. Acreditamos que não precisamos sempre de respostas, precisamos de boas perguntas; boas perguntas são aquelas que abrem caminhos, invocam inspirações, produzem conhecimentos, empoderam novos agentes e espanam a poeira de velhas certezas naturais e universais.

O trabalho é composto por três capítulos que demarcam três grandes áreas: a primeira apresenta o campo onde a morte normalmente é problematizada, percorrendo sobre as perspectivas histórica e a científica; a segunda, através do entendimento de biopolítica, propõe uma incursão no modo como a morte é experimentada no capitalismo contemporâneo; e a terceira, inspirada na filosofia de Spinoza, aponta formas mais éticas possíveis nos modos de lidar com a morte.

O primeiro capítulo tem como objetivo descrever o campo de problematização da morte e levantar o conhecimento que já foi produzido sobre o tema, apoiando-se em um extenso levantamento bibliográfico. É possível distinguir duas grandes perspectivas teóricas de abordagem do problema. A primeira, pelo olhar da história e antropologia, questiona como o contexto cultural onde a morte é experimentada determina a maneira como ela é ritualizada e o conhecimento que se produz acerca dela. Iniciaremos pela perspectiva etnográfica, nos guiando principalmente por José Carlos Rodrigues e seus estudos sobre povos primitivos, para em seguida nos aliarmos a Philippe Ariès, considerado um dos maiores pensadores do tema, que nos desloca através do tempo, abordando a nossa civilização desde o início da era cristã até os dias de hoje. O segundo enfoque é contemporâneo, quando a problemática da morte é capturada pelo paradigma científico, apreendida pelo saber médico e colocada na área da saúde, ressaltando como as construções desse saber nas últimas décadas mudaram a maneira de experimentar a morte, mas também a vida no cotidiano. Indicaremos também, como a produção no campo Psi vinculada ao saber médico predomina na área da saúde e onde se produzem resistências à sua hegemonia.

A segunda parte do trabalho dedica-se a percorrer as práticas discursivas que se alicerçam na mortalidade humana como dispositivo político. Primeiramente, narramos a invenção da morte natural, como artifício do capitalismo para estabelecer um plano de consumo e de gestão da vida. Em seguida, descreve-se o que é um dispositivo para pensá-lo em uma realidade biopolítica, onde o poder circula livre de instituições e incide sobre

os corpos, sobre a vida e sobre a população, não deixando espaços de fora. A questão colocada por Foucault no princípio de poder “fazer viver e deixar morrer” é retomada, provocando questionamentos sobre que práticas discursivas estão em jogo contemporaneamente compondo esse princípio, ou seja, sobre quem, como e onde se morre no sistema capitalista e sobre como se construiu um olhar, pela mídia e pela ciência, para legitimar um discurso de gestão de subjetividades. Será inquirido ainda, sobre o papel do conceito de felicidade e superação, como também de meritocracia e empreendedorismo neste contexto.

A terceira parte do trabalho propõe uma diferenciação entre morte e aquilo que passamos a nomear como “*morrimentos*”. Este dispositivo conceitual é lançado para apresentar uma postura diferente da hegemônica, compondo-se então, como linha de resistência possível aos afetos dominados pelo medo da morte. São apresentados os principais conceitos da obra de Spinoza, para localizar como esse filósofo compreende vida e morte nos livros *Ética* e *Tratado da Correção do Intelecto*. Esses conceitos, são utilizados para lançar luzes na experiência clínica, propondo a composição de uma escuta ética da morte, que revela a indissociabilidade entre clínica e política. Evidencia-se que problematizar o lugar da morte e dos *morrimentos* na nossa sociedade é pensar também o lugar da tristeza, dos limites, da impotência e da incerteza e, principalmente, da singularidade da experiência.

A tese traz também um apêndice, uma espécie de diário de campo escrito em primeira pessoa, que pretende registrar o contato com duas máquinas de morte: os ataques terroristas em Paris em novembro de 2015 e a visita ao campo de concentração de Auschwitz. Através do testemunho desses efeitos vividos e observados pela doutoranda, é possível vislumbrar contextos específicos onde o ato de matar se radicaliza na forma de uma política de Estado, que faz do medo sua principal arma.

Deixo aqui a intenção de que este escrito traduza, o máximo possível, a trajetória de uma pesquisadora no encontro com uma questão, ou melhor, os desdobramentos e afetos despertados por esse encontro durante os últimos anos. Conforme Foucault, a quem constantemente recorro como aliado no pensar:

“não quero universalizar o que digo: e, inversamente, o que não digo, não o recuso, não o tenho forçosamente como não essencial. Meu trabalho está entre pedras de espera e pontos de suspensão. Gostaria de abrir um canteiro, tentar, e se eu falhar, recomeçar de outro modo” (FOUCAULT, 2003, p. 336).

CAPÍTULO I

Talvez o mundo não seja pequeno,
Nem seja a vida um fato consumado
Quero inventar o meu próprio pecado,
Quero morrer do meu próprio veneno.
(Chico Buarque, 1978)

Este capítulo, apoiado em extensa revisão bibliográfica, tem como objetivo apresentar o campo conceitual pelo qual a morte normalmente é problematizada, no discurso de historiadores, antropólogos e mais tarde de cientistas, médicos e profissionais de saúde, chegando ao discurso da psicologia.

1.1 Com a palavra: os especialistas!

Este capítulo pretende descrever as principais linhas do campo de conhecimento existente sobre a morte no contemporâneo retomando, para isso, seu percurso de construção, passando primeiramente pela história e antropologia e, mais recentemente, pela ciência – que inclui também a psicologia ou, podemos dizer, uma forma corrente de fazer psicologia – e pela mídia, para indicar o entrelaçamento inequívoco entre os dispositivos de saber e poder na nossa sociedade. Esse levantamento bibliográfico indica os principais caminhos pelos quais essa questão é abordada, percorrendo a diversidade de maneiras de lidar com a morte em tempos e culturas variadas, chegando aos nossos dias, onde ela se encontra excluída do campo discursivo cotidiano. Pensamos que estudar a maneira como a morte ocorre em uma determinada sociedade não só revela muito sobre esta cultura, mas evidencia também a maneira como construímos nossa experiência com este acontecimento, desnaturalizando velhas formas que poderiam ser tomadas como universais.

Menezes (2004) afirma que o período final da vida e a morte têm sido objeto de estudos das ciências sociais desde o início do século XX, destacando os estudos da tradição francesa, como também autores da antropologia inglesa, que tratam das representações e dos rituais de morte em seus estudos etnográficos. Após essa primeira produção, no entanto, o assunto rendeu poucas referências sobre o tema até o início dos anos 1960, quando

“diversos pesquisadores perceberam uma mudança significativa nas práticas e representações relativas à morte e ao morrer, durante o século XX, em especial após a Segunda Grande Guerra. Com a constatação dessas transformações

sociais a morte se tornou um campo privilegiado de observação e análise da fragilização dos vínculos sociais, da crescente rotinização dos cuidados aos doentes e do processo de ocultamento e exclusão social dos que estão morrendo” (MENEZES, 2004, p. 25).

Os ritos funerários são o momento onde a morte se faz presente no tecido social de maneira mais intensa e evidente e, por isso, nos fornecem conhecimento imprescindível sobre os diversos modos com que cada cultura vive essa experiência, bem como dimensionar a amplitude e a importância das mudanças que ocorreram nessas formas, uma vez que

“a morte de um indivíduo é a ocasião em que o grupo, no mais amplo sentido do termo, produz sua reprodução, tanto nos planos cultural, simbólico e ideológico, como no plano das estruturas socioeconômicas [...] uma sociedade se estrutura não apenas ‘apesar’ da morte e ‘contra’ a morte, mas ela contém a morte em si” (RODRIGUES, 2006, p. 21).

Para Giacoia, rituais e monumentos fúnebres permitem distinguir “as principais figuras históricas da morte, cujo perfil singular foi traçado a partir das maneiras como diferentes sociedades assimilaram o fato bruto da morte” (GIACOIA, 2005, p.14) dando a ela uma significação cultural e inscrevendo-a no sistema dos valores simbólicos que asseguram o funcionamento e a reprodução da ordem social

“é fundamental observar que a maneira como uma determinada sociedade se posiciona perante a morte e os seus mortos desempenha um papel decisivo na constituição e na manutenção de sua própria identidade coletiva, na medida em que essa integração da morte e da relação com ela constitui um dos elementos mais relevantes para a formação de uma tradição cultural comum” (GIACOIA, 2005, p. 15).

Durante toda a história da humanidade, os homens produziram – e produzem ainda incessantemente – uma imensa variedade de representações em torno da sua morte e da de seus semelhantes. Esta multiplicidade de formas nos mostra não somente como cada sociedade acolhe sua efemeridade, mas revela também seus arranjos afetivos, suas diferenças sociais, as divisões de seu trabalho, suas concepções de gênero e idade, entre tantas questões que caracterizam o funcionamento de uma cultura.

“Para cada sociedade, um complexo ritual, complexo que é um verdadeiro teste projetivo da vida coletiva. As emoções a sentir e a expressar – tristeza, indiferença, alegria – não são absolutamente questões de decisão individual. Ao contrário, dependem estritamente do tipo de morte (acidente, feitiçaria...), da condição social do morto (chefe, descendente, colateral, feitiçeiro, inimigo...), da posição social do sobrevivente e de sua relação com o desaparecido” (RODRIGUES, 2006, p. 40).

José Carlos Rodrigues estudou intensamente ritos funerários durante a sua tese de doutorado em Antropologia, apresentada na Université de Paris 7, em 1981. Ele relata

que as primeiras sepulturas das quais se tem notícia são as do homem de Neandertal, que datam por volta de 80.000 a 30.000 anos. Há sepulturas do *homo sapiens*, nosso antepassado direto das cavernas, em Charmel, Chapell-aux-Saints e Monte Circeo, com aproximadamente 45.000 a 30.000 anos.

Para Morin, (1997) além da ferramenta – instrumento mais explorado pela arqueologia – a sepultura passa a fazer parte da humanização do homem primitivo, pois ela indica a preocupação com a morte. Se por um lado é possível saber a idade e as determinações da humanidade através da ferramenta, é através da sepultura que se pode encontrar a revelação sobre a morte.

“É preciso compreender a ferramenta e a morte em sua contraditória e simultânea presença no interior da realidade humana primordial. Que existirá de comum entre a ferramenta que abre seu caminho no mundo real, obedecendo às leis da matéria e da natureza, e a sepultura que, abrindo-se no mundo fantástico da sobrevivência dos mortos, desmente da maneira mais incrível, mais ingênua, a realidade biológica? A humanidade, é claro” (MORIN, 1997, p. 24).

Rodrigues (2006) refere que a preocupação com as práticas funerárias é um indicativo de que os primitivos acreditavam na sobrevivência do morto. Do contrário, deixariam os cadáveres insepultos e prosseguiriam. As práticas relativas aos cadáveres ajudam, portanto, a conhecer os fenômenos humanos.

“O enterro, bem como outras maneiras de lidar com o corpo morto, é um meio de a comunidade assegurar a seus membros que o indivíduo falecido caminha na direção de seu lugar determinado, devidamente sob controle. Por meio de tais práticas, o grupo recebe mensagens que evoluem da insegurança ao sentimento de ordem e representam a maneira especial que cada grupo humano tem de resolver um problema fundamental: é necessário que o morto parta” (RODRIGUES, 2006, p. 41).

O antropólogo afirma que os ritos funerários têm em comum três momentos: a ‘separação’, momento do trabalho simbólico de desligamento do morto do domínio dos vivos, a ‘liminaridade’, estágio intermediário em que nem bem deixou esse mundo, nem bem passou a pertencer a outro, e a ‘reintegração’: “momento final em que o morto é considerado como tendo atingido o mundo dos mortos, o reino dos ancestrais e como estando em seu lugar” (RODRIGUES, 2006, p. 43). É somente neste último que os sobreviventes retornam a vida normal e o grupo se recobra, se reafirmando pelo restabelecimento da paz.

Essas fases são vividas de maneiras diferentes em determinados grupos e momentos históricos. No Camboja, por exemplo, ainda segundo Rodrigues (2006), a separação se dá quando se constata o inevitável: “constrói-se então uma pequena

habitação em frente à casa para a qual o doente é transportado e onde viverá seus últimos dias” (RODRIGUES, 2006, p. 45). Se o falecimento ocorrer dentro de casa, a habitação deverá ser abandonada e queimada pelos seus pares. Entre alguns grupos indígenas da América do Norte: quando um indivíduo sentia que ia morrer as pessoas reuniam em torno dele todas as suas propriedades pessoais e “um primo cruzado fabricava diante dele seu caixão. Após a morte, punha-se o corpo sentado diante do fogo, em roupas de cerimônia; quatro dias mais tarde era posto em seu ataúde e levado para fora de casa” (RODRIGUES, 2006, p. 45). O lugar escolhido, bem como o momento do corpo deixar este lugar, são sempre significativos e evidenciam que relações são consideradas mais importantes: de consanguinidade, de descendência, de ascendência ou de matrimônio (RODRIGUES, 2006).

A separação pode se dar no momento de se colocar o morto na sepultura, de acender a fogueira, quando para ele se viram as costas, entre outros. No Afeganistão no fim do século XIX se colocavam os defuntos numa urna de madeira que era levada para fora da aldeia. Entre os *Acholi*, de Uganda, se reparte um animal no terceiro dia para a refeição e o defunto recebe apenas um pedaço pequeno, igual àqueles servidos para os hóspedes: “ele não é mais parente, transformou-se em estrangeiro” (RODRIGUES, 2006, p. 45).

Na sociedade Timbira (Cunha apud Rodrigues, 2006), uma verdadeira batalha é travada entre os coveiros e os parentes do falecido, os primeiros querendo levar o corpo do morto e os outros se opondo. No momento em que o cadáver é levado, as mulheres se atiram ao chão, dão saltos mortais, ferem-se com ferro em brasa e chegam a tentar o suicídio. Entre grupos indígenas norte-americanos, quando uma mulher morre o esposo jejua e toma eméticos durante quatro dias. Ao final do quarto dia se acredita que a alma parta, a família se purifica e se enterram ou queimam todos os objetos da falecida (RODRIGUES, 2006).

Rodrigues (2006) acredita que, de um modo geral, a tristeza é o sentimento mais expressado no momento da separação, mas também se registra em escala importante a distância e indiferença. Há também casos curiosos, como o das carpideiras no Brasil, onde profissionais são remuneradas para expressar, de maneira autêntica e verdadeira, tristeza e comoção pela partida do morto (RODRIGUES, 2006).

Para Morin (1997), o renascimento do morto é uma crença universal nos povos arcaicos e está presente na humanidade contemporânea: desde que o homem passou a enterrar o cadáver com seus pertences percebe-se a crença de que o morto tem vida

própria. Ele afirma que “toda uma gama de práticas, no decurso das cerimônias funerárias, visa iniciar o morto para sua vida póstuma, e garantir-lhe a passagem, seja para o novo nascimento, seja para a vida particular do duplo”. (MORIN, 1997, p. 119). Em muitas culturas há sepulturas na forma de barcos, indicando a crença da morte como passagem entre mundos. Os ritos funerários têm papel fundamental de assegurar que esta passagem se dê da maneira correta e justa (RODRIGUES, 2006). No Brasil, a expressão muito utilizada “foi dessa para melhor” como eufemismo à morte, indica a crença em uma passagem.

As formas de manipular o cadáver – o mais importante dos resíduos produzidos pela morte – são sempre um problema a ser resolvido. Assim, negar uma sepultura pode não ser sinal de descuido, salvo aos feiticeiros ou inimigos. No Irã, no século XVII, existiam as *Torres do Silêncio*, destinadas à exposição de cadáveres para serem debulhados por abutres, com um sistema de drenagem de fluidos necrológicos cuidadosamente planejado e construído para levar os líquidos subterraneamente aos rios, preservando os habitantes da cidade do mau cheiro e doenças (RODRIGUES, 2006).

Segundo Rodrigues (2006), as técnicas mais comuns de tratamento do cadáver são as inumatórias (de enterramento) e incluem caixões, vasos de terra ou de pedra, vasos de bronze, cestos conservando ossos ou restos de ossos calcinados e cinzas.

“Como acontecimento antropológico, a importância da inumação, herança recebida dos neandertalenses, ultrapassa em muito aquela que lhe foi atribuída pelo cristianismo: seja individual, seja coletiva, praticada dentro ou fora dos domínios da comunidade, provisória ou definitivamente, a inumação é uma das mais difundidas técnicas funerárias desde os índios da Terra do Fogo, aos australianos, aos africanos, aos americanos do norte e aos europeus.” (RODRIGUES, 2006, p. 48).

Na técnica inumatória a posição horizontal não é universal, ao contrário do que pode indicar a tradição cristã-ocidental. Muitos povos enterram seus mortos em posição fetal, em outras de pé, sentados, com a cabeça separada do corpo, de braços, com o corpo invertido, entre outras (RODRIGUES, 2006).

A utilização do fogo no tratamento do cadáver não é incomum, mas não deve ser interpretada com simplicidade. O tipo de madeira utilizada na fogueira (às vezes cultivada com esse único fim), a disposição das principais estacas, a forma de acendimento, a fabricação dos tecidos que envolvem o corpo ou servem de combustível, a maneira de apagar ou abandonar a fogueira, o recolhimento e destino das cinzas, tudo envolve um delicado ritual (RODRIGUES, 2006).

Existem também as formas de embalsamamento e mumificação, conhecidas por sua utilização no Egito e no Peru pré-colombiano. Outra técnica utilizada, embora mais incomum, é o canibalismo. Desde a pré-história há registros em sociedades africanas, no sudoeste da Ásia, na Malásia, na Indonésia e Oceania. Ao contrário do que se pensa, raramente práticas antropofágicas são gestos puramente alimentares: “o que se observa é um refinado processo de culturalização, expresso nos modos de preparação e consumo da carne humana; [...] embora o aspecto funerário nem sempre seja o mais importante das práticas canibalísticas, ele não pode ser desconsiderado” (RODRIGUES, 2006, p. 53).

Para Morin (1997), a analogia morte-fecundidade está presente em quase todas as civilizações, porque a morte pode implicar um nascimento para diversas mentalidades. Isso fica bem evidente nos ritos de iniciação, quando o neófito parte para uma nova vida, muitas vezes depois de um confronto com a morte, que traduz um renascimento. As cerimônias de purificação, que começam com o ritual do banho, também apontam para um conceito de morte-renascimento. Além da água utilizada nos banhos, a terra também é um elemento ligado ao renascimento, porque está relacionada à maternidade: é a terra-mãe, talvez por isso alguns povos arcaicos enterravam na posição fetal, ou seja, lembrando o nascimento. A terra-mãe simbolizará também a pátria, para onde diversas pessoas que estão fora de seu país desejam voltar para serem enterrados onde nasceram (MORIN, 1997).

A crença no renascimento abre uma brecha para outra crença que se manifesta nas concepções arcaicas. É a manifestação do duplo através do qual o indivíduo pensa assegurar sua vida após a morte. Mas este duplo não é tanto a reprodução, a cópia exata *post mortem* do indivíduo morto: “ele acompanha o vivo durante sua existência inteira, ele o duplica, e este último o sente, o conhece, o ouve e o vê, conforme sua experiência cotidiana, em seus sonhos, sua sombra, seu reflexo, seu eco, sua respiração, seu pênis e até seus gases intestinais” (MORIN, 1997, p. 234). Assim, o luto e os tratamentos funerários têm como objetivo garantir a sobrevivência do duplo.

O autor não se detém na localização do duplo pós-morte, interessa mais sua função de desvencilhar o morto do cadáver. Segundo as mais variadas crenças o morto não está sob a terra, mas perto dos túmulos, nas casas onde viveram. Estão presentes, por exemplo, no dia de finados. Para alguns, há a ideia de que os duplos podem viajar para o inferno ou para o reino dos céus, ou mesmo se transformar em deuses (MORIN, 1997).

Um aspecto amplamente observável dos rituais funerários é que a cerimônia é sempre coletiva. Parece que em todas as sociedades – na vasta maioria delas – morrer é um acontecimento público. Os rituais fúnebres sociais e coletivos são onde

“se mata a morte. É necessário que a sociedade se aproprie desse processo ritual porque, se os indivíduos morrem, ela, pelo contrário, sobrevive. Se ela vê no homem sua imagem projetada, gravada, as forças que o constituem devem ter a mesma perenidade. A destruição do corpo turva essa imagem, sobretudo enquanto ele se consome. Obriga a sociedade a refletir sobre si e os homens, a pensar sobre seus destinos. Evidencia-lhes as vulnerabilidades. Por isso o que as sociedades buscam nessas práticas é descobrir algo que resista a morte [...] tais culturas tentam trazer a certeza da vida eterna para perto de si” (RODRIGUES, 2006, p. 66).

É preciso tomar decisões para assegurar a comunidade contra e através do desaparecimento de seus membros: neutralizar a morte é necessário, mas ainda não suficiente, é preciso reorganizar a vida, o que leva tempos diferentes dependendo da cultura e da importância do falecido. Esse processo é expresso numa extensão distinta de tempo: “a passagem da vida à morte nunca é instantânea. Ela é um trajeto, um percurso de provas e incertezas, que termina com o fim da celebração dos ritos funerários” (RODRIGUES, 2006, p. 43).

Rodrigues (2006) defende que, apesar da incrível diversidade na forma dos ritos, encontra-se uma certa unidade no que diz respeito a sua função: “conhecer as causas da morte, restabelecer a ordem na sociedade no caso de haver um culpado, expressar interesse e afeição pelo defunto e, principalmente, contribuir para sua viagem em direção ao outro mundo” (Ibidem, p. 42). Existe uma afinidade entre os ritos e o sistema mitológico de cada contexto, onde a morte não é expressa como aniquilação total do homem, mas passagem para outro mundo, seja ele qual for.

O historiador Philippe Ariès também se debruçou sobre as diferentes maneiras de morrer, porém trabalhou com o contexto cristão ocidental. Ele pesquisou as maneiras de morrer do homem cristão na literatura, artes, túmulos, testamentos e rituais que datam séculos, distinguindo quatro atitudes diferentes em cada momento histórico. Vale ressaltar que esses modos traçados por Ariès identificam traços que predominam em cada tempo, mas não constituem uma unanimidade estanque. As transformações que produziram tais diferenças se deram de maneira lenta, gradual, assimétrica e irregular, produzindo uma multiplicidade de maneiras que se encontra variada até os dias de hoje. Assim, podemos encontrar em recantos do interior do Brasil, certas atitudes características de séculos passados em centros populacionais europeus.

O primeiro período começa no início da era cristã e vai até meados do século XI e XII, a chamada primeira Idade Média. Ariès denominou a atitude frente à morte predominante nesse período como *morte domesticada*. Naquele contexto, o homem que recebia um ferimento fatal ou era tomado por uma doença não possuía meios para lutar: quando o sujeito se dava conta de que iria morrer – não por um sentimento transcendente, mas por uma convicção íntima – tomava as providências desejadas e esperava sua consumação. A câmara do moribundo e as cerimônias *post mortem* eram um ritual público, do qual nem as crianças eram excluídas. O mundo dos mortos e o dos vivos não se encontravam e, portanto, não se visitavam túmulos. Os corpos eram entregues à Igreja que se encarregava de sua guarda em sepulturas, em sua maioria, coletivas, pois quando houvesse o despertar para o Juízo Final importava apenas o fato dos restos mortais estarem em solo sagrado. A cerimônia era definida pelo seu caráter singelo e doméstico, marcada pela “simplicidade com que os ritos da morte eram aceitos e cumpridos, duma maneira cerimonial, é certo, mas sem caráter dramático” (ARIÈS, 1989, p. 24).

Ariès (1977) observa que uma segunda atitude emerge a partir da segunda Idade Média – séculos XII à XVI – quando os cadáveres passam a receber espaços nomeados (túmulos individuais com inscrições), que conferem ao defunto uma identidade. O instante exato da morte, também começa a ganhar importância: “o exato momento da morte, no quarto e no leito, vai perder sua importância relativa” (ARIÈS, 1977, p. 12). O historiador acredita que isso revela uma abertura da sensibilidade para a mudança subjetiva que seria operada: o conceito de Juízo Final, julgamento longínquo que seria realizado por Deus a toda a humanidade num futuro distante, se desloca para o momento do leito do moribundo. O momento de paz passa a ser um acerto de contas invocado a partir da biografia individual, hora de avaliar erros e acertos, estabelecer a balança entre o bem e o mal causados: a morte deixa de ser um rito apaziguador que iguala a todos, para se tornar uma espécie de julgamento. Não mais resignado com a ideia de que somos todos mortais, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado descobre a atitude que Ariès (1989) intitula de a *morte de si próprio*.

“Passa a ser algo de metafísico que se exprime por uma metáfora: a separação da alma e do corpo, sentida como a separação entre dois esposos, ou ainda dois amigos, queridos e antigos. O pensamento da morte está associado à ideia de ruptura do composto humano, a uma época em que é a do túmulo da alma, onde o dualismo começava a penetrar a sensibilidade coletiva. A pena de morte é posta não em relação aos sofrimentos reais de agonia, mas como a tristeza de uma amizade quebrada” (ARIÈS, 1977, p. 14).

Começa a instalar-se uma mudança fundamental, abre-se um campo à intervenção religiosa: “não é no momento da morte nem na proximidade da morte que devemos pensar nela, é durante toda a vida” (ARIÈS, 1977, p. 16). Vale lembrar que essa é a época de exaltação aos suplícios e da chamada “caça às bruxas”, onde a vítima é a personificação do mal e o ritual tem caráter pacificador e purificador. Nessa nova economia, surge o pretexto para a mediação metafísica sobre a fragilidade da vida, a fim de não ceder às ilusões:

“A arte de morrer é substituída pela arte de viver. Já não se passa no quarto do moribundo, pelo contrário, tudo é repartido no tempo da vida e em cada dia dessa vida. Mas que vida? Não importa. Uma vida dominada pelo pensamento da morte, e uma morte que não é o horror físico ou moral da agonia, mas a antívida, o vazio da vida, incitando a razão a não se prender a ela; é por isso que existe uma relação estreita entre bem viver e bem morrer” (ARIÈS, 1977, p. 15).

Não se deixou, porém, de criar receitas para salvar a alma na última hora: orações e superstições se proliferam, mas são sempre condenadas pela elite da Igreja. Num mundo onde o cristão deve viver para santificar-se, a moderação passa a ser o cardeal da vida. A *avitaria* (amor imoderado do mundo), mais do que um pecado de que se tem vergonha e remorso, é um ato de ódio a Deus. Se a vida passa a ser regrada pelo comedimento, a morte também vai se tornar objeto de moderação.

“Neste mundo novo, a morte já não tem o mesmo poder de pôr tudo em sombra, quando começa a estender-se. A morte também está submetida à lei comum da medida. O último efeito do fenômeno estudado aqui é o modelo da boa morte, a morte bela e edificante, que sucede a morte das artes medievais, no quarto invadido pelas forças do Céu e do Inferno, pelas recordações da vida e delírios diabólicos. É a morte do justo, aquele que pensa pouco na sua própria morte física quando ela surge, mas que pensou nela durante toda a vida” (ARIÈS, 1977, p. 26).

Há quem veja nessa atitude, segundo Ariès (1977), uma semelhança com o modelo da modernidade: “os historiadores de hoje confundem-na facilmente com a modernidade, e sem dúvida têm razão. Precisamos agora nos interrogar sobre os efeitos dessa atitude e sobre seu destino profundo” (ARIÈS, 1977, p. 23).

A partir do século XVIII, Ariès (1977) aponta uma terceira atitude, observada, primeiramente, pelo surgimento de uma “simplicidade” para com as coisas da morte, que exprime, em primeiro lugar, a “crença tradicional na fragilidade da vida e na corrupção do corpo. Revela, em seguida, um sentimento inquietante de ‘nada’ que a esperança no Além, todavia sempre afirmada, não consegue distender” (ARIÈS, 1977, p. 39). O luto aqui, também acompanha essa tendência à simplicidade. Há grandes pompas fúnebres,

restrita a altos níveis da corte; entre os humildes vai se tornando cada vez mais raro. Vale salientar que o luto não deixa de ser exprimido, ele apenas ganha outra roupagem.

“As manifestações do luto eram escrupulosamente respeitadas, em particular quando se referiam ao estatuto social da pessoa, porque o confirmavam ou porque a sua negligência o teria posto em dúvida. [...] O que nos impressiona é justamente o caráter social ou ritual, o caráter obrigatório, das manifestações que deviam exprimir na origem a dor da saudade, a dilaceração de uma separação” (ARIÈS, 1977, p. 42).

A ideia da morte como nada – ou seja, ideia ateia, de que nada haveria depois da morte – paralelamente, também vai crescendo nessa sociedade e com ela, não se justificaria uma vida de tantos sacrifícios (ARIÈS, 1977). A morte passa então, a ser experimentada como uma ruptura, uma transgressão que arranca o homem da sua vida cotidiana, da sociedade racional e do trabalho monótono. No entanto, ela ainda não é uma ideia pavorosa, como indicado nos relatos dos que acolhem os moribundos onde, com raríssimas exceções, experimenta-se uma morte pacífica e tranquila, como se ela apenas “passasse pelo seu pescoço uma corda que aperta menos do que atua com uma doçura narcótica” (BUFFON apud ARIÈS, 1977, p. 138).

Segundo Ariès (1977), todas as lutas do homem contra a Natureza, têm na origem os dois pontos onde ela, irremediavelmente, atua sobre os homens: o sexo e a morte. O autor afirma que a “muralha erguida contra a Natureza tinha dois pontos fracos, o amor e a morte, por onde continuava a penetrar um pouco da violência selvagem” (ARIÈS, 1977, p. 120). A morte começa a ser erotizada, marca que se observa na arte, traduzida em obras e danças macabras e sensuais. A ciência começa a colocar suas mãos no cadáver e, se o mundo real dos gabinetes de autonomia (autopsias) não frutifica em elementos, no imaginário popular o mesmo não se dá.

“O êxito quase mundano da autonomia não se explica apenas pela curiosidade científica. Adivinhamos que corresponde a uma atração por coisas mal definidas, no limite da vida e da morte, da sexualidade e do sofrimento, sempre suspeitas às morais claras dos séculos XIX e XX, que as colocaram numa nova categoria, a da perturbação e da morbidez. Essa categoria, nascida no século XIX de uma aproximação entre Eros e Thanatos, começara no final do século XV ou início do XVI e enriquecera-se durante a primeira metade do século XVII” (ARIÈS, 1977, p. 92).

Para Rodrigues (2006), especialmente no Brasil, vários pontos que se constituem geograficamente ou temporalmente como limites – bordas – do nosso mundo são erotizados e, conseqüentemente, reprimidos: as esquinas são lugares adequados à prática de ritos mágicos, de certo tipo de comércio – como bares e camelôs – e certo tipo de pessoas, como prostitutas e malandros. Meia-noite é sempre simbólico em contos, como

hora entre um dia e o outro, e a madrugada habita o imaginário como horário apropriado para certos tipos de delitos e a vida para determinados personagens que não podem figurar durante o dia. Assim, o moribundo também representa o limite entre a vida e a morte e a dificuldade em lidar com um desses elementos, reflete a dificuldade em lidar com ambos (RODRIGUES, 2006).

No contexto desse último período, a morte não é mais um problema somente do moribundo, mas da família. A ideia de perda e separação não é mais tão facilmente metabolizada como anteriormente e o luto e a ostentação da dor vão ganhando consistência, dando tons dramáticos ao momento. A morte temida não é mais a de si, e Ariès intitulou essa atitude de a *morte do outro* (ARIÈS, 1989).

Rodrigues (2006) afirma que nos primórdios da sociedade ocidental a morte era acompanhada da dor dos familiares, mas essa não era “nem insuportável, nem inconsolável, porque esses não viam entre a vida daqui e do além uma ruptura radical e porque morriam na esperança de despertar em um paraíso assegurado. Vivida coletivamente, a morte era uma passagem de uma vida à outra” (RODRIGUES, 2006, p. 121). Para o autor, “o essencial da morte tal qual conhecemos hoje nasce em meio a esta efervescência narcísica” (RODRIGUES, 2006, p. 124), que se dá através da ascendência do “sentimento de que cada um possui uma biografia individual” (ibidem). No início, essa biografia consistia só em atos, bons ou maus, que vão sendo englobados ao ser e, progressivamente, passa a incluir coisas, pessoas, animais, fama.

1.2 Chegando aos dias de hoje

A partir de meados do século XX a morte, fenômeno tão presente e doméstico, passa por uma poderosa transformação, que Ariès (1977) chamará de *morte interdita*. A característica desse período é a marca dos dias atuais: a morte foi escondida. Apenas poucas décadas antes,

“a morte de um homem modificava solenemente o espaço e o tempo de um grupo social, que podia estender-se à comunidade toda, por exemplo, a aldeia. Fechavam-se as persianas do quarto do agonizante, acendiam-se velas, usava-se água benta, a casa enchia-se de vizinhos, de parentes, de amigos sérios e outros que cochichavam [...] um aviso de luto era fixado à porta [...] Pela porta entreaberta, única abertura da casa que não estava fechada, entravam todos aqueles que a amizade ou o decoro obrigavam a uma última visita [...] O período de luto era cheio de visitas: visitas da família ao cemitério, visitas dos parentes e amigos à família. Depois, pouco a pouco, a vida retomava seu curso normal e só restavam poucas visitas espaçadas ao cemitério” (ARIÈS, 1977, p. 309).

Durante um milênio não se alterou essa imagem fundamental, a morte era um acontecimento social e público: “o grupo social fora atingido pela morte e reagia coletivamente, começando pela família mais próxima e estendendo-se até os ciclos mais amplos das relações e das clientelas” (ARIÈS, 1977, p. 309). Um tipo de morrer absolutamente novo surgiu no século XX e, ainda que não se estendesse às áreas menos industrializadas e urbanizadas, é possível afirmar sua generalidade. A sociedade expulsou a morte de seu cotidiano (ARIÈS, 1977, 1989).

Ariès (1977) coloca que houve mudanças em relação à morte durante um milênio, mas elas se deram numa velocidade menor, pequenas transformações em cada geração: “eram tão pequenas as mudanças, escalonadas por várias gerações, que os contemporâneos não as percebiam. Hoje verificou-se, ou parece se ter verificado, numa geração, uma mudança completa dos costumes” (ARIÈS, 1977, p. 310). A rapidez e a radicalidade dessas mudanças faz com que se tornem conscientes para o indivíduo.

Para Ariès (1977) a morte passou a ser indecente, suja e inconveniente, pois a limpeza tornou-se um valor burguês, “a limpeza tornou-se um valor burguês, a luta contra o pó é o primeiro dever da dona de casa vitoriana” (ARIÈS, 1977, p. 319) afirmando “tudo o que fora dito na Idade Média, sobre a decomposição depois da morte, ficou desde então transferido para a pré-morte, para a agonia” (ARIÈS, 1977, p. 320). Elias (2001) coloca que as sociedades desenvolvidas inculcam em seus membros uma grande sensibilidade aos cheiros fortes e a “decadência do organismo humano, o processo que chamamos de morrer, quase sempre é acompanhado de mau cheiro” (ELIAS, 2001, p. 101).

Ariès traz um conto de Tolstói, destacando os personagens de Madame Bovary e Ivan Ilitch, para quem a morte é suja e cheira mal.

“A morte já não mete medo apenas pela sua negatividade absoluta, revolve o coração, como qualquer espetáculo nauseabundo. Torna-se *inconveniente*, como os atos biológicos do homem, as secreções do corpo. É *indecente* torná-la pública. Já não se tolera deixar entrar seja quem for num quarto que fede a urina, a suor, a gangrena, onde os lençóis estão sujos. É preciso proibir-lhe o acesso, exceto a alguns íntimos, capazes de vencer sua repugnância, e aos indispensáveis dadores de cuidados. Uma nova imagem da morte está em vias de se formar: a morte feia e escondida, e escondida porque é feia e suja” (ARIÈS, 1977, p. 320).

Elias (2001) comenta como exemplos a morte de Freud e de Sartre, que trouxe um árduo fardo extra as suas cuidadoras, Anna Freud e Simone de Beauvoir, porque além de toda a carga emocional do momento, precisaram resistir ao cheiro de putrefação insuportável que acompanharam seus últimos dias. Somente essas duas mulheres, de

relações tão estreitas seus pares moribundos, conseguiram suportar os últimos cuidados, quando todos, mesmo os técnicos remunerados, se afastaram. Atualmente o cenário é outro: “nunca antes os cadáveres foram enviados de maneira tão inodora e com tal perfeição técnica do leito de morte à sepultura” (ELIAS, 2001, p. 28).

No início do século XX, nem sempre era fácil defender o quarto do moribundo das simpatias desajeitadas, das curiosidades indiscretas e das visitas indesejadas que povoavam os últimos dias, ao que Ariès chamou de promiscuidades desse momento. Com o passar do tempo, o limiar de tolerância a estas invasões diminui sensivelmente e as pequenas *promiscuidades* do morrer são consideradas cada vez mais pesadas.

“Os rápidos progressos do conforto, da intimidade, da higiene pessoal, as ideias de assepsia tornaram todos mais delicados: sem que nada aí se passe, os sentidos já não suportam mais os odores, e os espetáculos que, ainda no início do século XX, faziam parte, como o sofrimento e a doença, do dia-a-dia. As sequelas fisiológicas saíram da vida diária para passarem para o mundo assepsiado da higiene, da medicina e da moralidade, no início confundidas. Este mundo tem um modelo exemplar, o hospital e a sua disciplina celular” (ARIÈS, 1977, p. 320).

A morte é, então, transferida para o hospital ou o asilo, onde os rituais vão sendo gradativamente extintos e o moribundo deixa de ser protagonista de sua própria morte, que é definida pelo cuidado médico: “a morte no hospital é uma consequência ao mesmo tempo do progresso das técnicas médicas e da impossibilidade material, na situação financeira, de as aplicar em casa” (ARIÈS, 1977, p. 338).

“Essas instituições são gigantescos aparelhos de fazer desaparecer a dor e a morte – o que fundamentalmente vem a ser a mesma coisa. O hospital é o lugar para onde se transportam aqueles que sentem dor, como acontece com aqueles que vão morrer. Assim escondido, o sofrimento não poderá obscurecer a imagem de felicidade e de bem estar que por toda a parte a sociedade moderna tenta inculcar em seus membros. Assim escondida, a dor terá silenciado a pergunta que sempre se traz, pois ela é uma indagação sobre o sentido da vida e o lugar desta no seio da existência” (RODRIGUES, 2006, p. 195).

O luto perde espaço e qualquer desgosto exagerado passa a ser visto com repugnância, como falta de adequação ou má educação: é mórbido (ARIÈS, 1989). A morte passa a se contrapor ao imperativo da felicidade, direito e dever da modernidade disseminado, sobretudo, pelo *American way of life*.

Na primeira metade dos anos 1970, historiadores, sociólogos e antropólogos se indagam sobre os motivos do silêncio em torno da morte e do morrer nas sociedades ocidentais, concordando sobre uma mudança notória na relação entre o homem moderno e a sua morte: “a morte como tabu torna-se uma representação central nesta produção

analítica e crítica. A exclusão da morte e de quem está morrendo são citadas como características fundamentais da modernidade” (MENEZES, 2004, p. 25).

Um dos indicativos da exclusão da morte do campo do cotidiano no Brasil, são os eufemismos que utilizamos. O que chama a atenção mais que o conteúdo das expressões, é a quantidade, dentre as quais podemos destacar as mais comuns: dizer adeus ao mundo; entregar a alma a deus ou ao diabo; apagar; ir para o bebeléu; bater as botas; ir para a cidade dos pés juntos; fazer a passagem; esticar as canelas; comer capim pela raiz; largar a casca; tomar o chá da meia noite; dar o couro às varas; descer à cova ou à terra ou ao túmulo; descansar; desencarnar; passar desta para melhor; empacotar; fechar os olhos; vestir ou abotoar o paletó ou pijama de madeira; pifar; virar presunto; ir para o além ou para o outro mundo; ir desta para melhor; dar o último suspiro; chegar a hora; chegar às últimas; chegar às vias de fato; ter os dias contados; estar por um fio; estar pronto; expirar; estar mais pra lá do que pra cá; estar fazendo hora extra, subir no telhado, entre outros.

Rodrigues (2006) aponta as relações específicas entre morte e poder que encontram atualização na sociedade industrial: “cada grupo soube, no correr da sua história, construir um sistema coerente de crenças e práticas específicas que os ajudam a traduzir a antiordem nos termos da ordem e a aprisionar nas malhas da cultura as evidências da destruição do corpo na qual ela é projetada” (RODRIGUES, 2006, p. 47).

O medo da morte era necessário à soberania para que o poder fosse exercido como dominação, ou seja, para que o soberano permitisse e viabilizasse a vida dos súditos. Hoje, segundo Rodrigues (2006), não é mais a capacidade de decretar a morte que constitui a forma característica de poder do nosso tempo e sim uma estratégia que induz a viver segundo determinadas regras. O risco de morte e as tentativas de mantê-la sob controle são imprescindíveis à ilusão de libertação. Não seria possível estabelecer esse plano de poder se o medo da morte e o pânico de deixar de existir não fossem mandatos universais e a morte transformada em tabu: “a morte do outro evocará sempre minha própria morte, ela testemunhará minha precariedade, ela me forçará a pensar nos meus limites” (RODRIGUES, 2006, p. 21).

Barreira (2011), que escreveu sobre a obra do sociólogo alemão Norbert Elias, traz algumas novas dimensões desse importante pensador. Para o filósofo brasileiro, a morte e o sexo foram áreas sócio biológicas mais permeadas de tabus, sendo permeadas por grande número de normas religiosas, morais e sociais que não podiam ser violadas.

Nas últimas décadas, uma mudança de comportamento parece perceptível. Passou-se a falar mais abertamente sobre métodos anticonceptivos e o exercício da

sexualidade, sobretudo nas escolas, entre os professores e alunos, com a inclusão da educação sexual no currículo. Os meios de comunicação recomendam em múltiplas campanhas publicitárias o uso de preservativo, a fim de evitar doenças sexualmente transmissíveis.

“A família, um dos últimos bastiões da resistência, conseguiu quebrar algumas barreiras civilizadoras, pois os pais já aconselham seus filhos sobre o início da vida sexual, alertando acerca de doenças e gravidez indesejada. A conversa dos pais ainda está muito restrita ao que evitar e pouco se fala sobre outras dimensões da sexualidade [...] Assim, no curso de século XX, o sexo e a morte percorreram caminhos distintos. Enquanto, as representações sobre sexo se desvincilhavam dos tabus a elas impostas, o embaraço, a agonia, a ocultação e o isolamento da morte aumentaram, tornando a aproximação dos vivos aos moribundos semelhante à reação das pessoas sobre os encontros abertos na vida social da era vitoriana” (BARREIRAS, 2011, p. 41).

Para Gorer (apud Ariès) “morte e luto são tratados com o mesmo recato que os impulsos sexuais há um século”. É, portanto, possível e esperado aprender a controlá-los. Hoje admite-se, como fazendo parte da normalidade, que “homens e mulheres sensíveis e sensatos possam perfeitamente dominar-se durante o luto às força de vontade e de caráter. Portanto já não precisam o manifestar publicamente, apenas se tolera que o façam em privado e furtivamente, como um equivalente à masturbação” (ARIÈS, 1977, p. 332).

Não é uma exclusividade do homem contemporâneo ocidental a exclusão dos moribundos da sociedade. Os *melanésios* asiáticos, por exemplo, não concebem palavra alguma ao termo ‘morte’: um mesmo termo designa doente, ancião e morto. Essa tribo, como também alguns povos tibetanos, os buriatos africanos, algumas tribos de esquimós, entre outros povos, abandonam ou matam seus velhos. (RODRIGUES, 2006, p. 69).

O que chama a atenção atualmente é a hegemonia do dispositivo de exclusão e sua conexão com um determinado modo de vida predominantes na nossa sociedade, onde o sofrimento não tem lugar. Historiadores, sociólogos e psicanalistas que se detêm no estudo da morte na atualidade têm verificado e denunciado um fenômeno recente, denominado “desaparecimento da morte,” conforme indica Tamura (TAMURA, 2006).

“Os historiadores indicam os Estados Unidos como o país de origem da atitude moderna diante da morte, ou seja, a interdição da morte a fim de preservar a felicidade. O período em que se inicia essa interdição é estimado como sendo por volta do início do século XX. Embora nascido nos Estados Unidos, foi na Europa que tal atitude encontrou suas formas mais extremas. Os costumes americanos consistem em desejar transformar a morte, maquiá-la, sublimá-la, mas sem fazê-la desaparecer” (TAMURA, 2006, p. 03).

A autora destaca três fenômenos que acompanham o tratamento da morte na modernidade: em primeiro lugar está a ocultação da morte, isto é, o seu banimento da

sociedade: “Tudo ocorre como se a morte não existisse, e tal ideia é veiculada pelos meios de comunicação de massa” (TAMURA, 2006, p. 02). Em segundo lugar vemos a transferência para o hospital, onde a morte é escondida e, em terceiro, a extinção do luto. Ela coloca que a sociedade produziu os meios eficazes para se proteger das tragédias quotidianas da morte, a fim de ficar livre para prosseguir em suas tarefas sem emoções nem obstáculos.

Para Elias (2001), um dos grandes fatores responsáveis por essa mudança é o aumento da vida. “Numa sociedade com expectativa de vida de 75 anos, a morte de uma pessoa de 20, ou mesmo 30 anos, é consideravelmente mais remota do que numa sociedade com expectativa de 40 anos” (ELIAS, 2001, p. 55). Quando a vida é mais curta, a ameaça de morte é trazida com mais frequência e intensidade à consciência. Para Morin (1997), o homem morre ao mesmo tempo velho demais e jovem demais. Velho demais porque morre bem mais tarde do que em outros tempos e jovem demais, porque há todo um atraso no desenvolvimento e uma cultura de juventude que faz com que sempre seja cedo para morrer:

“quanto mais a civilização se desenvolve nos quadros atuais da sociedade e da individualidade, mais o homem morre ao mesmo tempo velho demais e jovem demais. Velho demais porque, precocemente especializado e compartimentado, perde rapidamente as qualidades genéticas. Jovem demais: com o prolongamento da infância e da adolescência, com a necessidade de realizar sozinho sua própria iniciação, com o nó doloroso de fantasmas, angústias, bloqueios para o enfraquecimento generalizado do superego, não consegue reprimir nos infernos subterrâneos, nessas condições que são agora as da modernidade, o autodesenvolvimento e autoexpansão se tornam ao mesmo tempo possíveis, arriscados, difíceis e sobretudo terrivelmente lentos.[...] o desenvolvimento humano, cada vez mais lento, cada vez mais individualizado-coletivizado, cada vez mais incerto, porque autoiniciático, precisa agora de muito mais que a esperança de 70 ou 80 anos de vida” (MORIN, 1997, p. 352).

Elias (2001) cita outros fatores responsáveis pelo prolongamento da vida, como a diminuição de ameaças à vida individual, com o final das grandes guerras, o domínio da violência pelos Estados e a exterminação de pestes que causam morte em massa.

“Nos Estados-nação mais desenvolvidos, a segurança das pessoas contra golpes mais brutais do destino, como a doença ou a morte repentina, é muito maior que anteriormente, e talvez maior do que em qualquer outro estágio do desenvolvimento da humanidade. Comparada com estágios anteriores, a vida nessas sociedades se tornou mais previsível ainda que exigindo de cada indivíduo um grau mais elevado de antecipação e controle maior das paixões” (ELIAS, 2001, p. 14).

O conhecimento da implacabilidade dos processos naturais é aliviado pelo conhecimento de que, dentro de certos limites, eles são controláveis.

“Mais do que nunca, podemos hoje esperar – com a habilidade dos médicos, a dieta e os remédios – o adiamento da morte. Nunca antes na história da humanidade os métodos mais ou menos científicos de prolongar a vida foram discutidos de maneira tão incessantemente como nos nossos dias. O sonho do elixir da vida e da fonte da juventude é muito antigo, mas só assumiu forma científica – ou pseudocientífica – em nossos dias. A constatação de que a morte é inevitável está coberta pelo empenho em adiá-la mais e mais com a ajuda da medicina e da previdência, e pela esperança de que talvez isso funcione” (ELIAS, 2001, p. 56).

A vida na sociedade medieval “era mais curta; os perigos, menos controláveis; a morte muitas vezes mais dolorosa; o sentido de culpa e o medo da punição depois da morte, a doutrina oficial. Porém, em todos os casos, a participação dos outros na morte de um indivíduo era muito mais comum” (ELIAS, 2001, p. 23).

Muitas vezes a simples fragilidade dessas pessoas pode ser suficiente para separar os que envelhecem dos vivos. Os anos de decadência são penosos não só para quem sofre, mas também para os que são deixados sós. “O fato de que, sem que haja especial intenção, o isolamento precoce dos moribundos ocorra com mais frequência nas sociedades mais avançadas é uma das fraquezas dessa sociedade.” (ELIAS, 2001, p. 08). Ele acredita que “o problema social da morte é especialmente difícil de resolver porque os vivos acham difícil identificar-se com os moribundos” (Ibidem, p. 09). Para o autor, nada é mais característico na realidade atual em relação à morte que a relutância dos adultos diante da familiarização das crianças com os fatos da morte.

Morin acredita que a vanguarda da morte é o envelhecimento, nele se sofre de uma pressão do passado, à medida que se reduz a possibilidade de futuro: “o ego dos velhos, como vimos, está próximo do ego dos moribundos. Psicologicamente a velhice é um estado de simpatia com a morte” (MORIN, 1997, p. 316). Morte e velhice são, ao mesmo tempo, normais e patológicos.

A morte vai deixando de ser um acontecimento coletivo e tudo o diga respeito ao tema deve abandonar o espaço público e compartilhado: “isso pode ser visto, por exemplo, no tratamento dos cadáveres e no cuidado com as sepulturas. As duas atividades saíram das mãos da família, parentes e amigos e passaram para especialistas remunerados” (ELIAS, 2001, p. 37). A tecnicidade do trabalho com o cadáver não significa que esses especialistas estão imunes ao tabu criado em torno do contato com o cadáver, como nos mostra o filme japonês “A Partida” (Okuribito). Nele, Daigo Kobayashi (Masahiro Motoki) um violoncelista, se vê desempregado quando sua orquestra é dissolvida. Ele decide morar, com sua esposa Mika (Ryoko Yoshiyuki), em sua cidade natal. Com muita dificuldade de conseguir emprego, acaba sendo contratado

como assistente de um agente funerário (nokanshi). A vergonha do trabalho é tamanha, que ele o esconde até da esposa. Aos poucos, passa a compreender melhor a tarefa de preparar o corpo de uma pessoa para que tenha uma despedida digna. Apesar de haver traços marcantes da cultura japonesa na narrativa, ela evidencia os preconceitos que a sociedade em geral desenvolve pelos trabalhadores que lidam diretamente com os cadáveres, como agentes funerários e funcionários de necrotérios.

A solidão que é companheira dos moribundos, parece também acompanhar seus pares, aqueles que ficam, os sobreviventes enlutados. O luto hoje não encontra modo de expressão no contemporâneo tão marcado pela consumo desenfreado em busca da felicidade e do tempo, que parece sempre escapar entre as inúmeras atividades que todos precisam desempenhar para serem considerados bem-sucedidos. O luto então, é recalcado na sociedade, “tolerando-se apenas que o façam na intimidade e furtivamente, como um equivalente da masturbação. A manifestação pública do luto é, hoje, considerada mórbida, como uma doença” (TAMURA, 2006, p. 07).

Ariès (1977) cita os estudos de Gorer, que descreve três categorias de luto: “os que conseguem dissimular completamente a dor, aquele que a esconde aos outros e a guarda para si, e aquele que a deixa livremente aparecer” (ARIÈS, 1977, p. 331). No primeiro caso, o enlutado obriga-se a proceder como se nada se passasse e prosseguir com a vida normal, sem qualquer interrupção. Este modo, onde há uma total dissimulação da dor, parece encontrar uma atualização nos dias de hoje no *American Way of life*, principalmente nos discursos sobre a felicidade, o consumo exacerbado e a “super ocupação”, assuntos que serão problematizados de modo extenso no segundo capítulo. No segundo, quase nada transparece ao exterior, mas o luto subsiste no âmbito privado, “esta é, sem dúvida, a melhor atitude aprovada pelo senso comum, que adivinha que se deve tolerar qualquer dor, desde que a mantenha secreta” (Ibidem, p. 331). No último caso, segundo Ariès, o enlutado obstinado é impiedosamente excluído como louco.

“É evidente que a supressão do luto não se deve a frivolidade dos sobreviventes, mas a pressão impiedosa da sociedade; esta se recusa a participar na emoção do enlutado: uma maneira de recusar, de fato, a presença da morte, mesmo se se admite em princípio a sua realidade [...] Agora as lágrimas do luto são assimiladas as excreções da doença. Um e outras são repugnantes. A morte está excluída [...] Está-se convencido de que a manifestação pública do luto, e também sua expressão privada demasiado insistente, são de natureza mórbida. A crise de lágrimas torna-se crise de nervos. O luto é uma doença. Aquele que o mostra prova a sua fraqueza de caráter” (ARIÈS, 1977, p. 333).

Ariès ressalta que, no mesmo momento em que essa nova postura emerge, os psicólogos a consideram como perigosa e anormal, defendendo o sentido oposto ao efetuado pela sociedade: o da apreciação do luto. Surgem inúmeros trabalhos sobre o assunto, com destaque para “Luto e Melancolia” de Sigmund Freud. Mas como no caso da sexualidade, a sociedade aceita algumas poucas ideias, vulgariza outras e rejeita a maior parte. Para Santos (2007), “parece uma ironia do processo evolutivo que quanto mais tentamos negar a morte, mais ela nos aparece, como a nos desafiar e a nos dizer, como a esfinge tebana da mitologia grega: Decifra-me ou devoro-te!” (SANTOS, 2007, p. 15).

Elias (2001) refere que a solenidade com que os funerais e os túmulos são cercados, a ideia de que deve haver silêncio em torno deles, de que deve falar em voz abafada nos cemitérios para evitar perturbar a paz dos mortos: “tudo isso são realmente formas de distanciar os vivos dos mortos, meios de manter a distância uma sensação de ameaça. São os vivos que exigem reverências pelos mortos e têm suas razões. Essas incluem seu medo da morte e dos mortos.” (ELIAS, 2001, p. 40).

Ariès (1977) destaca que os códigos de civilidade, para fazer a corte, para mostrar contentamento ou para consolar os enlutados foram desaparecendo desde o final do século XIX: “os sentimentos que querem sair da vulgaridade, ou não encontram expressão e são recalçados, ou manifestam-se com uma violência insuportável, sem mais nada para canalizar. Neste último caso, comprometem a ordem e a segurança necessárias à atividade quotidiana. Convém, portanto, reprimi-los” (ARIÈS, 1977, p. 332). Assim, as coisas do amor, em primeiro lugar e as da morte, em segundo, foram interditas da sociedade.

Contra-pondo-se a Philippe Ariès (1977, 1989), Elias (2001) critica abertamente o espírito romântico, no qual acusa o colega de “olhar com desconfiança para o presente inglório em nome de um passado melhor” (ELIAS, 2001, p. 23). Essa discordância entre o historiador francês e o sociólogo alemão figura em diversos textos sobre o tema, já que os dois são autores que aparecem com grande frequência nessas publicações, o que parece indicar que se constituem como referências.

Elias acredita que atualmente a medicina avançou – e segue avançando – no sentido de assegurar uma morte menos dolorosa e com maior alívio do sofrimento. O fato de textos de outros tempos tratarem mais abertamente da morte, da sepultura, do aspecto e da decomposição dos cadáveres indica uma sensibilidade distinta da atual. Em comparação com o século XX, a morte era menos oculta, mais presente e familiar – o que não indica que fosse mais pacífica: “o certo é que a morte era tema mais aberto e frequente

nas conversas da Idade Média do que nos dias de hoje [...] Em comparação com o presente, a morte naquela época era, para jovens e velhos, menos oculta, mais presente, mais familiar. Isso não quer dizer que fosse menos pacífica” (ELIAS, 2001, p. 21).

Para Barreira (2011), Elias (2001) acredita que consciência da finitude do homem é muito antiga, mas a forma de encobri-la mudou com o passar do tempo. Em épocas antigas os homens tinham nas fantasias coletivas “um mecanismo para lidar com a morte. Isto, porém, não quer negar que presentemente não desempenhem papel algum, mas, com a escalada da individualização, elas perderam força, sendo substituídas por fantasias pessoais de imortalidade” (BARREIRA, 2011, p. 41). Nesse ponto, há uma concordância entre Ariès e Elias, segundo Barreira.

Na morte moderna, segundo Menezes (2004), o moribundo é entregue nas mãos do poder médico, com poucas possibilidades de acesso ao conhecimento do que se passa consigo e das possíveis opções terapêuticas. O falecimento dentro de um hospital torna-se um evento eminentemente medicalizado, um processo inscrito em rotinas institucionais que privilegiam a competência e eficácia da medicina. A figura tradicional da morte, o esqueleto com a foice na mão, foi substituída, a partir da Segunda Grande Guerra, pela de um internato em Centro de Tratamento Intensivo. Para o médico e para o hospital, a morte tornou-se antes de tudo um fracasso:

“A inscrição da morte no trabalho médico implica uma mudança em sua representação: não mais inscrita na categoria do sagrado, mas na da ação, da eficácia técnica e do cotidiano. O funcionamento da instituição hospitalar, regidas por normas e procedimentos estritos, reitera a pouca possibilidade de diálogo entre os diversos atores sociais envolvidos no processo do morrer, bem como da expressão de suas emoções. No modelo da ‘morte moderna’, a assistência é impessoal, mecânica e asséptica [...] em um ambiente frio, o doente permanece absolutamente só, com seu corpo invadido por tubos e conectado por aparelhos” (MENEZES, 2004, p. 33).

O tempo da morte alongou-se e subdividiu-se, conforme a vontade do médico, que pode regular sua duração, de horas, a dias, meses, e até anos. As medidas para aplacar a dor (ARIÈS, 1977) e a invenção do respirador artificial (MENEZES, 2004) foram, sem dúvida, decisivas para que o prolongamento da vida assumisse proporções consideráveis, também tiveram como efeito secundário o prolongamento da vida. É preciso, em muitos casos, que a equipe ou a família se recuse a tomar as medidas que sustentam o prolongamento artificial da vida, pois a rotina hospitalar aponta cada vez mais para a manutenção desta mesmo quando não há mais possibilidades de cura (ARIÈS, 1977). No Brasil, conforme discutem Barroso & Matel, não há, na formalidade legal, instrumentos para que o sujeito se aproprie dessas decisões, como encontramos nos Estados Unidos na

forma de formulários obrigatórios que devem ser preenchidos assim que se dá entrada no hospital. As importantes decisões sobre esses momentos são tomadas em conversas informais e apressadas entre médico e família, sem nenhum tipo de comprometimento formal com o cumprimento das medidas acordadas.

Podemos sentir essa modulação dos discursos sobre o morrer decorrentes do prolongamento da vida nas tocantes palavras do poema “O que passou” de Paulo Leminski (1991), que reproduzo aqui integralmente, por acreditar que qualquer corte comprometeria, além de sua notória beleza, seu sentido e cadência.

Antigamente, se morria.
 1907, digamos, aquilo sim é que era morrer.
 Morria gente todo dia, e morria com muito prazer,
 Já que todo mundo sabia que o Juízo, afinal, viria,
 E todo mundo ia renascer.
 Morria-se praticamente de tudo: de doença, de parto, de tosse.
 E ainda se morria de amor, como se amar morte fosse.
 Pra morrer, bastava um susto, um lenço no vento,
 Um suspiro e pronto, lá se ia nosso defunto para a terra dos pés juntos.
 Dia de anos, casamento, batizado, morrer era um tipo de festa,
 Uma das coisas da vida, como ser ou não ser convidado.
 O escândalo era de praxe. Mas os danos eram pequenos.
 Descansou. Partiu. Deus o tenha.
 Sempre alguém tinha uma frase que deixava aquilo mais ou menos.
 Tinha coisas que matavam na certa.
 Pepino com leite, vento encanado, praga de velha e amor mal curado.
 Tinha coisas que têm que morrer, tinha coisas que têm que matar.
 A honra, a terra e o sangue mandaram muita gente pra aquele lugar.
 Que mais podia um velho fazer, nos idos de 1916,
 A não ser pegar pneumonia, e virar fotografia?
 Ninguém vivia pra sempre.
 Afinal, a vida é um upa. Não deu pra ir mais além.
 Quem mandou não ser devoto de Santo Inácio de Acapulco
 Ou do Menino Jesus de Praga?
 O diabo anda solto. Aqui se faz, aqui se paga.
 Almoçou e fez a barba, tomou banho e foi no vento.
 Agora, vamos ao testamento.
 Hoje, a morte está difícil. Tem recursos, tem asilos, tem remédios.
 Agora, a morte tem limites.
 E, em caso de necessidade, a ciência da eternidade inventou a crônica.
 Hoje, sim, pessoal, a vida é crônica.

1.3 Thanatos e Tanatologia – o olhar da ciência

Trilhamos esse percurso que se fez desde os povos primitivos até os dias atuais para entender como a experiência de morte foi assimilada por diversas culturas e como se constituiu o cenário atual frente ao tema. À medida que a experiência da morte vai sendo excluída do campo discursivo cotidiano, ela passa a ser apropriada pelo discurso da ciência, que constrói um conjunto de técnicas pelas quais ela deve ser abordada,

estabelecendo o local, os personagens, suas falas e seus limites, como também vai reinventar a própria morte, criando artifícios que servem a seus próprios propósitos. É preciso então, percorrer o conhecimento que é produzido no seio do discurso médico, entendendo a vinculação deste com a produção da Psicologia.

A disciplina que orienta o trabalho do profissional de saúde no cuidado com moribundos é chamada de Tanatologia. Ela constitui como um conjunto de conhecimentos fruto do estudo científico da morte, em seus aspectos legais (tanatologia forense), médico e sociais. Como disciplina, é lecionada nas faculdades de medicina, enfermagem, direito, psicologia e outras áreas que tem como campo de trabalho a saúde.

O cientista russo Élie Metchnikoff é considerado o pai da Tanatologia. Em 1903 ele, que era famoso por seu trabalho em microbiologia e a descoberta de fagocitose, apelou para a criação de uma disciplina científica dedicada ao estudo da morte, defendendo que sem uma atenção sistemática à morte, as ciências da vida não estariam completas. Ele argumentou que os que estavam morrendo tinham poucos ou nenhum recurso para a experiência de morrer e que um estudo acadêmico iria ajudar aqueles que enfrentam a morte a ter uma melhor compreensão do fenômeno e reduzir seu medo (RIBEIRO, 2008).

Uma das principais referências nessa área é Elizabeth Kübler-Ross, que escreveu o livro intitulado “Sobre morte e morrer: o que doentes terminais têm para ensinar à médicos, enfermeiras, religiosos e aos próprios parentes”. Para a autora, historicamente, “o homem, basicamente, não mudou. A morte constitui ainda um acontecimento medonho, pavoroso, um medo universal” (KÜBLER-ROSS, 1989, p. 09). O livro foi escrito em 1969 e está na nona edição no Brasil. Ele é considerado por muitos um verdadeiro manual sobre o assunto, embora haja leituras muito diferentes feitas por distintas linhas de trabalho, como pela psiquiatria e pela psicologia fenomenológica, por exemplo. É possível perguntar-se, as vezes, dadas as discrepâncias das referências, se trata-se do mesmo livro, posto que algumas leituras privilegiam mais seus aspectos classificatórios, enquanto outras valorizam a construção de uma escuta. Foi considerado uma obra inovadora por ser a primeira a descortinar a perspectiva do ponto de vista de quem morre, ou seja, a escutar o moribundo, constituindo-se como marco na Tanatologia. Consiste no relato de dois anos e meio de trabalho com pacientes moribundos usando esse conteúdo para estipular estágios de elaboração da morte, a saber: negação e isolamento, raiva, barganha, depressão e aceitação. A autora parece, porém, por vezes dividida entre a experiência acadêmica e a experiência humana e, ironicamente, recai em efeitos que o

livro se propõe a combater, ou seja, privilegiar o ponto de vista científico, da explanação psicológica, diminuindo a importância do relato pessoal do paciente.

Nos escritos da Tanatologia, o campo de interesse compreende os cuidados com pacientes moribundos em decorrência do processo de envelhecimento e pacientes terminais em consequência de doenças graves. O que vemos numa camada mais superficial, mais explícita nos textos dessa área, é um esforço para não se reduzir o paciente a um mero dado biológico.

“Entender o paciente como um **ser biológico** é perceber capacidades e limitações físicas. No entanto, ao se adotar uma abordagem holística sobre esse paciente, o profissional de saúde passa então a visualizar este paciente como **ser biográfico**, ou seja, entende que o paciente tem uma história, uma vida, um *background* cultural, familiar, social e profissional que merece ser considerado durante seus momentos de finitude” (RIBEIRO, 2008, p. 20).²

Usando como referência um dos livros mais completos sobre o assunto, o Tanatologia: vida e finitude, de Euler Ribeiro (2008), observamos que disciplina debruça-se sobre uma delicada intersecção entre conhecimentos médicos, rotinas de hospital e de profissionais de saúde, medicina forense, aspectos legais, psicologia e psicanálise, com foco, principalmente, no processo de envelhecimento. Estuda-se, por exemplo, desde “dicas de relacionamento” para o profissional de saúde lidar com o paciente idoso, até as perdas dos diversos sistemas orgânicos (cardíaco, urinário, respiratório, etc.) durante a passagem do tempo, e que dispositivos técnicos podem ser usados para aliviar o sofrimento e melhorar a sobrevivência. Os aspectos práticos do tratamento ganham destaque, ainda que sejam enfatizados também os aspectos psicológicos e sociais do tratamento, como por exemplo, na comunicação de uma má notícia ou como em diferenciar o luto de depressão. A expressão dos interesses dessa área aponta, para o leitor mais atento, um olhar utilitarista, explicitado num destaque dado à preocupação com a padronização dos cuidados e rotinização do profissional de saúde.

Para Elias (2001), assepsia e tecnologia são os principais norteadores da ciência que agora se encarregará dos doentes, mesmo que esses cuidados afastem os moribundos da família, regrando os últimos momentos e cadenciando o adeus. Flores, sabores, aromas e contatos pessoais passam a ser atravessados pela primazia da higiene. A norma ou a equipe determinam o que é bom ou mau para o paciente: os possíveis germes das flores são mais importantes que a alegria levada para o quarto, prevenir o mal estar estomacal vence o prazer que poderia ser experimentado ao comer um sabor importante no passado,

² Grifos do autor.

assim, nas escolhas, relações afetivas são colocadas em segundo plano em nome da técnica (ELIAS, 2011).

O moribundo recebe o tratamento mais avançado e científico disponível, mas os contatos com as pessoas com quem está ligado, e cuja presença pode proporcionar maior conforto para aquele que parte, frequentemente são considerados inconvenientes para o tratamento racional do paciente e para a rotina do hospital, sendo reduzidos e impedidos sempre que possível (ELIAS, 2001). Mesmo nos casos onde a morte é certa, como na velhice avançada ou em pacientes terminais, a rotina do hospital não é questionada em nome do bem estar afetivo do paciente: “a técnica médica para preservar e prolongar a vida está mais avançada do que nunca. Mas concentrar-se em corrigir medicamente órgãos isolados que funcionam cada vez pior só vale a pena em benefício da pessoa dentro do que esses componentes estão integrados” (ELIAS, 2001, p. 102).

Para Menezes (2004), a separação do corpo em partes descontextualizadas tornou-se a marca da medicina na segunda metade do século XX. Para cada órgão ou conjunto de órgãos haverá um especialista diferente. Essa lógica aumentou a quantidade de conhecimento biológico sobre o corpo, que resultou, sem dúvida, num prolongamento temporal da vida, mas gerou novos problemas, entre os quais se destaca a necessidade de estabelecer novos critérios, cada vez mais objetivos e precisos, para determinar se uma pessoa está viva ou morta.

“O emprego da tecnologia médica para a manutenção da vida, particularmente a utilização do respirador artificial, conduz às profundas alterações tanto no processo de morrer quanto no próprio conceito de morte. A morte deixa de ser um fenômeno pontual caracterizado pela parada cardíaca e/ou respiratória, emerge um novo critério: a morte cerebral” (MENEZES, 2004, p. 34).

Para Kind (2011), a medicina não apenas cuida da vida e da morte, ela constantemente reinventa esses limites de acordo com seus próprios interesses. A possibilidade de realizar transplantes de órgãos estava intrinsecamente relacionada a uma nova definição de morte, a morte cerebral. A problematização desse conceito é extremamente importante no presente texto para fomentar o entendimento dessa construção por uma rede de interesses técnicos e comerciais, desconstruindo o conceito de morte como fato natural e mostrando suas facetas econômicas e políticas historicamente construídas.

No final da década de 1960, ganha força um movimento para redefinir as fronteiras da vida humana. Em 1968, segundo Kind (2011), é lançado pelo *Ad Hoc Committee*, um pequeno artigo, de apenas quatro páginas, intitulado “*A definition of*

irreversible coma” (apud KIND, 2011) que é o marco de fundação dessa transformação. A definição de morte cerebral ganhou, a partir desse momento, “contornos específicos ao se agregarem a ela argumentos médicos, jurídicos, filosóficos e políticos ao longo dos anos subsequentes à publicação desse documento” (KIND, 2011, p. 80) que permitiram aos médicos estadunidenses realizar transplantes de órgãos. A construção desse fato médico pode ser avaliada como de autoria coletiva, pois não pertence a nenhum indivíduo em particular: o conhecimento é produzido por um coletivo e passa a circular livremente pela sociedade, respaldado por atividades científicas.

“Nos anos 1970 a morte cerebral se estabeleceu como um fato científico, mais especificamente, como um fato médico. Observa-se um processo de estabilização da definição de morte cerebral em publicações estratégicas, nas quais os questionamentos relativos à definição são suprimidos em favor de reiteradas validações, veiculadas em prestigiados circuitos de textos acadêmicos” (KIND, 2011, p. 81).

Citando Stevens, Kind classifica a morte cerebral como um artifício para autoproteção jurídica criado pela classe médica, uma vez que o público poderia perceber um eventual conflito de interesses entre a responsabilidade de cuidar de um moribundo e as demandas de pesquisa pela obtenção de órgãos para transplantes. As publicações sobre o tema ressaltam que cabe à medicina a responsabilidade de determinar o momento de suspensão da vida, e não, eventualmente, a uma classe teológica ou jurídica.

Na década que se segue, tenta-se estabelecer respaldo jurídico aos novos critérios de morte. Foram chamados às discussões líderes religiosos, filósofos e representantes da opinião pública em uma comissão (*President's Commission*) que estabeleceria, definitivamente, os critérios da morte cerebral, publicando o relatório “Uniform Determination of death Act”, em 1981.

As discussões giravam em torno de estabelecer qual órgão determinava a vida humana, se coração e pulmões ou o cérebro. Prevalece a perspectiva de que o cérebro é insubstituível, enquanto que uma pessoa pode ser mantida com sistemas cardiorrespiratórios artificiais ou até ter coração e pulmões transplantados. Uma das grandes preocupações aqui é estabelecer critérios confiáveis para se diferenciar a chamada “morte cerebral” da “síndrome do encarceramento” (*locked-in syndrome*), condição clínica em que o paciente se mantém consciente e alerta, a despeito da completa ausência de movimentos.

Muitas vezes se levantam contra uma visão tão organicista do ser humano, como em todo o movimento francês de discussão do tema que ocorreu em paralelo, mas

prevalecem aquelas vozes que pedem uma definição de critérios e testes técnicos validáveis e respaldo jurídico para a determinação da morte. Essa centralidade do cérebro na concepção de pessoa viva indica uma determinada visão de ser humano onde não existe uma vida psíquica sem base orgânica cerebral, conforme aponta Kind, e qualquer coisa que escape a isso é vista como “essencialismo psicológico”.

O psicanalista, poeta e educador Rubens Alves que, costumava dizer, citando Mário Quintana, que morrer não era o problema, o problema era deixar de viver, pois a vida é muito boa. Ele nos deixou essas belas palavras sobre os últimos momentos que nos fazem pensar no estabelecimento da vida sobre uma base organicista.

“Confesso que, na minha experiência de ser humano, nunca me encontrei com a vida sob a forma de batidas de coração ou ondas cerebrais. A vida humana não se define biologicamente. Permanecemos humanos enquanto existe em nós a esperança da beleza e da alegria. Morta a possibilidade de sentir alegria ou gozar a beleza, o corpo se transforma numa casca de cigarra vazia [...] A morte e a vida não são contrárias. São irmãs. A ‘reverência pela vida’ exige que sejamos sábios para permitir que a morte chegue quando a vida deseja ir” (ALVES, 2003, p. 03).

1.4 A morte sai do armário!

Menezes (2004) coloca que, nas últimas décadas do século XX, foi possível observar uma mudança social em relação aos moribundos, pelo menos em alguns segmentos sociais: “Do silêncio, ocultamento e negação passou-se a colocação da morte em discurso. A difusão dessa nova forma de gestão do processo de morrer se deve, em parte, aos indivíduos atingidos por AIDS no início dessa epidemia: jovens pertencentes a camadas sociais de visibilidade, com engajamento político, ideológico e social” (2004, p. 38).

“Hoje, ninguém se sente ainda verdadeiramente em causa pela sua própria morte. Mas a imagem do moribundo cheio de tubos, respirando artificialmente, começa a furar a couraça dos interditos e abalar uma sensibilidade durante muito tempo paralisada. [...] O modelo mais recente da morte está ligado à medicalização da sociedade, ou seja, a um dos setores da sociedade industrial onde o poder da técnica foi melhor acolhido e é ainda o menos contestado. Pela primeira vez duvidou-se do benefício incondicional desse poder. É nesse local da consciência coletiva que uma mudança poderia bem intervir nas atitudes contemporâneas” (ARIÈS, 1977, p. 349).

Dentro da nossa pesquisa, podemos observar um crescente interesse entre estudantes universitários pelo tema da morte, com publicações de artigos em periódicos e seminários acadêmicos – Araújo e Vieira (2004), Caputo (2008), Cunha (2010) e Rabelo

(2006) – que é indicativo desse novo sopro de empenho e atenção em sua problematização, apesar de não agregar ideias novas, pois se detém na exposição do pensamento de Ariès, Morin e Elias, entre outros, em contraponto a Tanatologia tradicional. Outro indicativo dessa recente onda de atenção é que prêmio Capes de melhor a tese de doutorado em direito, de 2011, foi concedido a Letícia Martel, sob orientação do professor Luiz Barroso, que com o título "Direitos Fundamentais Indisponíveis" problematiza o direito individual à própria morte.

Da experiência e sensibilidade de grupos de profissionais encarregados de cuidar do doente nos seus últimos dias, surgiu o *movimento de cuidados paliativos*. Cicely Saunders – assistente social, enfermeira e médica – é considerada a precursora desse movimento. Ela fundou, em 1967, a primeira instituição destinada a oferecer conforto e amparo aos moribundos, o *St. Christopher Hospice*, que se transformou em modelo de assistência ensino e pesquisa no cuidado com os moribundos e suas famílias. No início dos anos 1970 e no decorrer dos 1980, o movimento era principalmente antimédico, constituído por uma organização popular e comunitária, dirigido por voluntários e enfermeiros. Em 1988 o movimento registrava mais de 2.800 associados nos Estados Unidos e apenas uma década depois já contava com 2.000 programas associados. Entre a década de 1990 e os anos 2000 espalhou-se pelo mundo e chegou ao Brasil, onde os primeiros encontros e congressos datam do ano 2000 (MENEZES, 2004).

No Movimento de Cuidados Paliativos a principal mudança de atitude diz respeito ao empoderamento do paciente sobre sua morte. A autora destaca os principais desdobramentos dessa importante mudança:

“Os sentimentos face à finitude e caminhos são apontados no sentido de ultrapassar as dificuldades. Fala-se sobre a morte, sobre os desejos do doente e da família, sobre a tomada de decisões, sobre a relação com o médico. Filmes e peças em torno da temática são sucesso de público: há uma busca de novas construções e práticas sociais em torno da morte e do morrer – especialmente em determinadas camadas sociais” (MENEZES, 2004, p. 38).

Dentre os aspectos práticos dessa nova atitude, estão os doze princípios publicados por uma revista médica inglesa no ano de 2000, relatados por Menezes (2004), entre os quais destacamos como exemplos: saber quando a morte está chegando e compreender o que deve ser esperado; estar em condições de manter o controle sobre o que ocorre; ter controle sobre o alívio da dor e demais sintomas; ter possibilidade de escolha e controle sobre o lugar da morte; ter acesso aos cuidados em qualquer lugar, não somente no hospital, ter tempo para dizer adeus (MENEZES, 2004, p. 39).

Paralelo ao movimento dos cuidados paliativos, que atua no âmbito da saúde, há também um movimento sobre os “Direitos Fundamentais Indisponíveis”, que corre no âmbito jurídico. Esse movimento problematiza a morte como instrumento de intervenção, questionando o poder do indivíduo sobre o fim de sua própria vida.

“A inevitabilidade da morte, que é inerente à condição humana, não interfere com a capacidade de alguém pretender antecipá-la. A legitimidade ou não dessa escolha envolve um universo de questões religiosas, morais e jurídicas. Existe um direito à morte, no tempo certo, a juízo do indivíduo? A ideia de dignidade humana, que acompanha a pessoa ao longo de toda sua vida, também pode ser determinante da hora da sua morte? Assim como há direito a uma vida digna, existiria direito a uma *morte digna*?” (BARROSO; MARTEL, 2010, p. 02).

Entende-se aqui, que a ciência e a medicina expandiram os limites da vida em todo o mundo, porém a mortalidade não tem cura, o ser humano está destinado à morte. É nessa confluência entre a vida e a morte, entre o conhecimento e o desconhecido, que se originam muitos dos medos contemporâneos: “antes, temiam-se as doenças e a morte. Hoje, temem-se, também, o prolongamento da vida em agonia, a morte adiada, atrasada, mais sofrida” (BARROSO; MARTEL, 2010, p. 03).

A morte com intervenção, nesse movimento, não foi confinada a um debate acerca da permissão ou proibição da eutanásia e do suicídio assistido, mas pensa as alternativas moralmente menos complexas:

“O fenômeno da *medicalização da vida* pode transformar a morte em um processo longo e sofrido. A preocupação que moveu os autores foi a de investigar possibilidades, compatíveis com o ordenamento jurídico brasileiro, capazes de tornar o processo de morrer mais humano. Isso envolve minimizar a dor e, em certos casos, permitir que o desfecho não seja inutilmente prorrogado. As considerações sobre a morte com intervenção, aqui lançadas, referem-se tão-somente aos casos de pessoas em estado terminal ou em estado vegetativo persistente” (BARROSO; MARTEL, 2010, p. 04).

Mesmo considerando que o direito à vida é de fato especial e qualquer flexibilização de sua força jurídica ou moral é delicada, o movimento acredita que no Brasil, essa valorização máxima da vida biológica e do modelo biomédico intensivista e interventor tem sua origem em algumas doutrinas morais abrangentes, muitas de cunho religioso, que penetram na interpretação jurídica. Entram em choque, aqui, os modelos do direito vigente e de ética médica:

“Um de índole paternalista, que desconsidera a vontade do paciente e de seus familiares, privados de fazerem escolhas morais próprias. O outro, fundado na deontologia médica, valoriza a autonomia e o diálogo, aceitando que a arte de curar se converta em cuidado e amparo. Cabe procurar entender e enfrentar as razões do desencontro entre as imposições jurídicas e as exigências éticas. O principal argumento contrário a qualquer hipótese de morte com intervenção

decorre da compreensão do direito à vida como um direito fundamental absoluto” (BARROSO; MATEL, 2010, p. 13).

1.5 A problematização no campo Psi

Dentro da psicologia duas tendências de abordagens parecem preponderar em relação à morte, segundo nossa pesquisa bibliográfica. É importante deixar claro que essas tendências apontadas não esgotam, de maneira alguma, as possibilidades de atuação, nem constituem áreas estanques, com uniformidade teórica entre seus estudiosos, trata-se apenas de uma esquematização que visa destacar as vozes que se erguem em primeiro plano. É nesta direção que diferenciaremos a interface entre psicologia e saúde que utiliza as referências à Tanatologia – que pode também se filiar ao Movimento dos Cuidados Paliativos – dos estudos formulados pela fenomenologia. Vamos citar, ainda que muito brevemente, a psicanálise, por acreditar que nenhuma consideração no campo Psi pode se esquivar dessa teoria. Esperamos, nesta reconhecida esquematização, apenas indicar a preponderância de algumas abordagens em relação ao tema da morte, ou seja, buscamos somente apontar as vozes que se destacam no primeiro plano, que se erguem mais alto nessa grande polifonia e que por isso parecem constituir como os campos teóricos mais utilizados pelos profissionais que se aventuram nessas paragens.

A primeira grande vertente compreende as abordagens que se centram nos aspectos mais pragmáticos da questão, isto é, as que se concentram mais propriamente no evento da morte e se apresentam predominantemente no contato direto com o paciente moribundo e a preocupação com os cuidados a ele dispensados. Mesmo considerando que a Psicologia tem uma variedade de abordagens teóricas dentro do contexto hospitalar, é importante que se observe a estreita vinculação desta disciplina com as áreas da saúde, que se dá desde o século XIX, e que encontramos hoje, de maneira mais explícita, na Psicologia Hospitalar e na Psicologia da Saúde.

A Psicologia Hospitalar vincula-se mais às ideias da Tanatologia. Ela aparece ainda muito atrelada ao discurso da medicina, se comportando, muitas vezes, como mero interprete das ordens médicas, um moderador mais humano que vai mediar esta delicada relação entre paciente e equipe de saúde (LAZARETTI et al, 2007). Segundo Michel Foucault (2014), a clínica médica moderna que se institui a partir do século XVII, se fundamenta em uma contabilidade classificatória de doenças: “a regra classificatória

domina a teoria médica e mesmo sua prática; aparece como lógica imanente das formas mórbidas, o princípio de sua decifração [...] antes de ser tomada na espessura do corpo, a doença recebe uma organização hierarquizada em famílias, gêneros e espécies” (FOUCAULT, 2014, p. 08). Fica claro que a Psicologia Hospitalar, na sua vinculação com o saber médico, ainda que tente imprimir uma escuta clínica nesse local, não se atreve a questionar o principal argumento que sustenta a lógica do espaço hospitalar, que consiste em estabelecer o que é normal e o que não é – anormal, desrazão, doença ou patologia – para tentar adequar os desvios ao que considera correto.

Já a Psicologia da Saúde, parece identificar-se mais com o Movimento dos Cuidados Paliativos e têm como principal marca o enfoque no empoderando do paciente, ou seja, que ele se autorize a tomar decisões acerca de seu final de vida. Em ambas, o destaque recai sobre como lidar com questões técnicas do tratamento e atuar na relação entre equipe e paciente.

Para Hohendorf e Melo (2009), a psicologia é a ciência que lida com o ser humano e suas vidas e, por isso, deve estar preparada para lidar com sua morte, sobretudo a psicologia hospitalar. Segundo os autores, devido aos avanços da medicina, é cada vez mais provável que a morte aconteça no ambiente hospitalar, por isso o profissional de psicologia que atua nesse contexto deve estar preparado. Para esses autores, a morte deve ser entendida a partir da perspectiva da Psicologia do desenvolvimento.

“A maneira como a morte é compreendida é dinâmica ao longo do desenvolvimento humano. Desde a infância, as pessoas têm contato com perdas, mas é somente a partir da adolescência que realmente entendemos o significado de morrer. Na idade adulta evidenciamos tal fato como algo possível de acontecer, mas é na velhice que sua possibilidade parece ser mais aceita, uma vez que tal etapa é encarada como última no ciclo do desenvolvimento humano” (HOHENDORF; MELO, 2009, p. 481).

Neste texto a identificação com a Tanatologia é enunciada explicitamente. Como já foi visto na descrição da Tanatologia feita anteriormente, aqui ele também aponta para as variáveis culturais e as vivências individuais de perdas, como fatores que interferem na maneira como cada um lida com a morte, mas não se detém nelas, evidenciando uma clara predileção aos fatores desenvolvimentistas. Como na Tanatologia, aqui é explicitado um olhar diferenciado a biografia do paciente, mas o que se revela no primeiro plano das preocupações é a necessidade de padronização e controle das relações para o bom funcionamento do hospital. O texto conclui com um gráfico que aponta para os principais sentimentos experimentados na situação de morte em cada uma das fases da vida, evidenciando sua tendência normativa.

“Para o psicólogo hospitalar tal tema é ainda mais presente, fazendo-se necessário o conhecimento sobre o modo como as pessoas reagem perante morte. Embora a profissionalização da saúde seja voltada para uma ênfase na vida, a morte sempre estará presente, necessitando preparo para o auxílio àqueles que a vivenciam. Assim, é fundamental que o profissional saiba como essa situação é compreendida durante as diferentes etapas da vida” (HOHENDORF; MELO, 2009, p. 481).

Um discurso bem diferente é encontrado entre os profissionais de saúde que militam no movimento de Humanização do SUS³. Aqui a preocupação é em como atuar disparando processos que busquem construir serviços para o usuário, em consonância com os princípios básicos de cidadania. O leque de ações e dispositivos preconizados pela PNH, aliados aos princípios da cidadania devem ser utilizados para inserir e elaborar a questão da morte e do morrer no cotidiano dos serviços, dentro da lógica da assistência humanizada. A afinidade com o movimento dos cuidados paliativos aqui fica evidente e a discussão parece ser levada a outro nível, tomando a morte como dispositivo de análise para se repensar o cuidado, questionando o fazer da própria instituição. As atitudes da equipe são problematizadas a partir da ideia de morte como sendo cultural e socialmente construída e, nessa perspectiva, atravessando a subjetividade de quem cuida e, quiçá, promovendo a implicação da equipe.

“Falar sobre a morte pode oferecer subsídios muito importantes para se ter uma vida melhor já que que a morte sinaliza para o real valor dos momentos, daquilo que apelidamos de rotina, dos gestos de afeto que acabam meio que banalizados, enfim, pensar na morte pode nos fazer questionar sobre o sentido real que estamos dando ao que fazemos e do quanto temos de fato valorizado coisas, pessoas e situações que por definição são sempre singulares” (RUIZ, 2006)

A segunda vertente teórica da psicologia nos cuidados com pacientes em vias de morte identifica-se com os aspectos mais filosóficos da finitude humana, ou seja, com o sentido ontológico da morte, embora também se encontrem referências de cuidado direto. A Fenomenologia, muito utilizada pelos gestalt-terapeutas, evidentemente não esgota as possibilidades de apropriação entre o campo da psicologia e a atenção aos pacientes em estado fora de cura, mas, como apontou Paulini (2007), é reconhecida como vertente que

³ Não cabe aqui nos alongarmos na explicação deste importante movimento contemporâneo da saúde no Brasil, vamos apenas apontar que, em linhas gerais, “no campo da saúde, humanização diz respeito a uma aposta ético-estético-política: ética porque implica a atitude de usuários, gestores e trabalhadores de saúde comprometidos e corresponsáveis; estética porque relativa ao processo de produção da saúde e de subjetividades autônomas e protagonistas; política porque se refere à organização social e institucional das práticas de atenção e gestão na rede do SUS. O compromisso ético-estético-político da Humanização do SUS se assenta nos valores de autonomia e protagonismo dos sujeitos, de corresponsabilidade entre eles, de solidariedade dos vínculos estabelecidos, dos direitos dos usuários e da participação coletiva no processo de gestão.” In <http://www.redehumanizausus.net/glossary/term/117> acessado em 23/06/2014.

possui forte preponderância e eficácia nos cuidados oferecidos aos moribundos, sobretudo, no ambiente hospitalar.

Na abordagem fenomenológica diante do morrer, segundo Paulini (2007), o que se destaca é o esforço permanente do profissional, em favorecer para o paciente em estado terminal um momento digno, onde o paciente possa em meio a toda a complexidade do aparato hospitalar aguardar seu final com a maior singularidade possível. É precisamente neste ponto, da singularidade da abordagem, que Kübler-Ross (1989) destaca a atitude fenomenológica do profissional, frequentemente o psicólogo, que chega aos pacientes como "alguém que não fala com eufemismos, mas vai direto ao assunto, numa linguagem simples e clara, falando das coisas que povoam a mente deles [pacientes] coisas que serão reprimidas de vez em quando, mas que vêm sempre à tona" (KÜBLER-ROSS, 1989, p. 269).

A fenomenologia, ou de mais precisamente, a atitude fenomenológica diante do morrer seria, então, exatamente aquela que em meio à monotonia que marca os atendimentos dos pacientes terminais quem "procura saber as reações, a força, a esperança" (KÜBLER-ROSS, 1989, p. 269) que possui o paciente. Com isto o profissional balizado pela fenomenologia, "(...) surge, dentre outros, como aqueles que lhes permitirão falar, desvelar-se, contar de si, calar quando desejar, ressignificar para ressurgir" (KÜBLER-ROSS, 1989, p. 269). É nesta direção, de um cuidado e de uma atenção singular dispensada ao paciente que a postura fenomenológica "visa minimizar o sofrimento vivido [pelos pacientes] e proporcionar momentos de maior integração e consciência de si mesmos, através de encontros abertos, pautados no carinho, atenção, reflexão e disponibilidade" (PAULINI, 2007, p. 92).

A especificidade da abordagem fenomenológica está, portanto, no fato de que nesta a compreensão não apenas do paciente, mas também da situação, do ambiente singular no qual este se encontra, não é resultado de uma mera interpretação daquele que observa, isto é do psicólogo. Na atitude fenomenológica o profissional, o observador "trabalha entrando na situação e permitindo que o paciente viva momentos de *awareness*, isto é, momentos de plenitude, de contemplação do que é relatado por ele" (PAULINI, 2007, p. 95). Assim, na recusa expressa que faz da objetivação do sofrimento do paciente, através da consideração permanente da singularidade do doente e de sua condição, a atitude fenomenológica visa a compreensão "do mundo dos pacientes através de sua ótica, da forma específica e particular como eles compreendem" (PAULINI, 2007, p. 95) o seu momento, a sua condição de pacientes em estado terminal.

Fonseca (2004) coloca que, devido às fortes considerações negativas expressas na ideia de “terminal” – expressão que nomeia os pacientes em estado de morte iminente – existe uma tentativa em diferentes correntes contemporâneas que oferecem cuidados a pacientes moribundos de classificá-los não mais como terminal, mas, como pacientes “fora de possibilidades de cura.” O que se procura nesta alteração é não apenas uma mudança classificativa, mas uma certa forma de humanização e de amenização do sofrimento dos pacientes submetidos a estas condições. Não pretendemos aprofundar essa distinção, apenas destacar, como afirma Kovács (1991), que os pacientes, terminais ou pacientes fora de possibilidade de cura são aqueles em que o que se espera no atendimento terapêutico não é propriamente uma cura, mas sim o alívio de sintomas e a preservação da dignidade do doente.

Assim, a produção e também a preservação da dignidade e do bem estar do moribundo é uma espécie de eixo central que guia e que orienta a atenção dispensada aos doentes pelos profissionais que se orientam por uma atitude fenomenológica. Nesta, se busca não apenas uma melhoria da sobrevivência do paciente mas, de maneira integrativa, construir um modo próprio de cuidar e de favorecer a dignidade. Como lembra-nos Paulini (2007) ‘cuidar’, termo herdado da filosofia dos cuidados paliativos, significa não apenas prestar assistência, no sentido físico, mas levar em consideração outros aspectos que integram o bem-estar dos pacientes, como o estado emocional, psíquico, espiritual e também as necessidades que, por ventura, surjam tendo em vista o contexto da internação e a proximidade da morte.

Essa atitude integrativa, ao abarcar a complexidade da situação, exige do profissional um permanente manejo das situações que determinam a condição do paciente: desde a ausência de possibilidade de cura, passando por sua condição de internação, como também o contato deste paciente com o ambiente que o cerca. Deste modo,

“lidar com a proximidade da morte não é uma das tarefas mais simples. É preciso maturidade, conhecimento, tato, sensibilidade. E ainda mais, é necessário estar preparado emocionalmente para enfrentar o sofrimento intenso de um outro. Tendo em vista todo o contexto peculiar que vive um paciente sem chances de cura, é essencial que todo sistema terapêutico concentre atenções em proporcionar momentos repletos de cuidados especiais e marcados por uma presença verdadeira, genuína” (PAULINI, 2007, p. 109).

Entende-se então que, conforme Paulini, “a Fenomenologia contribui, com seu vasto arcabouço teórico, para que compreendamos melhor de que forma esse cuidado

especial pode se configurar num benefício a ser usufruído por todo o sistema terapêutico” (PAULINI, 2007, p. 109).

Se por um lado, a consideração do morrer pelo olhar da fenomenologia nos aproxima de uma dimensão de cuidado e de produção de dignidade para os pacientes fora de condições de cura, por outro é relevante destacar que não somente o evento da morte, mas as inquietações que o tema coloca ao ser humano são o ponto central dos principais aspectos teóricos e filosóficos tematizados pela fenomenologia⁴. Assim, a aproximação do tema da morte com a fenomenologia como campo do saber nos revela não apenas uma dimensão de cuidado como os pacientes em vias de morte, mas também um diálogo com a filosofia, entreabrindo um campo próprio de considerações sobre a morte e a finitude humana.

Faz-se necessária também uma rápida consideração sobre abordagem psicanalítica, ainda modo esquemático e limitado. No Brasil pelos menos desde o final dos anos 80, houve um reconhecido incremento da atuação de psicanalistas no âmbito hospitalar (COIMBRA, 1994). Assim, sobretudo com as considerações freudianas sobre o tema do luto e a pulsão de morte, a psicanálise destacou-se como um campo de reconhecida importância na consideração no tema da morte e do morrer.

Não caberia neste espaço esgotar o conhecimento produzido sobre esse tema por essa teoria, nem conseguiríamos trabalhar os pontos dissonantes que as diferentes abordagens levantam. Acreditamos que, devido à complexidade dessa teoria, não seria útil realizar apenas alguns apontamentos sobre a abordagem de Freud sobre o tema, ou sobre a singularidade da concepção que desenvolveu da ‘Pulsão de Morte’; incorreríamos num reducionismo que nem nos ajudaria a elucidar nossas questões, nem faz jus a esta obra. Entretanto, gostaríamos de apenas indicar algumas direções que esta proposta aponta com paciente vias de morrer.

Alguns psicanalistas se distanciaram do enfoque tradicional dos consultórios com divã e se aproximaram da Psicologia da Saúde, da Saúde Mental e da Saúde Coletiva, e consequentemente, do tema da morte. Ainda que não constituam grande produção na área, a particularidade de sua abordagem merece algum destaque. Segundo Lima, aos profissionais que utilizam a psicanálise no cuidado com moribundos interessa mais pensá-la como teoria que viabiliza a construção de uma escuta ética e singular. Aqui, as técnicas da teoria – associação livre, por exemplo – perdem importância frente à escuta clínica:

⁴ Vale explicitar a influência de Heidegger para a fenomenologia neste debate sobre a finitude, considerando o lugar central que este filósofo concede à angústia produzida pela mortalidade na existência.

“A visão psicanalista cuida do desarranjo, daquilo que não encaixa. A ciência não é a única que busca esgrimir com a morte, pois, diante dela, cada um responde como pode. Assim, a prática da psicanálise respeita a singularidade de cada sujeito, a maneira como cada um constrói suas relações e escolhe passar por esse momento. Oferece uma escuta à angústia dessa hora. Não passa um verniz na dor, na tentativa de tamponar a experiência inominável da morte. Não se arvora a remediar o irreparável, mas possibilita que a partir desse momento de contato com a finitude, momento da despedida, o sujeito possa falar da sua história, suportar a dor sem transformá-la em tragédia e legitimar alguma verdade daquilo que viveu” (LIMA, 2012).

É possível, neste ponto, fazer algumas inferências em relação à maneira como o tema da morte se coloca no contemporâneo. A morte foi tomada como objeto pelo discurso científico, mas as consequências dessa apropriação se propagam por toda a nossa cultura, fomentando o projeto capitalístico de consumo e de gestão de vidas. A morte deixou de ser um evento social e coletivo e foi deslocada para o ambiente hospitalar, onde o paciente fica entregue à solidão e equipe médica passa a ser a única presença, embora nem sempre disponível, para estabelecer uma escuta; ao contrário, normalmente serve mais ao silenciamento em favor da boa rotina do hospital. Esse espaço vazio de interlocução poderia ser ocupado pela Psicologia, como disciplina que tem interesse na escuta clínica e em tudo aquilo que constrói a subjetividade. A Psicologia, porém, aparece na maioria das vezes atrelada, forjada e identificada ao discurso médico e científico e, portanto, reproduz na sua relação com o paciente moribundo a mesma lógica que rege todas as práticas hospitalares: a promoção da ordem, da técnica, da rotinização dos cuidados e da classificação dos comportamentos nos moldes de uma norma.

A teorização produzida nesse campo tem como protagonista os pacientes moribundos e os cuidados a ele dispensados. Os sentimentos despertados pela experiência de morte, como medo, negação, pavor, culpas, arrependimentos, nunca são questionados ou problematizados, como se fossem naturais. A experiência de morte, segundo esse discurso, aparece desconectada do tecido social, como se fosse universal e natural e não uma construção histórica. Também não se questiona de que maneira essa experiência de morte atravessa e constitui os nossos modos de subjetivação, ou seja, como afeta os modos de existência de todos nós, mesmo quando não estamos sob nenhum tipo de ameaça de aniquilamento.

Ao falar de morte, o discurso científico circunscreve um tempo e um espaço: se refere sempre a processos que se estendem no tempo, criando um espaço para a intervenção, e quando a morte ocorre no lugar onde habita a lógica médica, o hospital, por isso, seu discurso gira em torno de pacientes que morrem de velhice ou de doenças que escaparam as possibilidades de cura. Ao construir esse corpo de conhecimento

específico, parece validar a tese de que as pessoas morrem sempre de morte natural, afinal, são raras as produções sobre mortes pelas chamadas causas externas (mortes que não são nem por doença, nem por velhice, como em decorrência da violência, trânsito, acidentes de trabalho). Somente recentemente o tema da violência passou a ser problematizado dentro da área da saúde, principalmente pelo SUS⁵, mas sua produção teórica ainda é escassa em comparação a outras abordagens que trabalham alicerçadas na ideia de morte natural. Em outras palavras, a Psicologia, predominantemente, contribuiu para naturalizar e universalizar uma imagem hegemônica, compartilhada pela maioria das pessoas: a imagem de que morte é associada ao processo natural de envelhecimento, ou seja, quando pensamos em morrer nessa sociedade, pensamos em morrer de velhice.

⁵ Essa demanda gerou, recentemente, a criação da primeira especialização para gestores e trabalhadores do SUS, realizada pela Fiocruz-RJ, sobre os impactos da violência na saúde, nos moldes de educação a distância. Ela iniciará no segundo semestre de 2016.

CAPÍTULO II

Era só mais um Silva que a estrela não brilha
Ele era funkeiro, mas era pai de família.
Rap do Silva – Mc Bob Rum (1995).

A partir do levantamento bibliográfico realizado no capítulo um, é possível fazer algumas inferências em relação ao tema da morte.

A primeira inferência sobre a bibliografia é que, quando se tematiza a morte, duas perguntas parecem traçar o caminho da problematização: como se morre e quem morre. No Rio de Janeiro, cidade onde esse escrito se desenvolve – embora sua realidade não pretenda se esgotar nesses limites geográficos – essas duas perguntas estão, prioritariamente, submetidas à outra: onde, ou seja, onde se mora, na cidade do Rio de Janeiro, exerce um alto grau de influência sobre quem e como morre.

A segunda inferência é que existe um discurso hegemônico das imagens, afetos e suposições que são feitas em relação à morte, principalmente na área da saúde, que inclui boa amplitude do campo Psi. A morte parece ser pensada, na grande maioria das vezes, a partir de processos que se estendem no tempo, seja sobre os cuidados paliativos dos pacientes moribundos para aqueles que encontram essa situação iminente, que se aglutinam ou sob o crivo da Tanatologia, seja no envelhecimento natural para aqueles que pretendem controlá-la, sob o signo dos discursos em prol da vida. Ambos são alimentados por um tipo de ciência que trabalha em consonância com os ditames do capital.

Alguns pensadores que se diferenciam dessa linha, como José Rodrigues e Philippe Ariès, que se tornaram referências nessa tese, utilizam uma perspectiva histórica – debruçando-se sobre os rituais fúnebres, sobre a maneira como se dá o *post mortem* e as reverberações nas relações do morto – para compreender a atitude contemporânea. A estes, somam-se Norbert Elias, Edgar Morin e o próprio Michael Foucault – que, embora não fosse um estudioso da morte, como pensador da subjetividade não pode abster-se de refletir sobre o tema – que adotam uma perspectiva crítica concebendo essa experiência como produto da maneira como somos geridos pelo capitalismo. Essas vozes, no entanto, ainda que preciosas, não fazem parte do discurso hegemônico sobre morte.

Um grande silêncio recai onde a morte aparece como súbita, consequência da violência, seja por acidente ou assassinato: falamos sobre a morte quando temos uma extensão de tempo sobre a qual podemos intervir. Isso naturaliza uma imagem

compartilhada – forjada pela ciência e disseminada pela mídia – da morte associada ao processo natural de envelhecimento, ou seja, na maioria das vezes quando pensamos em morrer na nossa cultura, pensamos em morrer de velhice. A construção dessa ideia como natural e universal é um ponto de sustentação essencial para uma ‘moral da boa forma’ (SIBÍLIA, 2010) que traça um projeto de consumo para que o corpo permaneça sempre jovem e belo, mesmo que isso se dê a custa de sacrifícios, ou seja, a morte por velhice passou a ser nosso mais precioso objeto de consumo, embora, paradoxalmente, a degradação da velhice nos cause cada vez mais asco.

Essas duas inferências, a universalização da ideia de morte por velhice e a relevância de onde se vive e morre, se tomadas como realidade, nos fornece os pilares de sustentação para pensarmos a morte como dispositivo político. Ou seja, é exatamente nessa diferença, nesta distância, nesse espaço cinza e mudo que existe entre essas duas inferências que se situa o ponto de intersecção para as próximas ideias. Esse capítulo se dedica a percorrer esse dispositivo, traçando uma cartografia, que indica que a falta de espaço para pensarmos nossa própria morte e o fato de que quando pensamos ela aparece como natural e súbita não é um acaso, mas uma estratégia politicamente construída para viabilizar o próprio sistema de gestão de vidas do capitalismo e despotencializar possíveis estratégias de ruptura e resistência na nossa sociedade.

Antes de lançarmos as sementes desse pensamento é preciso preparar a terra. Vamos percorrer então, dois conceitos fundamentais para seguirmos a nossa colheita: a invenção da morte natural e o conceito de biopolítica.

2.1 A curta história da ‘morte natural’

O que vimos até esse momento, na história das diversas sociedades apresentadas no primeiro capítulo, é que a morte era pública, coletiva, social e constituída como resultado de uma vontade adversa. Seguindo os passos de José Rodrigues (2006), empreenderemos na compreensão de como a ideia de morte natural foi forjada no cerne dos planos de poder e dominação da sociedade industrial.

Segundo Rodrigues (2006) nos regimes de Estado sob o exercício da soberania, existe uma relação íntima entre morte e poder, que não se reduz à simples questão do exercício da violência ou do controle dos meios de exercê-la, embora também as contenha. A possibilidade de levar o dominado à morte é um instrumento de exercício de poder apenas na medida em que o dominado reconheça nesta vida alguma coisa preferível

à morte; reconhecimento esse que, como vimos, não é absolutamente universal: “todo poder, para se exercer, exige que seus súditos apresentem simultaneamente um certo temor e uma certa intrepidez em relação a morte” (RODRIGUES, 2006, p. 97). Como temerosos da morte, eles preferem a vida; sendo destemidos porém, arriscam a vida por seu soberano, como soldados, tornando ambos os lados necessários, o medo e a coragem. “O medo absoluto da morte não interessa ao poder, na medida em que decreta a paralisia de seus soldados. Este pavor extremo só pode existir sob uma condição: que os soldados possam ser substituídos por máquinas, que o poder possa abrir mão de que sejam soldados” (RODRIGUES, 2006, p. 244). Quando, porém, o poder desenvolve outros meios para se exercer, ou seja, quando “os recursos tecnológicos lhe permitem abrir mão de que os indivíduos sejam soldados, o poder passa a incutir em seus súditos o medo extremo da morte e obrigá-los a ver na vida o valor supremo: ela passa a ser preferível a tudo, qualquer que seja sua qualidade e dignidade” (RODRIGUES, 2006, p. 97).

Uma importante mudança de regime de verdades se dá ao correr de vários séculos e se consolida na sociedade industrial: ao paradigma que concedia a Deus e à Igreja às verdades sobre o universo, se seguiu o modelo científico, que submete os regimes de verdade ao que é verificável pela ciência e seus métodos. “Até o advento da ciência moderna, a percepção da incapacidade humana se expressava na linguagem da religião. A vontade de Deus, a boa ou má sorte, governavam os destinos humanos [...] a partir do século XVI esta concepção passa a ser crescentemente inaceitável” (RODRIGUES, 2006, p. 137). A separação entre corpo e alma, assim como entre os assuntos naturais e os assuntos da fé se consolida e o homem passa a ser visto não mais como uma criatura de Deus, mas como um ser biológico, decifrável pelo método científico que, dessa forma, passa a fazer do homem seu objeto: “a ciência que insere o homem na natureza, dota-o ao mesmo tempo da capacidade de manipulá-la” (RODRIGUES, 2006, p. 137).

Rodrigues (2006) refere que, aos poucos, a doença adquire um caráter exterior, de inimigo estrangeiro, e o interesse do médico se desloca do doente para a doença, que passa a ser o foco do então recém-inventado método científico. Para Foucault (2011), nesta época, “para conhecer a verdade do fato patológico, o médico deve abstrair o doente [...] Paradoxalmente, o paciente é apenas um fato exterior em relação àquilo que sofre; a leitura médica só deve tomá-lo em consideração para colocá-lo entre parênteses” (FOUCAULT, 2011, p. 07). Uma vez que o homem é colocado na ordem natural do mundo e das coisas, é preciso também colocar a morte.

“É preciso transmutar a morte: transformá-la urgentemente em algo natural, porque é a natureza que os homens sabem agora poder controlar. O conceito de morte natural aparece agora como a colocação de um problema, como a montagem de uma extraordinária equação cujo desenvolvimento se prolongará até os nossos dias [...] para imortalizar o homem a ciência o introduz no domínio da natureza, isto é, coloca-o dentro das fronteiras do que é mortal. Mas esse território é também aquele que o homem pode modificar através da ciência. A concepção da morte natural que encontramos no início da Idade Moderna pressupõe a capacidade humana de intervenção sobre as leis da natureza e o desenvolvimento do ambicioso projeto de supremacia sobre elas” (RODRIGUES, 2006, p. 138).

Estranho paradoxo que cria a morte natural, mas ao mesmo tempo, ao colocá-la como exterior ao homem, atribui a este uma imortalidade ideal, ou como denomina Rodrigues (2006) uma a-mortalidade teórica, pois se é válido uma iniciativa no sentido de controlar a morte é porque se espera que, levada ao extremo, ele tenha sucesso, ou seja, que todos os fatores exteriores ao homem que o levam à morte possam ser controlados: “o pavor de perder a salvação eterna progressivamente se deixou substituir pela esperança de viver mais, de poder postergar a morte, de ser surpreendido por uma descoberta científica capaz de a cancelar” (RODRIGUES, 2006, p. 169). Pelo menos esse parece ser o desejo dos cientistas e das classes emergentes que passam a investir nesse empreendimento.

“Nasce assim o mito da imortalidade, ou melhor, em sua versão moderna da ‘a-mortalidade’ do homem. Este mito tem suas raízes nos movimentos do século XVIII que separam a alma do corpo e que promovem o corpo a objeto da ciência, a coisa da natureza, mortal, mas sobre o qual se poderia agir desde que o poder de interferir se intensificasse e se desenvolvesse. O poder se intensificou e se desenvolveu até o ponto de postular implicitamente que os organismos humanos são imortais por natureza e que a única coisa que impede a concretização prática dessa imortalidade é não ser o poder ainda suficientemente forte” (RODRIGUES, 2006, p. 168).

Foucault (2011) acredita que a morte do velho, a chamada morte natural, ocupa lugar privilegiado na invenção da clínica para a medicina, “a morte lenta e natural do velho retoma, em sentido inverso, o desenvolvimento da vida na criança, no embrião e talvez mesmo na planta” (FOUCAULT, 2011, p. 158). Ele esclarece que foi Marie François Xavier Bichat, considerado o pai da patologia moderna que, no século XVIII, através do então novo estudo dos cadáveres, libertou a medicina do medo da morte, e a posicionou nos rumos da conceitualização que ela apresenta hoje.

“Vista da morte, a doença tem uma terra, uma pátria, um lugar subterrâneo mas sólido, em que se formam seus parentescos e suas conseqüências; os valores locais definem suas formas. A partir do cadáver, paradoxalmente, se percebe a doença viver. Uma vida que não é mais a das velhas simpatias, nem a das leis combinatórias das complicações, mas que tem suas figuras e suas leis próprias” (FOUCAULT, 2011, p. 163)

Para Foucault, ao naturalizar a morte, o homem a coloca em outro nível epistemológico, onde a vida, doença e morte se conectam no âmago do próprio homem, e o conceito de degeneração passa a adquirir importância.

“A morte é aquilo contra que, em seu exercício cotidiano, a vida vem se chocar; nela o ser vivo naturalmente se dissolve: e a doença perde seu velho estatuto de acidente para entrar na dimensão interior, constante e móvel da relação da vida com a morte. Não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adocece” (FOUCAULT, 2011, p. 171).

Essa nova concepção de morte irá redimensionar o lugar da medicina na vida dos sujeitos. Segundo Rodrigues (2006), a medicalização da morte e o conceito de morte natural estão estreitamente associados à emergência ao poder de uma nova classe.

“Ao mesmo tempo, a noção de morte natural é coerente com o espírito das classes que então emergem: ela é um protesto contra a brevidade da vida, porque, se a morte não deriva mais do arbítrio das forças do além, mas de causas a que os homens estão submetidos como partes da natureza, ela deriva, por conseguinte, de causas que os homens podem, senão abolir, ao menos controlar (eliminando a morte violenta, a morte precoce, a morte casual). Assim a morte natural transforma-se rapidamente em uma aspiração e logo em um direito tácito das classes dominantes e emergentes, que passam a cultivar o ideal de morte natural, isto é, acompanhada medicamente, sem sofrimento e que acontece em idade avançada” (RODRIGUES, 2006, p. 138).

Para o autor, quatro mitos foram forjados no corpo social pela sociedade industrial: o da extrema riqueza, o da extrema capacidade produtiva da civilização moderna, o do progresso e, por último, o mito da vida, isto é, o pensamento de que se pode produzir vida graças à capacidade técnica. O mito do controle sobre a morte seria, então, um dos pilares da sociedade industrial e pós-industrial e a transformação da morte em tabu, bem como a invenção da morte natural, necessidades para a continuidade do exercício dessa forma de poder.

Quando a morte era a vontade de Deus, protestar contra a decisão divina era um sacrilégio: “agora a morte se divide em duas: de um lado uma morte considerada normal, natural, porque afinal de contas (por enquanto) tudo deve terminar; de outro, uma morte outra – anormal, indigna, inaceitável – que se pode atribuir a causa externa não natural” (RODRIGUES, 2006, p. 138). O autor acredita que “seria muita ingênuo supor que a desigualdade dos homens diante da vida não se traduzisse em desigualdade diante da morte” (RODRIGUES, 2006, p. 90). Aos dominados da sociedade industrial, ou seja, os operários e os pobres – entre outros – está reservada, é claro, essa segunda morte, a morte não natural.

A ideia da a morte natural, porém, ainda que reservada aos dominadores, ou seja, aos mais abastados que possuem os meios de consumi-la, quando olhada mais de perto não é nada apaziguadora.

“Essa ideia de morte natural não é a aceitação da morte como fazendo parte da ordem natural das coisas. Pelo contrário, é a transformação dela em algo remoto, em coisa removível, abolível, esquecível. É o outro lado de uma vida concebida como valor, como mercadoria, como propriedade que se deve conservar e trocar pelo melhor preço [...], como propriedade que se pode consumir (no trabalho, por exemplo), mas não se pode consumir, vivendo-a integralmente e livrando-se dela quando se tornar insuportável” (RODRIGUES, 2006, p. 193).

Cabe-nos pensar a partir de agora como se dá a atualização desses lugares no contemporâneo, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro.

2.2 A morte como dispositivo político

O conceito de dispositivo é central no pensamento de Foucault. Deleuze (1989), no texto “O que é um dispositivo?”, analisa esse conceito. Para ele, o dispositivo é “antes de mais nada uma meada, um conjunto multilinear composto por linhas diferentes” (DELEUZE, 1989, p. 01). Qualquer linha pode ser quebrada, está sujeita a variações de direção e derivações, traçando processos sempre em desequilíbrio.

Os objetos visíveis, os enunciados formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos em determinada posição, são como que vetores ou tensores. Por isso as três grandes instâncias que Foucault vai sucessivamente distinguir, Saber, Poder e Subjetividade, não possuem contornos definidos de uma vez por todas; são antes cadeias variáveis que se destacam uma das outras [...] Há linhas de sedimentação, mas também há linhas de fissura. Desenredar as linhas de um dispositivo é cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que chamo de trabalho de terreno. É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas; estas não se detêm apenas na concepção de um dispositivo, mas atravessam-no, conduzem-no, do norte ao sul, de oeste a leste, em diagonal (DELEUZE, 1989, p. 01).

Giorgio Agambem (2009), comentando esse conceito de Foucault, descreve dispositivo como um conjunto heterogêneo, lingüístico e não lingüístico, que inclui discursos, instituições, edifícios, leis, proposições filosóficas etc. O dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos. Ele acredita que o dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta, resulta de relações de poder e relações de saber e se inscreve sempre numa relação de poder.

Com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...] uma certa manipulação de relações de força, de

intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados (FOUCAULT apud AGAMBEM, p. 28).

Para Deleuze e Guattari, somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções: “a segmentaridade pertence a todos os extratos que nos compõe. Habitar, circular, trabalhar, brincar: o vivido é segmentarizados” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 83). Somos segmentarizados binariamente a partir das oposições duais – classes sociais, gêneros, idades –, somos segmentarizados circularmente, pelas nossas ocupações espaciais – casa, bairro, cidade, mundo – e há também a segmentaridade linear, ou seja, em linhas onde cada segmento representa uma etapa do processo, expresso também no pertencimento a instituições e grupos (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

Existem segmentaridade duras e flexíveis: sob o modo duro, a segmentaridade vale por si mesma e depende de grandes máquinas de binarização direta, enquanto que se flexíveis, dependem de processos dos mais variadas dimensões. Sob o modo circular, as duras tendem a ser concêntricas, ou seja, “faz coincidir todas as habitações num só centro, o qual não para de se deslocar, mas permanece invariante a seus deslocamentos” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 89). Enfim, sob o modo linear, passa pela ação uma máquina de sobrecodificação que constitui o espaço hegemônico e traça segmentos determinados em sua substância, forma e correlações (DELEUZE; GUATTARI, 1996).

Pensar a morte como dispositivo é, portanto, entender tanto as linhas duras que constituem as práticas discursivas hegemônicas, quanto as flexíveis, que se oferecem para a ruptura dessas práticas mas, principalmente, entender por que esse discurso ganha consistência e operacionalidade no contexto social contemporâneo.

2.3 Gerir corpos, gerir vida, gerir morte...

Nos últimos séculos o corpo passa a entrar nos cálculos do poder, podendo-se afirmar um completo redimensionamento do lugar deste na sociedade (FOUCAULT, 1996). Apesar da vontade de manter o corpo sob controle e de desvendá-lo exaustivamente ser a marca histórica de numerosas culturas, uma poderosa transformação é operada a partir do século XVIII, com o advento do capitalismo.

“Há sempre novas maneiras de conhecer o corpo, assim como possibilidades inéditas de estranhá-lo. Território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e confortar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida... Pesquisar seus segredos é perceber o quão é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade, um corpo é sempre ‘biocultural’, tanto em seu nível genético, quanto em sua expressão oral e gestual” (SANT’ANNA, 2004, p. 02).

O corpo, conseqüentemente, será aqui pensado não como uma massa biológica, desarticulada da história, mas como um lugar permanentemente perpassado pelas relações de saber e poder. O corpo está mergulhado num campo político, onde as relações de poder o investem, marcam, dirigem, se apoiam sobre ele, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias. A tecnologia política do corpo é um saber que é mais que a ciência de seu funcionamento fisiológico e, simultaneamente, um poder que não pretende vencê-lo, mas fazê-lo funcionar de determinada maneira; tecnologia difusa, formulada em discursos contínuos e sistemáticos, que compõe-se de peças ou pedaços em processos de relação entre si. Não é uma propriedade presa a uma instituição ou Estado; é antes uma microfísica, uma estratégia. Para entendê-la é preciso desvendar uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade – suas articulações, seus elementos e sua produção de saber (FOUCAULT, 2006). Esse corpo político seria então “o conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de via de comunicação e de pontos de apoio para relações de poder e saber que investem os corpos humanos e os submetem, fazendo deles objetos de saber” (FOUCAULT, 1996, p. 30).

A partir do final do século XVIII, uma nova organização do poder começou lentamente a se estruturar, marcada pela supressão do espetáculo punitivo, os suplícios, e uma nova economia de forças sobre os corpos. Dentro do modelo de representação, a ideia do crime e a de punição são conectadas, qualificam-se e classificam-se os crimes e os sujeitos, produzindo a partir daí um saber. A punição passa a ser uma técnica de coerção que utiliza os processos de treinamento do corpo deixando traços, sob a forma de hábitos, no comportamento. “Ocupação meticulosa do corpo e do tempo do culpado, enquadramento de seus gestos, suas condutas por um sistema de autoridade e de saber, uma ortopedia concertada que é aplicada aos culpados a fim de corrigi-los individualmente” (FOUCAULT, 1996, p.115).

Os espaços administrativo e político vão sendo pouco a pouco perpassados por esta lógica, impulsionada pela divisão do tempo e da força de trabalho no nascimento da grande indústria: “Enquanto por um lado os estabelecimentos de disciplina se multiplicam, seus mecanismos têm uma certa tendência a se desinstitucionalizar, a sair

das fortalezas fechadas onde funcionavam e circular em estado livre” (FOUCAULT, 1996, p. 186). Essas séries de ordenações vão compondo quadros vivos, que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas, segundo uma técnica de poder e um processo de saber; ou seja, organizando o múltiplo se obtém um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo (FOUCAULT, 1996).

A sociedade disciplinar é, portanto, a que utiliza estes dispositivos funcionais que tornam o exercício do poder mais rápido, mais leve e mais eficaz, porém mais invisível; um jogo sutil de coerções que fabrica indivíduos úteis, moraliza condutas e modela comportamentos, fazendo os corpos entrarem numa máquina e as forças numa economia: “As disciplinas são um conjunto de minúsculas inovações técnicas que permitiram fazer crescer a extensão útil das multiplicidades fazendo diminuir os inconvenientes do poder que, justamente para torná-las úteis, deve regê-las” (FOUCAULT, 1996, p. 193).

“O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente... a disciplina fabrica assim, corpos submissos e exercitados, corpos dóceis... ela dissocia o poder do corpo” (FOUCAULT, 1996, p. 127).

Paralelamente à organização do poder em disciplinas, cresce a preocupação com a população como espécie ou como multidão desorganizada. Surge então, outra gama de tecnologias que tem como foco as populações como conjuntos de seres vivos coexistentes, investindo-os com técnicas e saberes específicos, de planejamento, regulação e prevenção: “Organizar a vida, cultivá-la, protegê-la, garanti-la, multiplicá-la, regulá-la, controlar suas contingências, delimitando as suas possibilidades biológicas ao encaixá-las em um formato pré-estabelecido e definido como normal” (SIBÍLIA, 2010, p. 161).

Michel Foucault cunhou, na década de 1970, o conceito de biopolítica para designar a entrada do corpo e da vida nos cálculos explícitos do poder. Há uma importante inversão de poder na passagem da soberania para a sociedade democrática, que marca a consolidação do modo de vida do capitalismo contemporâneo. Antes, o soberano centralizava o poder, ele decidia quem deixava viver e quem deveria morrer. O biopoder opera

“uma das mais maciças transformações no direito político do século XIX [que] consistiu, não exatamente em substituir, mas em complementar esse velho direito da soberania – fazer morrer e deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer

ou de deixar viver. E depois, este novo direito se instala: direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, 287).

As sociedades industriais criaram e desenvolveram diversos dispositivos visando à modelagem dos corpos e das subjetividades de seus cidadãos. Para Foucault, o capitalismo, que se desenvolve em fins do séc. XVIII e início do séc. XIX, socializa um primeiro objeto, que é o corpo, enquanto força de produção, força de trabalho. A sociedade capitalista não controla os indivíduos apenas pela consciência ou ideologia: seu controle começa no corpo, no somático, no corporal. O corpo é, assim, uma realidade biopolítica (OLIVEIRA, 2007).

Trata de autodisciplinamento, auto-observância, autopolicimento, gestão de si. A internalização da vigilância foi conseguida através de inúmeros dispositivos que visavam à modelagem de corpos e mentes. Corpos dóceis e úteis eram fundamentais para a implantação de uma sociedade industrial vigorosa. Na biopolítica, a vida é absorvida inteiramente nos cálculos do poder. As disciplinas do corpo e as regulações da produção são os dois polos a partir dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (OLIVEIRA, 2007).

Em aula ministrada em janeiro de 1976, Foucault afirma que se vê aparecer uma nova tecnologia de poder, não exclusivamente disciplinar.

“Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está em outra escala, tem outra tecnologia de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes. Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se aplica aos corpos – a vida dos homens, ou ainda, ela se dirige não ao homem corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo, no limite, ao homem espécie” (FOUCAULT, 2000, p. 289).

Essa tecnologia se instala e se dirige para a multiplicidade dos homens, não somente como corpos, mas como uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção, a doença. “Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo de individualização, temos uma segunda tomada de poder... não é uma anátomo-política do corpo humano, mas o que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana” (FOUCAULT, 2000, p. 289).

“O meio aparece como um campo de intervenção em que, em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias – o que acontecia no caso da soberania – em vez de atingi-los como

uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos e de desempenhos requeridos, como na disciplina, vai-se procurar atingir, precisamente, uma população” (FOUCAULT, 2008, p. 28).

O meio passa a ser uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem. O que vai se procurar atingir por esse meio é precisamente o ponto em que uma série de acontecimentos que esses indivíduos, populações e grupos produzem, interfere com acontecimentos de tipo quase natural que se produzem ao redor deles. Surge então a noção de um meio histórico natural como alvo de uma intervenção de poder:

“O soberano não é mais aquele que exerce seu poder sobre um território a partir de uma localização geográfica da sua soberania política, o soberano é algo que se relaciona com a natureza ou antes, com a interferência, a intrincação perpétua de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, uma existência física e moral; o soberano deverá ser aquele que irá exercer seu poder nesse ponto de articulação em que a natureza no sentido dos elementos físicos vem interferir com a natureza no sentido da espécie humana, nesse ponto de articulação onde o meio se torna determinante da natureza... uma técnica política que se dirige ao meio” (FOUCAULT, 2008, p. 30).

Garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem, discipliná-la; normatizar todas as instâncias da vida de forma a controlar o imprevisível, “a biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (OLIVEIRA, 2007, p. 28).

O desenvolvimento do capitalismo tinha como elemento indispensável o biopoder, de forma a garantir uma inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e um ajustamento dos fenômenos da população aos processos econômicos:

“No biopoder não há lado de fora... às antigas instituições disciplinares sucederam-se novos mecanismos de dominação, fruto do desenvolvimento tecnológico. Os mecanismos de poder vão se tornando cada vez mais sutis e eficazes, abarcando a vida em todos os aspectos. Os sistemas fechados foram trocados por sistemas abertos. A lógica mecânica e serial foi substituída por uma lógica digital, ondulatória, flexível, mutante, que desconhece fronteiras. As antigas palavras de ordem são, agora, senhas e cifras: ao homem confinado sucede o homem endividado, condenado à dívida perpétua. A prática de confinamento que caracterizou as sociedades disciplinares não se faz mais necessária em um mundo no qual inexistente lado de fora, em que tudo se encontra submetido às regras do capital” (OLIVEIRA, 2007, p. 28).

Deleuze (1990) chama essa nova tecnologia, que não funciona mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea, de ‘sociedades de controle’. Os confinamentos (escola, prisão, fábrica, hospitais psiquiátricos, etc.) tendem quase a desaparecer em favor da formação permanente de um controle contínuo que se

exerce sobre o sujeito (DELEUZE, 1990). Para Pelbart (2002), vimos instalar-se, nas últimas décadas, um novo modo de relação entre o capital e a subjetividade que pode ser chamado de capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade do espetáculo ou era da biopolítica. Através da ascensão da mídia, da indústria e da propaganda, o capitalismo penetra não só esferas infinitesimais da existência – o até então inviolável enclave do Inconsciente; ele as põe a trabalhar, as explora e amplia, produzindo uma plasticidade objetiva que ao mesmo tempo lhe escapa por todos os lados, obrigando o próprio controle a nomadizar-se (PELBART, 2002).

Para Deleuze (1990), a cada sociedade pode-se fazer corresponder um tipo de máquina: as máquinas simples ou dinâmicas para as sociedades de soberania, as máquinas energéticas para as disciplinas, as cibernéticas para as sociedades de controle. Mas as máquinas não são a explicação da sociedade; é preciso analisar os agenciamentos coletivos dos quais elas são apenas uma parte. Também não é útil se perguntar qual regime é mais duro, ou mais tolerável: em cada um deles se enfrentam liberações e sujeições; o importante talvez seja criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle (DELEUZE, 1990).

“Mais do que processos de subjetivação, poderia se falar de novos tipos de acontecimentos: acontecimentos que não se explicam pelos estados de coisas que o suscitam, ou nos quais eles tornam a cair. Eles se elevam por um instante, e é este momento que é importante, é a oportunidade que é preciso agarrar... Acreditar no mundo é o que mais nos falta: nós perdemos completamente o mundo, nos desapossamos dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo que de superfície e volume reduzido... É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo” (DELEUZE, 1990, p. 10).

O novo capitalismo em rede enaltece as conexões, a movência, a fluidez, produz novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias, mas sobretudo uma nova angústia: a do desligamento. Se antes a pertinência às redes de sentido e de existência, aos modos de vida e aos territórios subjetivos dependia de critérios intrínsecos tais como tradições, direitos de passagem, relações de comunidade e de trabalho, religião, sexo, cada vez mais esse acesso é mediado por pedágios comerciais, impagáveis para uma grande maioria (PELBART, 2002).

“Um tal *biopoder* não visa barrar a vida, mas se encarrega dela, intensifica-a, otimiza-a. Daí também nossa extrema dificuldade em resistir, já mal sabemos onde está o poder e onde estamos nós, o que ele nos dita e o que dele queremos, nós próprios nos encarregamos de administrar nosso controle, e o próprio desejo se vê inteiramente capturado nessa dinâmica anônima. Nunca o poder

chegou tão longe e tão fundo no cerne da subjetividade e da própria vida” (PELBART, 2008, p.01)

Hoje, no Brasil, essa configuração de poder só é possível se pensada dentro do regime econômico neoliberal, que é viabilizado no contexto da democracia representativa. Na prática, essa autointitulada democracia representa os interesses de uma pequena parcela da população, aquela que tem os recursos necessários para financiar as campanhas e depois cobra tais investimentos com parcerias comerciais. Rauter (2011) considera as particularidades do Brasil na entrada para esse sistema:

“Quando nos propomos a analisar o fim do estado de bem estar num país como o Brasil, que hoje integra o chamado “grupo dos emergentes”, temos inicialmente que considerar que jamais tivemos um tal estado com todas as suas características, como por exemplo uma escolarização em massa da população, ou um sistema público de saúde efetivo. Preferimos chamar de estado previdenciário o que tivemos, e que foi criado no período Vargas, caracterizado por conquistas trabalhistas referidas hoje como “custo Brasil” por aqueles que querem terminar de vez com qualquer garantia para os trabalhadores, como direito a férias, décimo terceiro, aposentadoria” (RAUTER, 2011, p. 01).

Para Chomsky, o neoliberalismo é o paradigma econômico e político que define o nosso tempo: “ele consiste em um conjunto de políticas e processos que permitem a um número relativamente pequeno de interesses particulares controlar a maior parte possível da vida social com o objetivo de maximizar seus benefícios individuais” (CHOMSKY, 2002, p. 03).

É necessária uma realidade biopolítica para circular e viabilizar interesses individuais: “A propriedade privada implica um espaço sobrecodificado e esquadrihado pelo cadastro. Não só cada linha tem seus segmentos, como os segmentos de uma correspondem aos segmentos de outra” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 89). Assim, o regime salarial fará sentido dentro dos registros monetários, ou o regime de produção fará sentido dentro de regimes de bens consumíveis. Cada linha que atravessa e adquire consistência dentro de determinado modo de subjetivação é extensão de uma produção que, tanto maior, também mais invisível.

“As consequências econômicas dessas políticas têm sido as mesmas em todos os lugares e são exatamente as que se poderia esperar: um enorme crescimento da desigualdade econômica e social, um aumento marcante da pobreza absoluta entre as nações e povos mais atrasados do mundo, um meio ambiente global catastrófico, uma economia global instável e uma bonança sem precedente para os ricos. Diante desses fatos, os defensores da ordem neoliberal nos garantem que a prosperidade chegará inevitavelmente até as camadas mais amplas da população – desde que ninguém se interponha à política neoliberal que exacerba todos esses problemas!” (CHOMSKY, 2002, p. 03).

Para Pelbart, citando Walter Benjamin, é preciso entender que a morte está intimamente ligada ao sistema de produção capitalista: “a produção desenfreada de mercadorias, de ‘novidades’, sempre prestes a se transformarem em sucata, não é só uma corrida para a morte, mas inscreve a morte e o vazio nas próprias coisas” (PELBART, 1995, p. 52). A morte estaria disseminada nas coisas como seu verme constitutivo, esfumando a própria diferença entre vida e morte. Em tempos de velocidade e hipercomunicação, em que o próprio tempo é abolido em favor de uma instantaneidade contínua, mas sem espessura, a sociedade, de uma maneira astuciosa, “atribui-se uma imortalidade terrena, abolindo o tempo e sua dimensão estrangeira, construindo uma eternidade sem tempo, sem dimensões temporais, conjurando a potência do estranhamento do tempo” (PELBART, 1995, p. 51). Estranha fórmula que, por um lado, investe na morte das coisas para a produção do novo através do consumo, por outro, imortaliza o presente negando a pluridimensionalidade e o estrangeirismo do tempo.

Aqui reside um dos principais focos desse trabalho: considerando a contemporaneidade como uma realidade biopolítica, propomos traçar uma cartografia das práticas discursivas sobre a morte, pensando-as como um dispositivo e seus agenciamentos. Nessa nomadização do poder, os pontos de controle não podem mais ser procurados em instituições que ditam ordens, mas em ideias naturais e universais que, devidamente enraizada em afetos no inconsciente da população, circulam como se fossem ideias próprias, pensadas individual e singularmente.

A ideia de morte como evento natural, consequência de envelhecimento ou doença, é uma dessas práticas discursivas universalizadas. Ela coexiste porém, com uma outra realidade: estamos falando de um sistema que produz pobreza numa dimensão muito maior que produz riqueza, e produz morte numa dimensão muito maior do que promove a vida. Eis aqui uma importante função desse dispositivo: ele naturaliza a ideia de morte morrida, enquanto a experiência cotidiana afirma a todo momento a morte matada.

2.4 Como? Morte matada e morte morrida.

Conforme já dito, Rodrigues (2006) situa duas mortes na constituição da sociedade industrial: a morte dos dominadores é aquela que foi chamada de morte natural, e a dos dominados é causada por circunstâncias externas, que atinge sujeitos que não possuem meios de a evitar. No Brasil, as morte por causas internas e a por causas externas

adquiriram, no senso comum, a denominação de ‘morte matada’ e ‘morte morrida’ que, embora citadas por alguns autores pertencem à coletividade, à cultura popular, uma daquelas coisas que poderíamos chamar de domínio público ou senso comum.

“Morrer de ‘morte morrida’ significa que não é necessário procurar um culpado e que o indivíduo chegou ao termo de sua existência biológica por razões ligadas ao próprio funcionamento do organismo, sem que uma doença particular possa ser localizada [...] morrer de ‘velhice’ talvez seja a mais típica ocorrência da morte morrida [...] No outro extremo encontramos a morte matada, categoria que inclui todos os eventos de morte para os quais se poderia apontar um responsável: morte por acidente, assassinato, suicídio... [...] Para um brasileiro o sistema de classificação da morte evento é fundamental. Diante da notícia de que alguém morreu, ele perguntará imediatamente, sem grandes reflexões “de que?” (RODRIGUES, 2006, p. 26).

A importância da maneira de morrer na cultura brasileira pode ser indicada pelo sucesso de um personagem comediante, chamado Nelson da Capitanga. No quadro de humor, o matuto sempre recebia uma pergunta sobre alguém, notícias de algum parente, vizinho ou amigo, ao qual respondia com o jargão: “– Morreu!”. O interlocutor então, lhe perguntava: “– como?” e ele seguia com uma longa história que sempre apontava um enredo porém, beirando o absurdo, acabava por contar outro destino, mas sempre prendendo a atenção do espectador, com pistas falsas e rodeios, para revelar, somente ao final, a causa da morte.

Lembro de maneira muito clara como, por ocasião da morte de Roberto Marinho, 98 anos e Oscar Niemeyer, 104 anos, muitas pessoas perguntaram: “morreu de quê?”, como se fizesse alguma diferença, nessa altura da vida, a razão específica da morte, ou seja, a causa médica do óbito. Essa necessidade de estabelecer um motivo claro, associada à popularidade desse personagem, que durante anos fez parte de um dos maiores programas de humor da televisão – a saber, a “Escolinha do Professor Raimundo” – e que se instalou na memória popular de maneira indelével, é indicativa da importância que a maneira como transcorre a morte tem para o brasileiro. O que cabe destacar, nesse momento, em relação a essa maneira é que, diante da morte morrida, não se procuram culpados: é um evento natural.

Para Elias, cada sociedade possui uma representação hegemônica de morte, que está ligada ao momento histórico e aos principais acontecimentos que atravessam o cotidiano dessa população.

“As pessoas na nossa sociedade visualizam a morte de maneira bem específica. Quando tentam imaginar o processo provavelmente pensam primeiro numa morte pacífica na cama, resultado de doença ou do enfraquecimento causado pela velhice. Esse retrato da morte que dá ênfase ao caráter natural do processo aparece como normal, ao passo que a morte violenta, particularmente pelas

mãos de outra pessoa, aparece como excepcional e criminosa. O fato de que essa segurança física contra a violência dos outros não seja tão grande em sociedades como a nossa não é tão claramente percebido” (ELIAS, 2001, p. 57).

O autor acredita que, a partir de uma organização específica da nossa sociedade onde os dirigentes permitem o uso de violência apenas a grupos específicos controlados por eles, a morte mais imaginada na nossa sociedade é a morte morrida. Em tempos de guerra, porém, essa economia de forças é comumente invertida:

“[quando] a expectativa de morte em confronto sangrento com outros está constantemente presente, a expectativa de morrer pacificamente na cama é excepcional [...] Afora os números bastante elevados de acidentes e homicídios, conflitos grupais que tendem a violência aumentam nos nossos dias, conflitos cujos participantes acreditam que só podem ser resolvidos pela morte de seus inimigos e pelo sacrifício dos membros do próprio grupo, e que são em geral planejados, mesmo em tempos de paz, como lutas violentas entre a vida e a morte” (ELIAS, 2001, p. 59).

A importância das causas de morte, entretanto, segundo Rodrigues (2006), não é aleatória, mas obedece a uma lógica ordenada pelas relações de poder que organizam os sistemas sociais e tem como função exercer formas de dominação. O autor refere que, ao mesmo tempo em que os veículos de informação exaltam-se na descrição de desastres – como colisões, quedas de pontes e viadutos, terremotos – para nos conscientizar, e nos exorcizar, da morte catastrófica de algumas dezenas de pessoas, que são logo esquecidas, eles se pronunciam, entretanto, moderadamente acerca das milhares ou milhões de pessoas que cotidianamente morrem em consequência das guerras, das epidemias e das fomes.

Na realidade, para nossa cultura, os primeiros aparecem como mais inquietantes e ameaçadores, porque se produzem fora do nosso universo de controle e de certa forma além das fronteiras da estrutura social. Eles colocam em risco e desafiam os sistemas de classificação por meio dos quais nós apreendemos o mundo e organizamos as relações sociais. Tais eventos catastróficos denunciam a precariedade da condição humana tal qual nossa cultura a concebe. Por outro lado, fome, guerra... entre outras infelicidades humanas são um modo particular de operação da estrutura social e, consensualmente ou não, um produto da vontade humana cujas consequências são perfeitamente previsíveis” (RODRIGUES, 2006, p. 86).

Uma reflexão mais intensa pode confundir esses limites tão bem postulados entre morte matada e morte morrida. Morrer de doença é morte morrida, mas morrer de sarampo por falta de vacinação, morrer de disenteria por falta de saneamento, morrer de desnutrição por falta de assistência, poderia ser morte matada? Pode até parecer que os números são pouco significativos nos dias de hoje, mas não são: a cada ano entre 3,5 a 5

milhões de crianças com menos de cinco anos morrem de desnutrição nos países subdesenvolvidos, segundo a organização Médicos sem Fronteiras⁶.

Essa reflexão fica ainda mais espinhosa se pensarmos em doenças como Síndrome Metabólica, que é um transtorno complexo representado por um conjunto de fatores de risco cardiovasculares usualmente relacionados à deposição central de gordura, obesidade, diabetes, triglicerídeos e pressão arterial elevados. Os índices que chegam de 12,4% a 28,5% em homens e de 10,7% a 40,5% em mulheres, dependendo do país e da região. A cada década, atinge populações mais jovens, sendo comum encontrar hoje em crianças e adolescentes. A obesidade infantil cresceu de 5% para 12% nas idades de 2 a 5 anos, de 4% para 17% em crianças entre 6 a 11 anos, e de 6,1% para 17,6% entre os adolescentes até 19 anos. Mais de 30% das crianças norte-americanas entre 2 e 19 anos tem IMC acima do saudável (RADOMINSKI, 2014). O tratamento também é complexo, pois envolve além de medicação, uma mudança de hábitos em relação à alimentação e exercício físico. Considerando que o aumento da incidência da Síndrome Metabólica está extremamente relacionado com o processo de industrialização e aos preços altos de uma alimentação saudável, podemos considerá-la morte matada ou morte morrida?

E os acidentes de carro? Os atropelamentos? Os acidentes de trabalho? Os suicídios? As mortes por falta de atendimento adequado nos hospitais? Seriam morte matada ou morte morrida? Não é difícil supor que a diferença entre morte matada e morte morrida ocorre na confluência de dois indicadores. O primeiro, como propõe Rodrigues, indica a existência de um culpado para a situação, uma causa externa. O segundo, que se pode pensar a partir das mortes por negligência do Estado, é de que na morte morrida os processos se estendem no tempo, enquanto que na morte matada os processos são súbitos e inesperados. As mortes por falta de atendimentos nos hospitais, ou falta de vacinação, ou ainda políticas de combate à fome e políticas de promoção do saneamento, por exemplo, poderiam ser consideradas como processos de morte matada porque há um culpado, o Estado, mas o fato do processo se estender no tempo dá a impressão de morte natural.

Somente a morte súbita, por causas externas, inesperada e inevitável nos remete a morte matada. Essas mortes, que escapem ao discurso hegemônico da morte natural como acessível ao homem contemporâneo, também são capturadas por este discurso, porém,

⁶ Disponível em: <http://www.msf.org.br/>

mediante uma formulação diferente. O que importa, nesse caso, é reafirmar o controle sobre a vida e a possibilidade de prevenção através do consumo.

“A ideia de acidente coloca como exterior ao sistema a sua própria fraqueza [...] A noção de acidente, ao invés de mostrá-lo como algo interior, intrínseco, endógeno ao sistema, define-o como uma interferência exterior que mais sistema pode eliminar. Por isso ela torna possível e até reclama medidas repressivas, corretivas, preventivas, disciplinadoras sejam tomadas para banir os acidentes e para punir aqueles que, por negligência, permitiram que o acidente acontecesse. A teoria do acidente é, pois, uma forma a mais de banimento da morte, de ocultação dela e de postulação da imortalidade” (RODRIGUES, 2006, p. 200).

A esse respeito comenta Rauter que, na dita modernidade, o chamado “inimigo” nem sempre é tão fácil de identificar: “ele está em toda parte e em nenhum lugar” (RAUTER, 2006, p.03). Nos campos nazistas, por exemplo, uma rede burocrática foi criada para executar seis milhões de judeus, relata a autora, citando Zygmunt Bauman. Os tentáculos capitalistas se especializaram em criar redes onde a divisão de funções oculta os fins praticados.

“Certas medidas econômicas que hoje são tomadas pelos governos que seguem à risca a cartilha neoliberal costumam resultar na morte de muitas crianças, conduzir à indigência populações inteiras... Quantos não terá matado a lei de responsabilidade fiscal, que é usada como justificativa para cortes em despesas de na área de saúde, educação e políticas sociais, tão necessárias para a sobrevivência, em especial dos setores mais pobres da população?! E quem é o assassino que se encontra atrás dessas políticas neoliberais? Localizá-lo não é uma tarefa fácil. Encarcerá-lo seria impossível e mesmo que possível, inútil. Porque esse tipo de “criminalidade”, de comportamento destrutivo de lesa humanidade se organiza em rede, numa rede muito complexa, burocrática. E na burocracia, quem é o responsável?” (RAUTER, 2006, p.03).

Não cabe aqui lançar-se numa busca contra os culpados, isso atenderia à mesma lógica punitiva praticada em massa por essa sociedade. Estamos apenas problematizando como os conceitos de morte matada e morte morrida, quando analisado detalhadamente, indicam as influências econômicas e sociais em sua constituição.

Observemos as causas de mortes mais comuns no mundo, para entendermos essa naturalidade atribuída à morte morrida. Diante desses dados, a morte decorrente de doenças ocupa, disparado, a maneira mais comum experimentada pela sociedade contemporânea.

Principais causas de morte no mundo ⁷		
2000		2011
1	Cardiopatia isquêmica	Cardiopatia isquêmica
2	Infarto	Infarto
3	Pneumonia	Pneumonia
4	Doença pulmonar obstrutiva crônica	Doença pulmonar obstrutiva crônica
5	Diarreia	Diarreia
6	HIV/AIDS	HIV/AIDS
7	Nascimento prematuro	Cânceres na traqueia, brônquios e pulmões
8	Tuberculose	Diabetes
9	Cânceres na traqueia, brônquios e pulmões	Acidentes de trânsito / na estrada
10	Diabetes	Nascimento prematuro

No Brasil, no entanto, os números são bem diferentes: há um destaque bem maior às mortes provocadas por causas externas, como homicídios e acidentes, que ocupam o terceiro lugar, podendo chegar ao segundo em estados do nordeste do país.

Principais causas de morte no Brasil – 2007 ⁸		
1	Doenças do aparelho circulatório	32,2%
2	Neoplasias (tumores)	16,7%
3	Causas externas	14,5%
4	Doenças do aparelho respiratório	11,1%
5	Doenças endócrinas nutricionais e metabólicas	6,1%
6	Doenças do aparelho digestivo	5,7%
7	Doenças infecciosas e parasitárias	5,3%
8	Doenças do aparelho urinário	2,1%
9	Doenças do sistema nervoso	1,9%
10	Malformações congênitas	1,1%

Pensando nas chamadas causas externas, que aqui nomeamos de morte matada, podemos ver claramente a tendência maior que atinge algumas populações específicas. No Brasil, e principalmente na cidade do Rio de Janeiro, essas populações são facilmente delimitáveis: são jovens, negros, com poucos anos de escolaridades e que vivem em regiões de extrema pobreza, as periferias ou favelas.

Devido às particularidades da segurança pública no Rio de Janeiro, as regiões em que essa população reside são caracterizadas pelo alto índice de violência, seja dos traficantes, seja dos grupos denominados de milícias urbanas, seja da própria polícia que instala um estado de terror e “esculacha” a todos os moradores. Apesar da ênfase da mídia

⁷<http://veja.abril.com.br/noticia/saude/oms-doencas-cardiovasculares-ainda-sao-a-principal-cao-de-morte-no-mundo>. Fonte: OMS

⁸ <http://portaldocoracao.uol.com.br/cardiologia-preventiva/conheca-as-principais-causas-de-morte-no-brasil>. Fonte: relatório Saúde Brasil-IBGE -2007

nos processos de pacificação, elas pouco mudaram essas relações cotidianamente na vida dos moradores. Ainda que o fizessem, incidem sobre uma porcentagem muito pequena da população – cerca de 30 num universo entre 1000 e 1500 favelas – e acrescentam outros dados a essa delicada equação que ainda não cabe aqui analisar.

Nessas regiões tiroteios são comuns, indivíduos andam com armamento pesado pela rua e há execuções públicas que lembram os suplícios dos tempos da soberania, sobretudo de informantes, os chamados X9 (queima de pessoas vivas, estupros coletivos e espancamentos), além de outro tratamento aos cadáveres das vítimas (futebol de cabeça, corpos expostos em postes)⁹. Os corpos mortos expostos não são incomuns depois de noites de conflito, nem há qualquer pressa do poder público de retirá-los das vistas dos moradores, podendo até se supor certa banalização do cadáver que, em alguns momentos compõe a paisagem local, como narra a música: “tá lá o corpo estendido no chão” (BOSCO, 1998).

Waiselfisz (2015B) aponta que segundo o Censo de 2010 havia 35,6 milhões de crianças com menos de 12 anos de idade e 24,0 milhões de adolescentes entre 12 e 18 anos: 18,7% e 12,6%, respectivamente, do total de 190,8 milhões de habitantes. Enquanto que, nas últimas três décadas, as causas naturais de mortalidade de crianças e adolescentes apresentaram um acentuado declínio (explicada pelos avanços na cobertura educacional e do sistema de saúde, do saneamento básico e da melhoria das condições de vida da população), as causas externas vêm crescendo (WAISELFISZ, 2015B).

Em 2013, foram registradas 75.893 mortes de crianças e adolescentes por qualquer causa, seja natural ou seja externa. Desse total, 10.520 foram homicídios, o que equivale a 13,9% do total. A segunda causa, em ordem de importância, foram os acidentes de transporte, que ceifaram a vida de 5.262 dessas crianças e adolescentes: mais 6,9%. O número de crianças e adolescentes vítimas de homicídio, em 2013 (10.520), é muito próximo do número total, considerando todas as idades, de óbitos pelo HIV. Em 2013, um total de 4.592 jovens de 17 anos de idade morreram, praticamente a metade (48,2%) foi por homicídio, ou seja, 2.215 homicídios. Em 2012, foram 1.956 homicídios no total da população jovem (WAISELFISZ, 2015A).

Ainda segundo Waiselfisz (2015B), a posição do Brasil no contexto internacional é um bom indicador da gravidade do problema. Suas taxas de homicídio de crianças e adolescentes, levam o país a ocupar a 3ª posição entre os 85 países do mundo analisados,

⁹ Esses acontecimentos foram relatados durante vários anos de trabalho em Ongs que atuam em favelas da cidade do Rio de Janeiro.

contrastando dramaticamente com nações que não registram nenhum homicídio na faixa de 15 a 19 anos de idade, como Dinamarca, Escócia, Eslovênia, Suíça e outros. Nossa taxa, de 54,9 por 100 mil jovens de 15 a 19 anos de idade, resulta 275 vezes maior do que a de países como Áustria, Japão, Reino Unido ou Bélgica (WAISELFISZ, 2015B).

Vera Malaguti (2003) coloca que, para entender o processo de criminalização a que a juventude pobre do Rio de Janeiro e do Brasil vem sendo submetida em nossa história recente, deve-se perceber que as lutas de representações são tão importantes quanto às lutas econômicas. Ela estudou o processo de criminalização por drogas da juventude carioca entre 1968 e 1988 e acredita que, na transição do autoritarismo da ditadura para a abertura democrática, houve uma passagem do “inimigo interno” do terrorista para o traficante:

“o estereótipo do bandido vai-se consumando na figura de um jovem negro, funkeiro, morador de favela, próximo do tráfico de drogas, vestido com tênis, boné, cordões, portador de algum sinal de orgulho ou de poder e nenhum sinal de resignação ao desolador cenário de miséria e fome que o circunda” (MALAGUTI, 2003, p. 36).

Criminalizar a juventude pobre constitui, então, um potente instrumento de opressão, porque garante sua posição subalterna no mercado de trabalho e sua crescente exclusão, disciplinando-os, pondo-os em guetos e, quando necessário, destruindo-os. Nessa perspectiva, uma política de combate às drogas é antes de tudo uma política de controle da população pobre.

Embora os números atuais sejam aterrorizantes, o extermínio de jovens negros e pobres não é novidade nos morros cariocas, como narra Chico Buarque de Holanda, em 1982, na música que traduz em poesia a dor de um pai que perde o filho, um trombadinha – assassinado provavelmente por um grupo de extermínio.

Chega estampado, manchete, retrato,
com venda nos olhos, legenda e as iniciais
Eu não entendo essa gente, seu moço, fazendo alvoroço demais
O guri no mato, acho que tá rindo, acho que tá lindo de papo pro ar
Desde o começo, eu não disse, seu moço, ele disse que chegava lá
Olha aí, olha aí. Olha aí, ai o meu guri, olha aí. Olha aí, é o meu guri.

Hoje, os grupos que praticam essa forma de extermínio sob o pretexto de segurança da população são conhecidos como milícia. A influência das milícias ganhou espaço na mídia através do filme “Tropa de Elite II” que conta a história de sua consolidação na cidade do Rio de Janeiro. São grupos paramilitares, que atuam com a conivência do Estado, composto em sua maioria por policiais, ex-policiais e bombeiros, que atuam em comunidades urbanas de baixa renda, como conjuntos habitacionais

e favelas, sob a alegação de combater o narcotráfico, mantendo-se com recursos financeiros provenientes de venda de proteção, transporte ilegal, televisão a cabo clandestina, botijões de gás e de loteamentos invadidos.

A pena de morte, embora não exista formalmente no país, não deixa de se colocar no cotidiano, conforme afirma Rauter, “a pena de morte [...] na prática já existe, de forma oficiosa mas eficaz, de forma *‘preventiva’*, já que mata-se *‘criminosos virtuais’*: os que podem ser encaixados no estereótipo de criminoso com o qual trabalham nossas polícias: o preto, o pobre, o morador de áreas atualmente denominadas *de risco*” (RAUTER, 2006, p. 02).

Rauter coloca que da mesma maneira que, para Hannah Arendt, o nazismo inventou o judeu, também é possível pensar que, analogamente, “a política criminal brasileira vem criando as facções criminosas” (RAUTER, 2006, p. 06). Assim,

“a ideia da existência do *‘crime organizado’* ganha dessa maneira contribuições de uma psicologia social carcerária, materializando, através desse discurso, a existência de poderosas organizações criminosas capazes inclusive de modelar comportamentos. Se o crime é organizado a esse ponto então estaria justificada, para esse discurso, a repressão igualmente organizada e metódica através do sistema penal” (RAUTER, 2006, p. 06).

Dados divulgados pelo próprio governo demonstram que a mestiçagem racial não democratizou, de maneira alguma, as relações entre as “raças”. Isso simplesmente porque a riqueza do nosso país não foi “miscigenada”. Nos últimos dez anos, os homicídios praticados contra jovens brancos diminuíram 33%, enquanto entre os jovens negros cresceu 23,4%. Os negros que representam 52% da população brasileira aparecem como 67% dos moradores das favelas. O número de 41.127 negros mortos, em 2012, e 14.928 brancos é um retrato cruel das diferenças raciais no Brasil e apenas apontam o estado emocional subjacente que vive cada pessoa e cada família negra brasileira. (NEVES, 2014)

Embora trabalhem tanto quanto os brancos, os negros recebem salários muito menores. Conforme a Síntese de Indicadores Sociais 2012, publicada pelo IBGE, enquanto um branco recebe em média 3,5 salários mínimos mensais, uma simples mudança no tom da pele derruba esse rendimento para 2,2 salários no estado, o que representa uma diferença de 59% (NEVES, 2014).

Aguiar (2001) coloca que, mesmo o número de suicídio em negros é maior do que em brancos. O autor apoia-se nas ideias de Durkheim para entender o suicídio como um problema do social, do coletivo e nunca do indivíduo psicologizado: “por detrás dessa

realidade de desespero e morte existe muito mais do que um simples desinteresse pela vida. A nosso parecer, existe um desgosto pela situação de racismo a que as populações negras são submetidas no cotidiano” (AGUIAR, 2011, p. 02). E complementa

“Queremos com essas abordagens salientar que aquilo que está visível na sociedade, na verdade, é expressão de algo interior à mesma. Ou seja: é fruto das relações sociais. Não existe nada solto, e individual, mas sim como manifestação dos contextos mais diversos possíveis. Não há um suicídio aleatório, mas sim impulsionado por alguma realidade mais abrangente e necessitada de uma tomada de postura que reverta a situação social de dor e de morte.” (AGUIAR, 2011, p. 09).

Waiselfisz (2015B) adverte para o crescimento do número de suicídios entre crianças, adolescentes e jovens, nas últimas décadas no Brasil. Em 2003, a taxa de suicídio na faixa de 9 a 19 anos era de 1,9 em 100 mil; em 2013, a média elevou-se para 2,1. Em um estudo que leva em consideração o período de 1980 a 2010, Waiselfisz (2013) analisa o crescimento dos números de morte por arma de fogo na população.

“Entre os jovens, o crescimento da mortalidade por armas de fogo foi mais intenso ainda. Se no conjunto da população os números cresceram 346,5% ao longo do período, entre os jovens esse crescimento foi de 414,0%. Também os homicídios jovens cresceram de forma mais acelerada: na população como um todo foi de 502,8%, mas entre os jovens o aumento foi de 591,5%” (WAISELFISZ, 2013, p. 12).

Na cidade do Rio de Janeiro, uma parte significativa desses homicídios ocorre pelas mãos do Estado, em confronto com a força policial e são chamados de “auto de resistência”. Após cinco anos de queda, em 2014 esses números voltaram a crescer. No período de janeiro a junho de 2014 foram 285 homicídios, 42% a mais que no mesmo período do ano anterior. Se levarmos em consideração o país como um todo, os números são ainda mais impressionantes.

“Entre 2000 e 2012, cinco pessoas morreram no Brasil, por dia, em situações de confronto com as polícias Civil e Militar. Apenas em 2012, 1.890 brasileiros morreram nessas condições. Os dados fazem parte de um estudo do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, feito em 2013. Nos Estados Unidos, em 2012, foram registradas 410 mortes semelhantes, segundo dados do Criminal Justice Information Services Division do FBI (Federal Bureau of Investigation), disponibilizados na publicação do fórum. O estudo conclui que a taxa de letalidade da ação policial no Brasil é maior do que a de países como o México, a Venezuela e a África do Sul”¹⁰.

Durante muitos anos, as mortes em confronto policial não resultavam em qualquer tipo de investigação, chegando ao absurdo de serem premiadas em dinheiro por alguns governos. A naturalização da morte em confronto policial também é observável no

¹⁰ <http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/04/e-a-morte-decretada-pelo-gatilho-do-revolver-diz-mae>.

discurso da população, que pode acompanhar no convívio com moradores de comunidades pobres em projetos de que participei.

Existe a morte do trabalhador e a morte do traficante. Quando um trabalhador ou uma criança morre, vítima de confronto direto ou de bala perdida, há uma revolta entre os moradores, fazem-se passeatas, mobilizações, estampam-se camisetas e até queimam-se ônibus. Já a morte do traficante não suscita grandes mobilizações, há algo de niilista na maneira como todos aceitam a morte de “quem ganha a vida no crime” (sic), é como se ele tivesse “procurado essa vida” (sic), como se fosse justo, pois “todo mundo sabe que essa vida acaba em morte ou cadeia” (sic). A morte matada do criminoso suscita a mesma reação que a morte morrida: não há culpados, ou melhor, a culpa é da própria vítima. Essas falas denotam a existência de ideias relacionadas ao paradigma da meritocracia incutidas no cotidiano da população – na micropolítica dos afetos – que atribuem uma espécie de conquista ao direito de se morrer de morte morrida. Mais do que uma imagem naturalizada, tornou-se um desejo coletivo, um objeto de consumo tão desejado quanto um boné ou tênis de marca, morar na Zona Sul e ter um carro potente, por fazer parte da insígnia identitária do homem bem sucedido: morrer de velhice virou um sonho de consumo acessível a poucos!

O termo ‘auto de resistência’ foi abolido da lei brasileira, mas as mortes em confronto com a polícia continuam. Por pressão popular, nos últimos anos, algumas mortes em condições suspeitas passaram a ser investigadas com a utilização, inclusive, da perícia forense. O aumento do número de investigações se reflete na quantidade de policiais expulsos no Estado do Rio de Janeiro: desde o início do atual governo em 2007, 1.764 policiais militares foram expulsos da corporação, até o final de 2015. É um indicativo do início do processo de desnaturalização da violência praticada pelo Estado, porém, cabe apontar que os casos investigados e punidos são isolados, constituindo um pequeno número nesse universo.

Defender a mesma punição para os policiais que se dá à população pobre é ignorar as condições históricas que constituem os modos de subjetivação do policial, incluindo nisso aqueles modos derivados da luta pela sua própria sobrevivência e, portanto, não o faremos. A polícia brasileira é uma das que mais mata no mundo, mas é também uma das que mais morre: o número de policiais mortos subiu de 6 em 2013 para 10 em 2014¹¹, mas apenas no primeiro semestre de 2016 já somavam 51 mortes, sendo que 28 estavam

¹¹ <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,rio-sobe-o-numero-de-mortos-em-confronto-com-a-policia,1539875>

de folga, foram mortos simplesmente por serem reconhecidos como policiais¹². A questão não está então, em seguir na lógica punitiva, mas questionar por quê policiais negros, pobres e moradores de periferia matam negros, pobres e moradores de periferia. As linhas de forças que estrangulam esses corpos de policiais e moradores, ultrapassam em muito os limites da corporação.

Para Rauter, o papel da mídia é essencial na formação de uma súplica popular pelo endurecimento do sistema penal, “o clima gerado no país, de clamor pelo encarceramento de bandidos e por prisões mais duras, tem como efeito que se incrementem ações policiais que quando não resultam em mortes, geram mais e mais encarcerados” (RAUTER, 2006, p. 07). No entanto “a verdade é que a ‘solução penal’ não trouxe até o momento nenhum benefício para a humanidade. Ela inclusive falha em produzir até mesmo aquele efeito de intimidação, de desencorajamento pelo temor, que alguns defensores da prisão vêm na adoção de penas rigorosas” (RAUTER, 2006, p. 04).

Apesar de não diminuir a criminalidade, a população carcerária no país só aumenta, fazendo o Brasil atingir a colocação de quarta maior do mundo em junho de 2014, com 607.700 presos, ficando atrás apenas dos Estados Unidos, Rússia e Tailândia.¹³ Desses, aproximadamente 40% se encontram em situação irregular, esperando julgamento para além dos prazos legais, com mandados vencidos ou penas já cumpridas. Rauter completa

“temos que bradar, repito, em alto e bom som, pelo fim do encarceramento, proclamando a ineficácia do sistema penal para resolver qualquer problema que pretenda solucionar. Temos que perder o pudor em proclamar essa utopia ativa para que ela possa se inserir no atual contexto brasileiro, para que se possa escutar algo além de palavras de ordem que defendem a solução penal e o extermínio! Temos, como brasileiros, que abordar a questão da criminalidade tendo em conta nossa realidade específica, e não importar, também neste campo, soluções que não nos servem, gestadas para atender interesses dos países hegemônicos. Temos que saber distinguir o que seria uma criminalidade internacional organizada daqueles jovens que tentam sobreviver participando do comércio varejista de drogas nos bairros pobres. Estabelecer distinções – esta pode ser a palavra de ordem para uma política criminal brasileira!” (RAUTER, 2006, p. 08).

Atrás do combate às drogas se escondem estratégias genocidas dirigidas contra os mais pobres, estratégias de encarceramento e produção de estereótipos que se constituem num imenso aparato de controle social e de reprodução de um sistema social caracterizado por profundas desigualdades. A própria legislação penal antidrogas pode ser considerada

¹²<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-06/sobe-para-51-o-numero-de-policiais-militares-mortos-no-rio-desde-o-inicio-do>

¹³ <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/06/1465527-brasil-passa-a-russia-e-tem-a-terceira-maior-populacao-carceraria-do-mundo.shtml>

como legislação penal de exceção, tal o seu potencial letal e criminalizador de amplas parcelas da população pobre. Estabelecer as necessárias distinções é contribuir para a busca de outras soluções para a aflitiva desigualdade social brasileira, pois não perceberemos que atrás da demanda pela solução penal de conflitos sociais se escondem estratégias que reeditam, em tempos atuais, o extermínio daqueles que hoje não têm lugar no capitalismo mundial integrado (RAUTER, 2006).

Em concordância com Rauter, muitos autores questionam se vivemos num regime de genocídio de uma parcela da população. Para Gomes (2014), “o estado brasileiro é genocida, e isso se faz por ação e por omissão” (p. 01). Morrison (apud Gomes) em seu livro *Criminología, civilización y nuevo orden mundial*, não apenas reivindica uma nova criminologia, de natureza *global*, como sustenta a necessidade de um novo conceito de genocídio (tendo estudado no livro incontáveis massacres humanos, desde 1885).

“De minha parte acredito que o melhor caminho epistemológico seria reconhecer como genocídio todos os massacres massivos contra qualquer agrupamento humano por razões de *raça* (assassinatos massivos dos afrodescendentes, por exemplo), *cor* (massacre dos jovens negros e pardos pobres), *etnia* (massacre dos índios), *religião*, *sexo* (massacre dos homossexuais), *origem, socioeconômicas* (massacre dos pobres), *machistas* (massacre das mulheres em razão do gênero) etc. Zaffaroni (na apresentação do livro citado, p. XV e ss.) sublinha que deveríamos (pelo menos) prestar mais atenção e tentar estancar os massacres (genocidas) provocados pelo Estado.” (GOMES, 2014, p.01)

Neste exato momento um número incalculável e desmedido de pessoas morre em guerras. No continente africano há inúmeros conflitos, mas destaca-se a guerra no Congo, onde sites ligados a Direitos Humanos calculam um genocídio de mais de seis milhões de pessoas, ou seja, 45 mil mortes por mês, porém, não existem números oficiais. Guerras em nome de religiões ainda são travadas, no Iraque e na Síria, e o Estado Islâmico tem elevado a intolerância a um nível inimaginável há 13 anos, quando o Iraque foi invadido pelos Estados Unidos, que reduziram a pó, literalmente, Síria e Líbia. Esses conflitos estampam os jornais mais por produzirem um grande e incômodo número de refugiados que se evadem para a Europa, que por sua desgraça em si. A Europa, por sua vez, está sendo atingida por uma onda de ataques terroristas, e países que desfrutavam de níveis de conforto estáveis desde o pós-guerra, como Alemanha, França e Bélgica se viram obrigados a conviver com o medo cotidiano de ataques terroristas. Ao mesmo tempo, uma epidemia do vírus ebola e sarampo – que tem como força propulsora a falta de saneamento básico – dizima povoados inteiros no continente africano e serve como justificativa a políticas de restrição de circulação e isolamento forçado da população. Paralelo a esses

conflitos, outras centenas ou até milhares guerras de menores dimensões ocorrem no mundo, como as guerras tribais e civis em alguns países do continente africano e asiático. Mulheres são dizimadas no mundo todo quando lutam pela igualdade de direitos, principalmente em países muçulmanos e indianos. Além de um sem fim de conflitos locais, pequenas guerras urbanas – pequenas quando consideramos somente cada unidade, mas imensas se considerarmos o conjunto delas – como as que acontecem nas favelas cariocas e nas grandes (mas também nas médias e pequenas) cidades de todo o ocidente, na disputa pelo território das ruas para fortalecer o poder do tráfico de drogas. Nunca se matou e morreu tanto como nos nossos dias.

O capitalismo é um sistema que produz guerras conforme os interesses dos mais fortes, produz morte para vender armas e trabalha acima de qualquer legalidade, conforme ilustrado no filme “Lord of War”, de 2005 – lançado no Brasil com o nome de “O senhor das armas” – escrito, produzido e dirigido por Andrew Niccol, co-produzido e estrelado por Nicolas Cage. No filme, Cage desempenha o papel de um traficante de armas ilegais, com semelhanças com o revendedor pós-soviético Viktor Bout, que se envolve em sistemas de corrupção para viabilizar sua atividade lucrativa, que fomenta genocídios no continente africano. O filme foi oficialmente aprovado pelo grupo de direitos humanos Anistia Internacional para destacar o tráfico como instrumento comercial da indústria internacional de armas.

O que queremos colocar aqui é que esta divisão entre morte matada e morte morrida, que parece tão ingênua e natural ao camponês brasileiro, encontra uma operacionalidade no sistema capitalista. Não se deve procurar culpados pela morte morrida mas, na maioria das vezes, ela está relacionada à negligência do Estado. Enquanto formamos a imagem de morte morrida como a esperada, a natural, aquela que constitui o discurso hegemônico, não conseguimos enxergar como a morte matada é o destino de determinadas populações, sempre de acordo com interesses econômicos de determinados grupos. Para Rodrigues (2006), quando esse sistema econômico exalta a vida como valor supremo, “não se trata originalmente da valorização de cada vida, mas de uma política de implementação de um sistema que se serve da vida como energia e que se preocupa com sua distribuição estatística muito mais do que com sua significação” (RODRIGUES, 2006, p. 203).

A morte morrida se naturaliza como um objeto de consumo desejado, alvo de investimento, enquanto que morte matada, no Brasil, se tornou um instrumento de controle da população, respaldado pela imagem disseminada de morte morrida como

sendo acessível a todos que se esforçarem por conseguir consumi-la. Uma decorrência evidente deste conceito é a ideia de que cada um recebe por aquilo que investe, ou seja, disfarçado por uma base pretensamente biológica, ele legitima o princípio de meritocracia associada ao empreendedorismo, que atribuem à responsabilidade individual do próprio sujeito pelo resultado de sucessos ou fracassos, isentando as desigualdades sociais de serem afirmadas como principais causas de risco à vida dos cidadãos.

2.5 Quem? Morte individual e vida coletiva

A segunda linha que percorre a problematização da morte diz respeito a quem morre. Uma realidade biopolítica, marcada por um conjunto de valores, de regras invisíveis prescreve o grau de importância que devemos atribuir a cada morte que acontece ao nosso redor. É possível pensar a morte de duas maneiras, conforme nos aponta Rodrigues: “Uma coisa é encarar a morte como algo inscrito necessariamente no destino dos homens em geral, enquanto membros da classe dos seres vivos. Outra coisa é pensar a realidade de cada morte individual” (RODRIGUES, 2006, p. 17). A morte como dado, como número, a que atinge o ser humano como espécie é sempre uma realidade distante, conceito quase abstrato. Já a morte do irmão, do amigo, do pai ou do vizinho é algo que nos atinge diretamente. O que pode ser trabalhado aqui é essa fronteira entre aquilo que é próximo e aquilo que é distante, ou seja, quais os balizadores que separam e hierarquizam essas linhas de afetação.

“A efervescência ritual provocada por uma morte varia de acordo com a importância social do defunto [...] A morte, sob o ângulo humano, não é apenas a destruição de um estado físico e biológico. Ela é também a de um ser em relação, de um ser que interage. O vazio da morte é sentido primeiro como um vazio interacional. Não atinge somente os próximos, mas a globalidade do social em seu princípio mesmo, a imagem da sociedade impressa sobre uma corporeidade cuja ação – dançar, andar, rir, chorar, falar... – não faz mais que tornar expressa.” (RODRIGUES, 2006, p. 20).

Para Rodrigues (2006), se consideramos a sociedade como um sistema interligado, cada morte deveria, de alguma maneira, importar.

“Se a sociedade é um sistema de comunicação, o desaparecimento de um componente da sua organização põe em crise todo o sistema. A morte de um indivíduo não é um evento isolado, mas representa tantos eventos quantas relações o indivíduo morto mantivesse: amizades, inimizades, paternidade, filiação, aliança, propriedade... todas essas relações, que constituem o tecido social, correm o risco de se romper, ou se rompem efetivamente. Por isso, o desaparecimento do indivíduo põe em marcha uma hiperintensificação das relações sociais. Desdobra diante dos indivíduos e dos grupos um jogo de espelhos que se interrefletem e se reduplicam, de modo a encerrar no seio da

comunidade a autoidentidade própria do grupo, produzindo, pelo reforçamento da solidariedade dos que ficaram, a superação do vácuo deixado pelos que partiram” (RODRIGUES, 2006, p. 75).

Desde os povos primitivos, toda sociedade atribui níveis de importância diferentes aos seus mortos. É possível então, pensar a hierarquização desses níveis de importância como analisador das relações dessa mesma sociedade, posto que a morte constitui-se como um momento único de composição entre o coletivo e o individual: “Evidenciam-se na morte, nos ritos e práticas funerários, ao mesmo tempo o seu caráter de extrema individualidade e sua constituição social: ela traça um confim último entre a subjetividade do eu e do outro” (RODRIGUES, 2006, p. 21). Entre muitos autores, Rodrigues e Morin destacam a morte como um momento de consciência de si, momento que traça um limite entre o homem e a espécie: o homem morre, mas a espécie sobrevive. É na morte que o indivíduo se encontra mais apartado do grupo social: “é com a consciência de si que aparece um enrijecimento da individualidade, capaz de enfrentar a tirania da espécie. E o movimento de dissolução do indivíduo na espécie, o indivíduo agora consciente de si, chamará morte: a perda de sua individualidade” (RODRIGUES, 2006, p. 19).

No contemporâneo marcado pelo individualismo, à medida que a morte vai se tornando um evento menos social, o círculo de pessoas cujo falecimento nos toca vai ficando cada vez mais estreito, cada vez mais restrito. Mas nem sempre foi assim: “a morte de cada um era um acontecimento público que comovia, nos dois sentidos da palavra, etimológico e derivado, toda a sociedade: não era apenas um indivíduo que desaparecia, mas a sociedade que era atingida e que era preciso cicatrizar” (ARIÈS, 1977, p. 309).

Apartar a morte da sociedade não seria uma tarefa fácil, se a ela não fosse extremamente relacionada a maneira como o homem vive. Elias cria uma figura de linguagem, que ele chamou de *Homo Clausus* (neologismo derivado de enclausurado), para ilustrar que uma forma predominante de como se vive e se morre faz parte de uma mesma construção social que alimenta e é alimentada pelo individualismo: “a ênfase especial assumida no período moderno pela ideia de que se morre em isolamento equivale à ênfase, nesse período, do sentimento de que se vive só” (ELIAS, 2001, p. 70).

O autor acentua que a natureza especial da morte e sua experiência nas sociedades industriais não podem ser devidamente compreendidas sem o grande impulso da individualização estabelecido desde o Renascimento que, mesmo após muitas variações, permanece ainda hoje. O caminho percorrido por este movimento agudo que leva à

individualização apresentou várias etapas. Nas fases iniciais, o sentido estava posto na ideia da vida sociável e morte solitária, pois se podia viver em alegria com os outros, porém o momento da morte deveria ser solitário. Elias assinala que uma pessoa, ao perceber a aproximação de sua morte e perdendo o sentido para os outros, vive a experiência de estar verdadeiramente sozinho (ELIAS, 2001). Desta forma, indivíduos assim atingidos, involuntariamente, ocultam seus sentimentos em relação aos outros, vivendo uma peculiar de forma de solidão frente à morte (BARREIRA, 2011).

Também pode significar o fato de que mesmo vivendo no meio de outras, alguns sujeitos encontram extrema dificuldade de conectar-se socialmente, como é o caso dos mendigos e bêbados deitados nas calçadas e ignorados pelos transeuntes. A forma extrema de solidão, destacada pelo sociólogo alemão, diz respeito à condição como os judeus eram levados para as câmaras de gás nos campos nazistas - reunidos ao acaso, homens, mulheres, crianças e velhos, todos nus, rumo à morte, desconhecidos entre si, sozinhos no meio de muitos (BARREIRA, 2011).

Num primeiro olhar, pode parecer que sociedades com menos indivíduos, ou seja, tribos pequenas, sentem mais a perda de seus membros por ficarem mais expostos aos inimigos e a Natureza, como ressalta Ariès (1977):

“se a comunidade temia a passagem da morte e sentia assim a necessidade de se recompor, não era apenas porque a perda de um dos seus membros a enfraquecesse, era também porque a morte, a de um indivíduo ou aquela, repetida, de uma epidemia, abria uma brecha no sistema de proteção contra a Natureza e sua selvageria” (Ariès, 1977, p. 361).

A natureza, entretanto não foi quem mais suscitou defesas do homem; na verdade, é o próprio homem que se apresenta, mais comumente, como ameaça ao outro homem. A organização da sociedade em grupos, tribos e atualmente Estados tem como principal justificativa defender seus membros da morte.

“Durante milênios essa foi a função central de grupos humanos como tribos e Estados, permanecendo uma função importante até nossos dias. No entanto, entre as maiores ameaças aos humanos figuram os próprios humanos. Em nome do objetivo de se proteger da destruição, grupos de pessoas ameaçam outros de destruição. Desde os primeiros dias, as sociedades formadas por seres humanos exibiam as duas faces de Janus: pacificação para dentro, ameaça para fora” (ELIAS, 2001, p. 10).

No Brasil, recentemente, escutei em uma propaganda política de um partido identificado com os ideais de esquerda e direitos humanos, uma frase que traduz muito bem essa lógica. Fazendo alusão ao lema da nossa bandeira, “Ordem e Progresso”, o candidato enunciava “Ordem para os de baixo, progresso para os de cima”, ou ainda em

outra versão vista no *Facebook*, “Ordem para a senzala, progresso para casa grande”. Esse lema parece traduzir muito bem a função do Estado brasileiro, quando respalda a polícia militarizada e as políticas de criminalização e extermínio da população pobre das periferias urbanas.

2.6 Espetacularização da morte do delinquente

Construímos esse percurso afirmando, até o momento, a falta de condições de visibilidade e dizibilidade da morte no contemporâneo. Há porém, condições em que não somente a transmissão dessas imagens são bemvindas, como estabelecem verdadeiros ícones de audiência. A exibição da morte em larga escala se dá de diversas maneiras, mas parece obedecer a uma exigência: a morte deve ser distante, ou seja, necessita da ilusão de que o fio do tecido social que amarra a quem morre não cruza com o de quem assiste.

Um exemplo desse fenômeno é a multiplicação na internet de vídeos com execuções sumárias nas guerras e conflitos no Oriente Médio, com um número incrível de visualizações, que atendem exatamente a esse requisito, a morte visível, mas em contexto distante.

Na cidade do Rio de Janeiro dois exemplos são memoráveis. O primeiro é o episódio conhecido como “Ônibus 174”. Em 12 de junho de 2000, quando Sandro Barbosa do Nascimento, que era um sobrevivente da chacina da Candelária, sequestra um ônibus da linha 174 no bairro Jardim Botânico, onde se localiza a sede da rede Globo de Televisão, na Zona Sul do Rio de Janeiro. Essa foi a primeira grande cobertura jornalística do gênero no país e originou, dois anos mais tarde, um filme documentário. O desfecho foi trágico. Ao tentar atingir o sequestrador, um policial munido de um fuzil de alto calibre acerta e mata a refém durante a etapa final das negociações. Sandro é preso e embarcado no carro da polícia, mas chegou morto por sufocamento ao destino, apenas uns minutos mais tarde.

O outro episódio, mais recente, se deu em 25 de setembro de 2009. Depois de tentar assaltar uma farmácia do tradicional bairro da Tijuca, que foi frustrado pela chegada da polícia, um dos assaltantes, Sérgio Ferreira Pinto Júnior, de 24 anos, não conseguiu escapar e fez uma refém enquanto segurava uma granada. Equipes de televisão chegam ao local para documentar a cena, que tem como desfecho a execução pública e televisionada do assaltante. Um atirador da polícia aproveita o momento em que a refém se abaixa completamente, mas ainda entre os braços do assaltante, e dispara um tiro de

fuzil na cabeça do criminoso, que morreu instantaneamente. “No final da ação, policiais comemoraram e a população que estava próxima ao cordão de isolamento aplaudiu os agentes” (G1, 26/09/09). O que se assiste, nas imagens repetidas exaustivamente em tom de sucesso, é o boné do criminoso voando quando o tiro provoca a inércia, e seu corpo caindo, desfalecido, instantaneamente morto. A maioria dos que assistem comemoram: “um a menos”, enquanto eu só consigo pensar: “um abate... eles não enxergam nele nada mais que um animal”. Essa foi, de fato, a questão que se colocou a muitos defensores de direitos humanos naquele momento, como podia uma morte ser tão comemorada? Como podia a população não ver o humano naquela pessoa?

Esses casos tomaram grandes dimensões na mídia, sendo mostrados em todos os telejornais, inclusive matinais, mesmo para aqueles que, como eu, não têm nenhuma afinidade com esse tipo de imagem. Mas existem programas diários, onde a violência é não somente exibida, mas é protagonista da exaltação do clamor por punição. Entre esses programas policiais elencamos o tipo Brasil Urgente, exibido no horário da tarde, com altos índices de audiência, que acompanham a rotina do crime, com especial destaque para o assassinato, nas grandes cidades. Uma evidência do estímulo à violência desse tipo de programa, é que ele foi proibido em países que utilizam uma abordagem diferente da guerra às drogas dissipada pelo modelo estadunidense, como o Uruguai.

Magalhães (1986), referindo-se aos filmes de terror com zumbis e vampiros, estabelece uma interessante relação entre esse contexto e a sociedade, gostaríamos de estender essa relação aos programas de televisão com temática policial.

“A morte, não o sexo, é agora o tabu que violamos – a ‘pornografia da morte’ causa-nos excitação. Aquela predileção para terríveis e cruéis espetáculos pode hoje ser satisfeita como nunca. Contudo, voltando do cinema para casa, a ficção se desfaz e retornamos à realidade da morte – a nossa própria ou de um ente querido – que é novamente uma rigorosa proibição” (MAGALHÃES, 1986, p. 10).

Desde a década de 1970, com o lançamento do polêmico livro *A Sociedade do Espetáculo*, de Guy Debord, se tornou impossível pensar os meios de comunicação da mesma maneira que antes. A partir da observação das novas formas de estruturação da sociabilidade, o autor introduz a compreensão da sociedade a partir da noção de espetáculo. Para o autor, o espetáculo não é mais um conjunto de imagens, mas uma relação social entre as pessoas, mediada por imagens. É, pois, ao mesmo tempo resultado e projeto do modo de produção existente: “Espetáculo é afirmação da aparência e

afirmação de toda a vida humana, socialmente falando, como simples aparência” (DEBORD, 1997, p. 16).

Assim, na sociedade contemporânea, as individualidades são consideradas pela necessidade de produção de espetáculo, tal como num teatro. Os espaços sociais constituem-se como cenários dispostos para a exibição dos atores sociais que, por sua vez, põe-se em cena, numa constante exibição, criando um círculo infundável entre a encenação e o espectador.

Não se pode dizer, segundo Debord (1997), que a sociedade se expressa através do espetáculo, mas que “o espetáculo nada mais é do que o *sentido* da prática total de uma formação econômico-social, o seu *emprego de tempo*. É o momento histórico que nos contém” (Ibidem, p. 16).

Ainda segundo o autor, o espetáculo domina os homens vivos quando a economia já os dominou totalmente; ele nada mais é do que a economia desenvolvendo-se por si mesma, reflexo fiel da produção das coisas e a objetivação infiel dos produtores. O espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu “monólogo laudatório”. É o autorretrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência.

“A aparência fetichista de pura objetividade esconde seu caráter de relação entre homens e entre classes: parece que uma segunda natureza domina, com leis fatais, o meio em que vivemos. Mas o espetáculo não é produto necessário do desenvolvimento técnico, visto como *natural*. Ao contrário, a sociedade do espetáculo é a forma que escolhe seu próprio conteúdo técnico. Se o espetáculo, tomado sob o aspecto restrito dos “meios de comunicação de massa”, que são sua manifestação superficial mais esmagadora, dá a impressão de invadir a sociedade como simples instrumentalização, tal instrumentação nada tem de neutra: ela convém ao automovimento total da sociedade... é porque essa comunicação é essencialmente unilateral; sua concentração equivale a acumular nas mãos da administração do sistema os meios que lhe permitem seguir nessa precisa administração” (DEBORD, 1997, p. 21).

Aqui cabe trazer à cena a análise do comentário, realizada por Foucault (2005). Para o autor, o discurso tem ordenadores externos e internos: o comentário seria um dos ordenadores internos. Em todas as sociedades há narrativas que se contam, se repetem e se fazem variar. São fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discurso que se narram conforme circunstâncias bem determinadas e provocam uma espécie de desnivelamento entre “os discursos que se dizem no decorrer dos dias e das trocas e que passou com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de um certo número de atos novos de fala que os retomam, ou seja, para além de sua formulação *são ditos* permanecem ditos e ainda por dizer” (FOUCAULT, 2005, p. 22). Esses textos, que muitas

vezes chamamos comumente de “literários”, estão sempre se deslocando de si, num eterno jogo que instaura, mais que algo de novo no discurso, a própria possibilidade de recolocar o discurso em jogo: “o novo não está mais no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 2005, p. 26).

Não se trata aqui de reduzir a narrativa policiaisca desses programas a um único regulador do discurso, o comentário. Ela é, antes, uma prática (eventualmente uma formação) discursiva que contém muitos dos elementos reguladores relacionados por Foucault em sua obra. Destaco o ordenador comentário porque me parecer deter particular relevância, visto que essa imprensa reedita sempre o seu discurso, multiplica-o ao infinito, elucidando não somente o que os textos-espetáculo da morte dizem – caso em que, paradoxalmente, o comentário seria desnecessário – mas igualmente o que “querem dizer”.

Constrói-se assim um discurso tão estereotipado, que chega a ser motivo de sátira em programas de humor, mas nem por isso menos eficiente em fomentar uma lógica repressiva que beira a lei Taliônica: “olho por olho, dente por dente”. Ao enquadrar o inimigo no ‘outro’, ao atribuir a ele um rosto, uma voz, uma ação e conseqüentemente, uma punição, o espectador experimenta não somente uma sensação de proteção, mas um verdadeiro gozo, como não é difícil comprovar quando se assiste a esse espetáculo em um lugar público e isso acontece principalmente junto àquela parcela da população que é justamente vítima da ação policial.

Esse olhar – ou sua inexistência – para a dor do outro predominante na mídia vem sendo moldado, segundo Sontag (2003), desde o início da captura do mundo por imagens.

“Ser um expectador de calamidades ocorridas em outro país é uma experiência moderna essencial, a dádiva acumulada durante mais de um século e meio graças a esses turistas profissionais e especializados conhecidos pelo nome de jornalistas. Agora, guerras são também imagens e sons na sala de estar. As informações sobre o que se passa longe de casa, chamadas de notícias, sublinham conflito e violência – “Se tem sangue, vira manchete”, reza o antigo lema dos jornais populares e dos plantões jornalísticos de chamadas rápidas na tevê – aos quais se reage com compaixão, ou indignação, ou aprovação, à medida que cada desgraça se apresenta” (SONTAG, 2003, p. 20).

A autora coloca que desde o fim do século XIX se discutia a questão de como reagir ao incessante crescimento do fluxo de ideias sobre as agonias de guerra. Mas, embora as agonias do campo de batalha tivessem se tornado presentes de uma maneira inédita para aqueles que acompanhariam o assunto na imprensa nos distantes anos de 1899, era um óbvio exagero afirmar que as pessoas sabiam o que acontecia “todo o dia em todo o mundo.” E, embora hoje os sofrimentos vividos em guerras distantes, de fato,

tomem de assalto nossos olhos e ouvidos no instante mesmo em que ocorrem, afirmar tal coisa ainda constitui um exagero: “aquilo que em jargão jornalístico se chama mundo, é [...] um lugar muito pequeno, tanto geográfica quanto tematicamente, e o que se julga digno de conhecer a seu respeito deve ser transmitido de forma compacta e enfática” (SONTAG, 2003, p. 20).

“A consciência do sofrimento que se acumula em um elenco seletivo de guerras travadas em terras distantes é algo construído. Sobretudo na forma como as câmeras registram, o sofrimento explode, é compartilhado por muita gente, e depois desaparece da vista. Ao contrário de um relato escrito – que, conforme sua complexidade de pensamento, de referências e de vocabulário, é oferecido a um número maior ou menor de leitores – uma foto só tem uma língua e se destina potencialmente a todos” (SONTAG, 2003, p. 21).

A autora nos relata que as primeiras guerras registradas por fotografias, entre 1914 e 1918, produziram exemplares de autoria quase sempre anônima: “de estilo épico e, frequentemente, retratos das consequências: os cadáveres espalhados ou a paisagem lunar resultante de uma guerra de trincheiras; as vilas francesas arrasadas que a guerra encontrara em seu caminho” (SONTAG, 2003, p. 22). A monitoração fotográfica da guerra tal como a conhecemos teve que esperar mais alguns anos, sobretudo até ocorrerem as mudanças radicais de aprimoramento do equipamento profissional: a invenção de câmeras mais leves, portáteis e de lentes que eram capazes de registrar objetos em movimento: “agora era possível tirar fotos no calor da batalha, e registrar closes bem cuidados das vítimas civis e dos soldados exauridos e enferruscados” (SONTAG, 2003, p. 22).

A Guerra Civil Espanhola (1936-39) foi a primeira guerra testemunhada – ou coberta, conforme o jargão jornalístico – no sentido moderno, ou seja, acompanhada por um corpo de fotógrafos profissionais nas linhas de frente e nas cidades sob o bombardeio, cujo trabalho era imediatamente visto nos jornais e revistas da Espanha e do exterior (SONTAG, 2003). A guerra que os Estados Unidos travaram no Vietnã, a primeira a ser testemunhada dia a dia pelas câmeras de tevê, apresentou à população civil americana a nova ‘*teleintimidade*’ com a morte e a destruição.

“Desde então, batalhas e massacres filmados no momento em que se desenrolam tornam-se um ingrediente rotineiro do fluxo incessante de entretenimento televisivo doméstico. Criar, para determinado conflito, um nicho na consciência de espectadores expostos a dramas de toda parte do mundo demanda uma difusão e redifusão diária de imagens filmadas desse conflito. A compreensão da guerra entre as pessoas que não vivenciaram uma guerra é, agora, sobretudo um produto do impacto dessas imagens.” (SONTAG, 2003, p. 22).

Desde que foi inventada, em 1839, a fotografia flertou com a morte: “como uma imagem produzida por uma câmera é, literlamente, um vestígio de algo trazido para diante da lente, as fotos superavam qualquer pintura como lembrança do passado desaparecido e dos entes queridos que se foram” (SONTAG, 2003, p. 24). Capturar a morte em curso era uma outra questão: o alcance da câmera permaneceu limitado enquanto ela tinha que ser carregada com esforço, montada, fixada. Mas depois que a câmera se emancipou do tripé, tornou-se de fato portátil e foi equipada com telêmetro e com uma modalidade de lentes que permitiam inéditas proezas de observação detalhada a partir de um ponto de vista distante, “a fotografia adquiriu um imediatismo e uma autoridade maiores do que qualquer relato verbal para transmitir os horrores da produção da morte em massa” (SONTAG, 2003, p. 24). O ano de 1945 é um marco do registro fotográfico da morte e da própria história da fotografia, quando ocorreu a abertura dos campos de concentração nazistas para serem registrados pelos fotógrafos Bergen-Belsen, Buchenwald e Dachau, e vistos por todo o mundo (SONTAG, 2003).

Ainda segundo a autora, as fotos tinham a vantagem de unir dois atributos contraditórios. Se, por um lado, tinha suas credenciais de objetividade garantidas, por outro, contudo, sempre tiveram um ponto de vista, embora este nem sempre esteja explícito. A fotografia é

“um registro do real – incontroverso como nenhum relato verbal poderia ser, por mais imparcial que fosse –, uma vez que a máquina fazia o registro. E as fotos davam o testemunho do real – uma vez que alguquem havia estado lá para tirá-las [...] Esse truque ilusionista permite que as fotos sejam um registro objetivo e também um testemunho pessoal, tanto uma cópia ou uma transcrição fiel de um momento da realidade como uma interpretação dessa realidade – um feito a que a literatura aspirou por muito tempo mas que nunca conseguiu alcançar, nesse sentido literal.” (SONTAG, 2003, p. 24).

Ao voarem baixo em termos artísticos, essas fotos são julgadas menos manipuladoras – hoje, todas as imagens de sofrimento amplamente divulgadas estão sob suspeita – e menos aptas a suscitar compaixão ou identificação enganosas. As fotos menos elaboradas não são apenas bem recebidas como portadoras de um tipo especial de autenticidade. Algumas delas podem até rivalizar com as melhores fotos, tão permissivos são os critérios para considerar uma foto memorável e eloquente. (SONTAG, 2003, p. 24).

Suzan Sontag comenta o antigo lema da revista Paris Match, fundada no período pós II Grande Guerra, no ano de 1949: “o peso das palavras, o choque das fotos”, indicando que era a caçada de imagens dramáticas como, muitas vezes, são definidas que

orientava o trabalho fotográfico e que constituía: “uma parte da normalidade de uma cultura em que o choque se tornou estímulo primordial de consumo e uma fonte de valor” (SONTAG, 2003, p. 23).

“Numa cultura radicalmente renovada pela ascendência de valores mercantis, pedir que as imagens abalem, clamem, despertem parece antes um realismo elementar, além de bom senso para os negócios. De que outro modo se pode obter atenção para um produto ou uma obra de arte? De que outro modo deixar uma marca mais funda quando existe uma incessante exposição a um punhado de imagens e revistas muitas vezes? A imagem como choque e a imagem como clichê são dois aspectos da mesma presença. [...] Fotos de atrocidades eram raras em 1936-37: a representação dos horrores da guerra nas fotos que Woolf evoca em *Três Guinés* parecia quase um conhecimento clandestino. A imagem ultrafamiliar, ultracelebrada – de agonia, de ruína – constitui elemento inevitável do nosso conhecimento de guerra mediado pela câmera” (SONTAG, 2003, p. 24).

Percorrer os recortes que a mídia faz da temática da morte para produzir este ponto de vista que aparenta imparcialidade, no Brasil contemporâneo, faz falar muito da organização de poder da nossa sociedade. Os programas de teor policialesco nos dão exemplos de fios que percorrem diversos desses segmentos, evidenciando suas entranhas. Eles constroem esse olhar punitivo, que referenciado na lógica Taliônica sem, no entanto, se questionar e ou promover o questionamento do teor dessa punição, que tem como na fórmula prisão/morte sua única e universal resposta. No sentido simbólico, a prisão guarda íntima semelhança com a morte, uma morte social, sem dúvida, mas também um lugar para onde se envia alguém – tomado como o próprio Mal, é claro – sem se perguntar o que ocorre depois, uma espécie de limbo. No sentido concreto, muitas vezes prisão e morte coincidem, dados os altos índices de mortalidade por doenças, descaso, homicídio ou suicídio.

Para Rauter (2011), devido às particularidades históricas da sociedade brasileira, a prisão nunca deixou de ser totalmente um amontoado de humanos, mais semelhante às masmorras da inquisição do que às prisões descritas por Foucault quando discorre sobre os espaços disciplinares na Europa. A autora relata que, desde o final do século XIX as novas correntes penais positivistas animavam o debate jurídico no Brasil e produziram efeitos concretos sobre as práticas prisionais. Já no código penal de 1940 se evidencia um deslocamento da incidência da punição, que passa do crime para o espaço da subjetividade, sob a forma de proteção contra uma expectativa de periculosidade (RAUTER, 2011).

A autora relata que diversas experiências apontam para o fato de que o cativo produz fenômenos autodestrutivos e de sadismo em animais e em homens. “De um modo

geral, animais enjaulados oscilam entre a apatia e episódios de agressividade exacerbada inclusive com outros animais da mesma espécie.” (RAUTER, 2006, p. 02). Podemos deduzir que os efeitos da prisão sobre a subjetividade humana, principalmente em um ambiente da superlotação carcerária, não serão menos destrutivos consigo e contra o outro. É possível afirmar então, que a prisão produz somente mais violência.

O dispositivo penal não diz respeito apenas ao que se passa dentro da prisão, mas também e, principalmente, ao que se passa no contexto social em que essa prisão emana como solução. Novelas e programas de televisão propagam a ideia de crime vinculado a certas categorias como a de periculosidade ou de psicopatia, vinculando o crime a um mal incurável (RAUTER, 2011).

Invocando o modelo panóptico de Michael Foucault, onde há um centro a partir do qual a série é organizada para observação, Rauter (2011) comenta as diferenças que se evidenciam no capitalismo brasileiro: “é possível que existam no Brasil prisões onde se amontoam indivíduos sem que se saiba ao certo seu número, o que seria certamente um absurdo numa instituição panóptica no sentido estrito do termo” (RAUTER, 2011, p. 02). Aqui também, não há mais um centro do qual emana a observação contínua, qualquer um pode ocupar tal posição.

“Muitos dos processos típicos do capitalismo avançado no que se refere ao controle social não podem mais ser compreendidos se continuarmos acreditando que existe um centro (o estado) de onde emanam técnicas e táticas de submissão dirigidas à base, deixando de lado alguma classe social ou segmento que estaria livre de todo controle. As disciplinas atuam justamente através de redes de produção de “indivíduos úteis e dóceis” dirigidas a todos e não apenas aos mais pobres. Desse modo o capitalismo avançado pode se reproduzir e se fortalecer, não obstante certas condições econômicas que pareçam apontar para o seu fim próximo, presentes na célebre contradição entre o caráter cada vez mais social da produção e a apropriação privada dos lucros” (RAUTER, 2011, p. 04).

Apesar do advento do neoliberalismo reduzir, de maneira significativa a interferência do Estado nos processos de vida, o mesmo não se estendeu às prisões. As disciplinas cedem espaço a novas estratégias de controle, mas esse processo não se dá de modo a substituir um tipo de controle por outro, e sim diversificar as modalidades de controle, recobrando parcelas cada vez maiores do campo social (RAUTER, 2011).

O medo da chamada elite branca é a marca histórica do aparato policial brasileiro, ou seja, a polícia no Brasil é marcada pela orientação de proteger a corte das ameaças representadas pelo grande número de escravos. Mesmo depois da abolição, essa marca persiste e hoje se manifesta na forma de um esquadramento de território, que sempre prioriza ações em bairros habitados pelas camadas populares. O racismo desempenha um

papel fundamental no controle sobre a vida, viabilizando a construção de um estereótipo de criminoso identificável como inimigo, que é naturalizado no discurso pretençamente imparcial do jornalismo e passa agora a ser controlado não mais como indivíduo, mas como população. A mídia ocupa papel estrutural nesse processo, com a difusão do medo da criminalidade, a incitação do consumo e a superexposição da violência, que fica mais explicitada nos programas de conteúdo policiais, mas pode ser assistida em qualquer telejornal.

Conforme já referimos, os meios de comunicação de massa promovem uma espécie de promiscuidade, de pornografia que oferece material de regozijo em relação ao tabu da morte, ao permitir a exposição desta temática em redes de televisão de alta audiência, mas sempre garantindo uma distância, como se só acontecesse o Mal para quem com ele se enamora. Ao recortar a temática porém, promovem não somente esse papel de evitação da morte pelo medo, pelo contrário, se apoiam nesse papel para produzir seu verdadeiro intento, produzir o próprio medo da violência, que acaba por viabilizar a judicialização da sociedade e a instalação de um Estado policial punitivo.

Podemos agora repensar a espetacularização da morte do delinquente na perspectiva da multiplicidade dos modos de subjetivação. Quando se comemora a morte de um delinquente, como ocorre nos programas policiais, ou quando se assistem execuções de pena de morte em países onde ela é legalizada, entende-se que está se matando uma porção da maldade no mundo e é isso que é comemorado. Mas o que morre é só um corpo, uma existência individual que viveu (ou não, ou foi simplesmente acusada de viver) uma experiência de delinquência. A delinquência, ao contrário do que querem os telespectadores, permanece quase intacta, circulante, para se materializar em outros corpos: a fábrica da delinquência não cessa de produzir novas individuações dessa experiência. A morte espetacularizada de um delinquente produz poucos efeitos transformadores no campo político, porque ela dá vazão a afetos de natureza reativa, como a produção de medo e o revanchismo, interessantes à manutenção do sistema.

2.7 Felicidade Urgente

Ariès (1977) coloca que algumas poucas mortes conseguem passar pela muralha do silêncio e se tornam grandes acontecimentos, e cita como exemplo a morte dos homens de Estado. No Brasil, nos últimos anos, as poucas mortes que adquiriram grande visibilidade são de pessoas com outro tipo de status, as chamadas “celebridades”, como

assistimos nas despedidas de Airton Sena e do cantor Leandro, homenageados em massa pela população. Antes de afirmar essas mortes como resistência ao tabu, é preciso, porém, um olhar mais cauteloso, pois elas também podem nos mostrar que algo destoia e evidencia uma discrepância do nosso comportamento cotidiano.

Tomemos como exemplo a despedida de Eduardo Campos, um dos principais candidatos à presidência da república que faleceu em um acidente aéreo, em agosto de 2014. Entre teorias conspiratórias e jogos políticos, muitas brincadeiras sobre o assunto estamparam as redes sociais; alguns condenaram as brincadeiras, outros comemoraram a possibilidade de se brincar com o tema. Um momento, porém, chamou a atenção de todos: quando uma pessoa que comparecia ao funeral tirou uma *selfie* ao lado do defunto. Evocando a música de Frejat que diz que “rir é bom, mas rir de tudo é desespero” (2001), pensamos que é preciso problematizar o lugar que ocupa a dor, mas também o lugar da alegria e da brincadeira na sociedade quando o assunto é morte. Demonstrações que parecem inapropriadas chamam a atenção, mas são apenas menos comuns que o constrangimento geral que demonstramos frente aos sobreviventes enlutados. Essas atitudes evidenciam nossa inabilidade em lidar com os sentimentos, não sabemos mais o que dizer: as palavras automáticas protocolares para essas situações não deixam a boca sem embaraço ou com a sensação de artificialidade. Fica evidente a cada vez que precisamos apresentar nossas condolências – na maioria das vezes porque o decoro obriga – que quando mudamos nossa postura frente a morte, esquecemos de reinventar como nos comportar nessas ocasiões.

A varredura da morte das rodas de conversa fomenta a falta de habilidade e tato em se lidar com o assunto. Para Magalhães (1986), “numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o mínimo possível. Os novos costumes exigem que a morte seja o objeto ausente das conversas educadas” (MAGALHÃES, 1986, p. 11). Essa nova atitude é evidenciada pelo desconforto geral provocado por essas situações:

“A convenção social oferece às pessoas umas poucas expressões estereotipadas ou formas padronizadas de comportamento que podem tornar mais fácil enfrentar as demandas sociais em tais situações. Frases convencionais e rituais ainda estão em uso, porém mais pessoas do que antigamente se sentem constrangidas em usá-las, porque parecem superficiais e gastas. As fórmulas rituais da velha sociedade, que tornavam mais fácil enfrentar situações como essas, soam caducas e pouco sinceras para muitos jovens; novos rituais que reflitam o padrão corrente de sentimentos e comportamentos, que poderiam tornar a tarefa mais fácil, ainda não existem” (ELIAS, 2001, p. 32).

Um dos motivos para a falta de condições de dizibilidade da dor do morrer é que o discurso possível de ser construído nessa sociedade dirigida ao consumo deve carregar em si as cores da enunciação contínua da felicidade. A felicidade não deve ser somente enunciada, mas fotografada, comentada, curtida e compartilhada, pois a medimos pela quantidade de ‘curtidas’ que ela provoca no *Facebook*, ou seja, medimos no outro, na popularidade, nosso sentimento. Nesse contexto, aquilo que provoca dor e silêncio, que é monocromático e indizível, aquilo que provoca vazio e transbordamento simultâneo, não tem vez.

Segundo Freire Filho, até a década de 1920 raramente as palavras felicidade e alegria eram utilizadas pela publicidade; hoje, ao contrário, a ideia de felicidade se sobressai como poderoso *leitmotiv* cultural, destacada “em mensagens publicitárias, pesquisas acadêmicas e projetos políticos, como o alfa e o ômega da existência, a mola propulsora de todas as ações humanas, a obrigação e o direito de cada um de nós... uma ideia fixa tão dominadora a ponto de passar despercebida” (FREIRE FILHO, 2010, p.13).

Não é difícil encontrar hoje inúmeras referências a esse sentimento, a serviço da venda de toda a sorte de produtos, desde o supermercado que é “lugar de gente feliz”¹⁴, passando pelo refrigerante que “abre a felicidade”¹⁵, até a seguradora que afirma que “pessoas seguras são mais felizes”¹⁶, ou cantarolando “*Dont worry, be happy*”¹⁷ ou “*Dont worry about the thing.*”¹⁸

Essa felicidade, no entanto, não é afirmada como cortesia dos deuses ou como esforço coletivo para a transformação de circunstâncias externas, tampouco como recompensa por uma vida virtuosa. Ela se coloca, contemporaneamente, no campo popular e científico, como um projeto individual orientado por uma legião de especialistas (FREIRE FILHO, 2010).

Para Birman (2010), o *Hedonismo*, uma das marcas da modernidade, concede ao *corpo* o lugar de bem supremo. Ele acredita que a emergência do discurso científico também transforma o conceito de felicidade, já que traz a possibilidade de o indivíduo controlar o imprevisível, isto é, acessar uma expectativa de calculabilidade na leitura dos acontecimentos no mundo. A possibilidade do acaso é reduzida e de qualquer proteção

¹⁴ Referência ao comercial dos supermercados Pão de Açúcar, cujo slogan é: “Pão de Açúcar, lugar de gente feliz”.

¹⁵ Referência ao comercial de Coca-Cola, cujo slogan é: “Abra a felicidade”.

¹⁶ Slogan da Catemisa seguradora.

¹⁷ Música “Dont worry, be happy” de Bobby MCFerrin, 1988. Referência ao comercial da Fábrica de carros Suzuki, cujo slogan é: “Don’t worry, be Suzuki”. A música também é Gingle de um comercial das Fraudas Huggies.

¹⁸ Música “Three Little Birds”, de Bob Marley (1977), tema do comercial do Fiat Pálio Adventury.

da providência, instaurando a perspectiva de estratégia na busca dos feitos pelos indivíduos e no engendramento concreto da felicidade (BIRMAN, 2010).

Porém, ainda segundo Birman (2010), foi através do discurso do *Individualismo*, onde a ordem social passou a ser concebida como uma associação de indivíduos, que esse projeto de felicidade se dará como uma estratégia individual.

“o discurso da felicidade, que começou a se disseminar na tradição ocidental desde os anos de 1990, se inscreveu efetivamente no campos desse *ethos*, de forma que cada indivíduo passou a se encontrar desde então lançado na busca desesperada de seus objetivos particulares e sem se inscrever, como elemento e átomo, numa ordem social englobante. Cada indivíduo passou a agir e se representar, com efeito, como uma pequena empresa neoliberal, na busca pela sobrevivência e sem poder mais contar com a proteção de ninguém. Enfim, estaria aqui efetivamente o solo que fundaria o discurso sobre a felicidade na atualidade” (BIRMAN, 2010, p. 37).

A *Sociedade do Espetáculo* (DEBORD, 1997) coloca a performance e a autonomia como condições concretas de promoção de autoestima, formando um eixo onde corpo e ação são os registros possíveis da cena subjetiva, ocupando a posição de constituintes éticos e fundamentos do indivíduo (BIRMAN, 2010).

O desenvolvimento social e urbano de algumas regiões abriu caminho para uma crescente valorização da juventude e, conseqüentemente, a venda de produtos dedicados a alegrar os semblantes e rejuvenescer os corpos, esconjurando os fantasmas da velhice. Para Sant’Anna (2010), a década de 1920 torna essa tendência mais evidente em sua publicidade, trazendo os primeiros anúncios de remédios contra a calvície e impotência sexual. O vínculo entre religião e ciência ainda era estreito e expressões como “um santo remédio” ou “efeito milagroso” não causavam qualquer estranhamento. O aspecto sinistro de seriedade que protagonizava as propagandas vai sendo gradativamente substituído pelo espírito pragmático e esportivo da juventude estadunidense. A partir da década de 1930, proliferam-se as imagens de limpeza, leveza e alegria na propaganda, que passaram a ressaltar os benefícios dos produtos e não mais os malefícios e doenças que ele combate – até a década de 20 não era incomum nos cartazes que anunciam a venda de elixires, uma lista de doenças que percorria de unha encravada a intestino preso, ao lado do desenho de uma figura séria, já velha e doente. Surge o famoso modelo publicitário de “antes e depois”: a ideia de beleza como algo que pode e deve ser conquistado e não mais como um dom natural, lança aqui seus alicerces.

Esse novo paradigma, entretanto, não esconde os velhos da sociedade, mas os reposiciona simbolicamente. Para Rodrigues (2006), a presença do velho é indispensável

em uma sociedade que cultua a morte natural, apesar dos sentimentos negativos que passam a acompanhar a velhice, é necessário que ela seja vista.

“A morte do velho, mesmo que contra ela se lute com todo esforço, é a única morte ‘normal’, a única morte ‘lógica’ porque se situa precisamente no ‘fim’ da vida – a única morte aceitável. A partir dessa localização da morte no fim da vida o não-velho pode viver tranquilo, sem pensar na morte e mesmo viver na esperança de que com o passar dos anos a técnica gerontológica venha a ampliar a vida, esticar seus limites, aboli-los até” (RODRIGUES, 2006, p. 193).

Sant’Anna (2010) relata que no final da década de 1950 são disponibilizados os primeiros antidepressivos e inicia-se a construção do conceito de tristeza como doença. Na década de 1960, para entender e quantificar os crescentes conflitos que começavam a surgir entre os adolescentes às vésperas de entrarem em contato com a contracultura, Morris Rosenberg cria a *self-esteem scale*. A curiosa expressão “autoestima” começava aí sua carreira de sucesso internacional (SANT’ANNA, 2010).

Esse projeto neoliberal de felicidade, ressaltado pelos autores, também pode ser pensado à luz do conceito de biopolítica de Michel Foucault. Esse conceito, como afirmamos anteriormente, designa a entrada dos corpos e da vida nos cálculos de poder. No biopoder não há fora, o poder não está localizado em instituições: os mecanismos de dominação são fruto de desenvolvimento tecnológico e circulam livremente, abarcando todos os aspectos da vida. A lógica mecânica e serial da sociedade disciplinar é substituída por uma lógica digital, ondulatória, flexível e mutante, que desconhece fronteiras. O projeto neoliberal tem perfeita sintonia com o conceito de biopolítica – são duas maneiras olhar e de conceitualizar o mesmo fenômeno, qual seja, a imersão do humano enquanto espécie nas regras do capital onipresente. Nesta linha, o imperativo da felicidade é bem mais do que um projeto pessoal: trata-se de um dos muitos mecanismos de controle do capital sobre os corpos e a vida, de uma tentativa de regrá-los e submetê-los aos interesses do mercado.

Uma das principais diferenças entre a felicidade neoliberal e a felicidade como era concebida até algumas décadas atrás, segundo João Freire Filho (2010), é a sua duração. Nessa nova era, acredita-se que é possível atingir um estado de felicidade crônico, onde poderia se permanecer o tempo que se desejasse. Mas neste projeto, desejo não é simplesmente um querer, é antes um investimento: quanto maior o investimento pessoal, mais tempo feliz seria adquirido.

Em 1959, Tom Jobim compôs a música “A Felicidade”, onde lamentava: “Tristeza não tem fim, felicidade sim. A Felicidade é como a pluma que o vento vai levando pelo

ar, voa tão leve, mas tem a vida breve, precisa que haja vento sem parar.” Bem antes disso, em 1881, Brás Cubas, personagem de Machado de Assis, referia-se à felicidade da seguinte forma: “uma figura nebulosa e esquiva, feita de retalhos, um retalho de impalpável, outro de improvável, outro de invisível, cosidos todos a ponto precário, com a agulha da imaginação” (MACHADO DE ASSIS *apud* FREIRE FILHO, 2010, p. 51).

Hoje, felicidade passou a ser um “termo guarda-chuva” capaz de abrigar toda sorte de sensações positivas indicadoras de satisfação e, conseqüentemente, de produtividade. De olho no mercado, cria-se uma relação bidirecional: o sucesso traz felicidade e a felicidade traz sucesso (FREIRE FILHO, 2010) e passa-se a vender os instrumentos para adquiri-la através da autoajuda e da psicologia positiva, que ensinam às pessoas a serem felizes através de técnicas de autoconvencimento.

Nesse ponto, gostaria de salientar que esse modelo tão fechado e ensimesmado de felicidade, que suprime a morte e está relacionado à produção e consumo de bens, fecha o corpo aos afetos que circulam no mundo: a curtida virtual ocupa o terreno do sorriso; o jargão, da poesia; o riso bobo do estranhamento da diferença, do vazio, do novo, lugar onde encontros poderiam viabilizar produção de afetos, quer dizer, entendemos que essas estratégias de felicidade universal e corporativa promovem fechamentos e não composições e aberturas.

Paula Sibília (2010) pensa as nuances dessa construção no corpo, pela perspectiva histórica. Ela afirma que o “culto ao corpo” não é novidade, mas nas sociedades ditas primitivas, seus contornos eram completamente diferentes. Os corpos estavam magnetizados por potências míticas do cosmos. Os gestos evocavam a fecundidade, a morte ou transformações sagradas, como Xamãs que poderiam curar doenças ou ainda se converter em animais, como tigres ou pássaros. Na sociedade contemporânea, porém, esse culto é decorrente de um racionalismo que se baseia em crenças científicas refratárias a todo o tipo de cosmovisão mágica, pautadas pelos valores do mercado. Nas sociedades aglutinadas pelo mercado global, o corpo se projeta como objeto de adoração, organismo que concentra boa parte das atenções cotidianas e inspira uma série de cuidados, mas também infringe todo tipo de sacrifícios (SIBÍLIA, 2010).

Nessa linha de análise, vale trazer à cena um texto extremamente irônico, publicado em 1956, em que Horace Miner relata os rituais da sociedade ocidental como se fossem uma tribo distante, que ele nomeia de *Sonacirema*, observada por um antropólogo. A maneira como é feita a narrativa nos permite um estranhamento de nossos

próprios rituais já naturalizados no cotidiano. Assim descreve o autor nossa estranha tribo:

“apesar do povo dedicar muito do seu tempo às atividades econômicas, uma grande parte dos frutos desse trabalho e uma considerável porção do dia são dispensados em atividades rituais. O foco destas atividades é o corpo humano, cuja aparência e saúde surgem como o interesse dominante no *ethos* deste povo... A crença fundamental subjacente a todo o sistema parece ser a de que o corpo humano é feio, e sua tendência fundamental é para a debilidade e a doença” (MINER, 1956, p. 01).

Outro curioso ponto do texto está na descrição dos armários de banheiros, que ele chama de Santuários: “o ponto focal dos santuários é uma caixa ou arca embutida na parede. Nessa arca são guardados muitos feitiços e poções mágicas, sem as quais nenhum nativo acredita que possa viver” (Ibidem, p. 02). Essas poções são feitas por especialistas, curandeiros que ocupam lugares altos na hierarquia das tribos. Eles dominam uma “linguagem antiga e secreta” na qual escrevem os ingredientes das poções. Mesmo em meados da década de 1950, já era evidente para o autor que certas práticas que estão baseadas na estética dependem da aversão generalizada ao corpo e às suas funções naturais.

“Há jejuns rituais para tornar magras pessoas gordas e banquetes cerimoniais para tornar gordas pessoas magras. Outros ritos são usados para tornar maiores os seios das mulheres, se eles são pequenos e, menores, se eles são grandes. Uma insatisfação geral com a forma dos seios é simbolizada pelo fato de que a forma ideal está virtualmente fora do espectro da variação humana” (MINER, 1956, p. 04).

No mercado existe um verdadeiro menu de intervenções a nossa disposição que incidem sobre o corpo a fim de leva-lo à perfeição. São dietas, complementos alimentares, polivitamínicos, práticas esportivas, treinos específicos para cada grupo muscular, massagens, cirurgias, cosméticos, entre tantos outros reinventados incessantemente.

“Em nome de valores bem contemporâneos, como a autoestima e a felicidade, a carne humana é obstinadamente submetida a um conjunto de técnicas de modelagem corporal, que demandam enormes doses de esforço, tempo e dinheiro. Tudo na tentativa de atingir uma das metas mais desejadas do momento: o corpo perfeito” (SIBÍLIA, 2010, p. 197).

A ânsia de encarnar a beleza na pele alimenta uma violenta rejeição à materialidade corporal, ao mesmo tempo em que atiza uma incomum disposição para torturar a própria carne até o infinito, na tentativa de livrá-la da imperfeição. Estranha equação a dessa nossa tribo que, sob o signo da eterna insatisfação, ao mesmo tempo que exalta a leveza e a felicidade, transforma-as numa meta sempre frustrada, e o corpo no objeto da punição em virtude de tal carência (SIBÍLIA, 2010).

“É assim que opera a moral da boa forma: os indivíduos, submetidos a todas as pressões do desencantado e delitoso mundo contemporâneo, são interpelados pelo discurso midiático e pela alusão de imagens que ensinam as feições e as leis do corpo perfeito, ao mesmo tempo em que são informados sobre todos os riscos inerentes às atitudes e aos estilos de vida que podem afastá-los perigosamente desse ideal. O mero fato de viver – isto é o acaso de ser um ser vivo, orgânico e material – já é uma enorme desvantagem nessa missão, pois quase tudo conduz a fatal deterioração física” (Ibidem, p. 204).

Um exemplo limite dos projetos de consumo que transformam o corpo no lugar de mercadoria e que visam a evitação da morte é a criogenização, técnica que consiste em congelar o cadáver a baixíssimas temperaturas, à espera de que a ciência descubra maneiras de mantê-lo vivo. Rodrigues (2006) acredita que

“encontramos aqui um exemplo cristalinamente claro da materialização da ideologia ocidental: conservar a vida, banir a morte, parar o tempo, apagar a história, exaltar a permanência, divinizar o poder. A criogenização exprime com rara nitidez até onde pode ir a ideologia individualista da nossa sociedade, onde os laços afetivos passam a não importar mais, onde uma vida sem afetos, em que os amigos e companheiros ficam para trás, continua valendo a pena, pode ser tranquilamente mercantilizada, transformada em algo que os ricos podem pagar” (RODRIGUES, 2006, p. 170).

Em raras ocasiões, a morte é evocada a participar do discurso da felicidade. Em 1938, Assis Valente – que curiosamente foi levado ao suicídio por dívidas – compôs o samba “E o mundo não se acabou”, gravado por Carmem Miranda, Marlene e, mais atualmente, Adriana Calcanhoto. Na letra, a constatação da finitude da vida promove uma libertação, um movimento de permitir-se afetos barrados pela moral rígida da época:

“Anunciaram e garantiram que o mundo ia se acabar
 Por causa disso a minha gente lá de casa começou a rezar
 E até disseram que o sol ia nascer antes da madrugada
 Por causa disso nessa noite lá no morro não se fez batucada
 Acreditei nessa conversa mole, pensei que o mundo ia se acabar
 E fui tratando de me despedir e sem demora fui tratando de aproveitar
 Beije na boca de quem não devia, peguei na mão de quem não conhecia
 Dancei um samba em traje de maiô e o tal do mundo não se acabou”
 (VALENTE, 1938).

Na música a atitude de desfrutar usufruída pela protagonista, divide espaço com a fé e o silêncio da espera no morro, indicando que essa não era a atitude hegemônica da sociedade. No contemporâneo porém, essa diversidade não parece ser o sentido indicado pela aparição da morte no discurso da felicidade, como indicado nas palavras de Paulinho Moska (2005): “O que você faria se só te restasse esse dia? Se o mundo fosse acabar me diz o que você faria? Corria para um shopping center ou para uma academia? Para se esquecer que não dá tempo para o tempo que já se perdia. Andava pelado na chuva? Corria no meio da rua? Entrava de roupa no mar? Trepava sem camisinha?” (2005). Em tempos

onde esse ideal não era tão hegemônico, poderia se pensar com Elis Regina outros contornos para o viver: “vivendo e aprendendo a jogar: nem sempre ganhando, nem sempre perdendo, mas aprendendo a jogar” (ARANTES, 1980).

Em favor da lógica hedonista, esse viés do discurso é o que se torna hegemônico, incitando que se aproveite ao máximo todos os momentos porque a vida está sempre prestes a acabar, ou em outras palavras: “curta a vida que a vida é curta”. A felicidade aqui porém, não se mostra como construção subjetiva de abertura aos afetos circulantes, ato que seria ético e político, mas persiste idiotizada, individualista e hedonista, indicando sempre o consumo como modelo de regozijo, seja ele de produto ou de um ato, como viajar para a Índia, pular de paraquedas ou escalar uma montanha, acreditando que essas ações em si são garantia da aquisição – digo, compra – da experiência de felicidade.

O que observamos que persiste no percurso da publicidade é a exaltação da juventude e da beleza, enquanto que tudo aquilo associado à morte, nesse caso, o envelhecimento e a tristeza, seguem perdendo condições de enunciação. Para que a vida feliz possa se tornar um projeto de consumo é preciso que se crie a ilusão de que a morte pode ser controlada e, principalmente, que a vida pode ser comprada. Como tudo o que pode gerar contradição, a morte foi então, simplesmente negada no espaço da discursividade, foi proibida e mitificada. E aquilo que é permitido existir, como a velhice e tudo o que ela representa, foram ressignificados.

“O sentido da velhice é de ser o símbolo, de simbolizar uma fronteira, um muro que se pode teoricamente fazer recuar e onde se faz concentrar a ação da morte. O afastamento e discriminação dos velhos é a criação de um território onde se espera que a morte opere. Por este caminho se busca o afastamento, a discriminação e o direcionamento da morte. Esses velhos – nos quais apreciamos sobretudo a juventude (quando a têm) – são testemunhas de acumulação de vida, de acumulação de consumo, de acumulação de energia. Eis porque os deixamos viver e até obrigamos a isso: são o contraponto que nos permite enxergar nossa vida – como o louco nos permite enxergar nossa razão, o índio, nossa cultura e o homossexual, nossa sexualidade”(RODRIGUES, 2006, p. 193).

Entendo a experiência de morte como parte vida, este território constitui o reduto último daquilo que não pode ser comprado e, por isso mesmo, se torna objeto de venda de todo tipo de ilusão de controle.

“Há uma incompatibilidade absoluta entre os valores da economia industrial e a aceitação da morte. A morte nega a ideia de acumulação de bens, que diante dela deixa de ter sentido. A morte questiona radicalmente as ideologias da eficácia e da competência e ridiculariza a competição social. Quebra radicalmente a linearidade do tempo e demonstra que o tempo ou é reversível, ou é nada, verdade insuportável para um sistema que quer que o tempo seja linear e adverte que ‘tempo é dinheiro’. Mostra que o progresso é uma ilusão, não tem fim e que haverá sempre mais um progresso a se realizar quando se

morre. Acima de tudo, para uma sociedade que quer acreditar nessa ilusão, a morte é inadmissível porque elimina essa possibilidade de atingir objetivos, porque mostra que a realização pessoal e coletiva, nos termos definidos pelo sistema, é impossível” (RODRIGUES, 2006, p. 247).

A omissão da morte do contexto social é, então, um importante ponto de sustentação da tecnologia neoliberal. Mas não sejamos ingênuos, as máquinas capitalísticas não trabalham somente em prol do consumo individual de produtos e subjetividades. Enquanto estamos todos voltados para o consumo das ‘receitas do bem viver’ universais, estamos encurtando nosso tecido social, reforçando nossas individualidades e nos atendo menos aos problemas que se produzem constantemente no nosso entorno imediato e distante, sintomas inerentes ao próprio capitalismo.

A morte se afirma então como território clínico-político, lugar onde é possível fazer transversalizar a existência dando visibilidade a todas as verdades pré-estabelecidas e às instituições que a atravessam e constituem. Território privilegiado para pensar o lugar da tristeza e do limite na nossa sociedade, e também de tudo aquilo que escapa ao controle e ao consumo, daquilo que só pode ser assimilado pela experiência singular no encontro dos corpos, não pode ser vendido nem comprado.

CAPÍTULO III

Porque cantar parece com não morrer
É igual a não se esquecer que a vida é tem razão.
Ednardo (1979)

Quando começávamos a desconstruir o caráter dual de morte e vida, como bem e mal absolutos, conforme sempre nos é colocado pelo discurso hegemônico, um encontro casual com um buraco na rua nos deu essa palavra: amortecedor, amortecedor. Uma só palavra contém amor e morte, e significa amenização, diminuição, mas também esmorecimento, enfraquecimento. Diminuição que, às vezes, é necessária, como no caso do amortecedor do carro que diminui o impacto dos buracos na rua. Diminuição que quando é demais, acaba em paralisia, como quando nos sentimos tomados pela angústia, amortecidos. Essa palavra passou a constituir uma marca, uma quebra no discurso, onde vida e morte, ou amor – como afeto alegre que multiplica a vida – e morte, podem coexistir em algo que não é nem bom, nem ruim; depende do momento e da intensidade. Com esses tons se seguiu a problematização da morte nessa tese.

Até esse momento, a morte foi concebida como o evento final da vida, o momento onde o corpo se torna cadáver, que é um fato histórico-social, mas também é um fato médico e fisiológico, o momento do óbito.

Para prosseguirmos, porém, é necessário agora fazer uma diferenciação entre essa morte, que coincide com o óbito, e um outro tipo, que é mais um morrer do que uma morte. Enquanto a morte diz respeito a um corpo orgânico e a um tecido social, o território onde se dará o segundo tipo de morte são os modos de subjetivação e seus campos de forças e de afetos. Na intenção de expressar e salientar essa diferença, eu passarei a denominá-lo de '*morrimentos*', termo que explicita a multiplicidade e processualidade dessa segunda noção.

Optamos por, nesse texto, utilizar o conceito de modos (Deleuze) ou formas (Foucault) de subjetivação por acreditar que constituem um campo teórico a partir do qual a vida pode ser pensada em sua potência de variação. Para Guattari & Rolnik, um indivíduo é o resultado de uma produção de massa, é serializado, registrado, modelado, mas “a subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra coisa é a multiplicidade dos agenciamentos da

subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 31). Para Mansano,

“os processos de subjetivação vão tomando forma, contando com a participação das instituições, da linguagem, da tecnologia, da ciência, da mídia, do trabalho, do capital, da informação, enfim, de uma lista vasta que tem como principal característica o fato de ser permanentemente reinventada e posta em circulação na vida social. Assim, esses componentes ganham importância coletiva e são atualizados de diferentes maneiras no cotidiano de cada vivente. Por isso mesmo, eles podem ser abandonados, modificados e reinventados em um movimento de misturas e conexões que não cessa. Pode-se dizer, então, que os múltiplos componentes de subjetividade difundem-se como fluxos que percorrem o meio social, dando-lhe movimento” (MANSANO, 2009, p. 110).

As formas de subjetivação, segundo Foucault, são os diferentes modos pelos quais na nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos, entendendo esse último termo, como “forma-sujeito”, ou seja, a relação entre o indivíduo e os regimes de verdades colocados na sua cultura. A maneira como os sujeitos têm a experiência de acesso a essa cultura e as formas de subjetividade pré-estabelecidas, são os modos de subjetivação (CASTRO, 2009).

O termo morte comumente se expressa em oposição à vida, pretendemos pensar os *morrimentos* em uma relação de composição com ela. Para empreender tal tarefa, neste capítulo, seguiremos os passos trilhados pelo filósofo Baruch de Spinoza, conhecendo as principais ideias de sua obra e sua singular maneira de conceitualizar o corpo e a morte.

3.1 Morte e *morrimentos*: cartografando os (a[mor]te)cimentos do viver

Pensar sobre morte e *morrimentos* é pensar todos os envenenamentos, as decomposições, os aprisionamentos, mas também os limites da nossa existência. A morte passa então, a não estar mais localizada somente no final da vida, mas como *morrimentos*, fica colocada em cada ato, cada movimento do cotidiano, às vezes vivida como medo e evitação, em outras como finais necessários a novos começos. O esforço recai sobre entender a morte como processo, ao invés de pensá-la consolidada em um único instante – ou um recorte maior num espaço de tempo delimitado – e colher dela apenas seus efeitos, deixando-se arrebatado quando já não há mais saída.

Para esta tese, problematizar a morte é, então, cartografar os movimentos onde a vida flui e onde se estanca, processos contínuos de composição e decomposição de modos de subjetivação ora ditados por “receitas do bem viver” universalizantes, propagados pela

mídia e pela ciência, ora construídos subjetivamente na singularidade das intensidades que nos afetam – território onde não há caminhos pré-estabelecidos nem garantias.

Pelbart (1995) traça a diferença entre morte e morrer, atribuindo ao morrer uma potência afirmativa. Ele inicia o texto onde desenvolve essa diferença, narrando o conto do ‘anjo da morte’ – ou ‘anjo da ultima hora’ – de Jean Paul Richter, que tem como missão “destacar da árvore da vida o coração do homem esgotado e levá-lo, ainda quente, rumo às alturas do Éden” (PELBART, 1995, p. 41). O anjo da morte, tomado de dor por tantas almas que levava em tempos de guerra, desejou ser soldado para morrer, ao menos uma única vez, acreditando que isso amenizaria – amorteceria? – a dor que sentia ao se compadecer da condição humana. O conto segue narrando essa desventura, onde o anjo se torna humano para viver a morte, a morte o torna humano.

Inspirado na beleza deste conto, Pelbart (1995) aliando-se a Blanchot, destaca duas maneiras de tematizar a morte: “a morte, no primeiro sentido, é aquela que despreza a vida, é aquela que, ao colocar-se como fundamento da vida, lhe nega o valor intrínseco, submetendo-a ao sentido transcendente da própria morte” (PELBART, 1995, p. 48). O autor refere também uma segunda forma, uma morte que é mais um morrer, “o morrer é a relação no tempo com seu excesso (como em Proust) é a relação do tempo com sua proliferação de dimensões, inclusive as da memória, numa espécie de positividade intensiva” (PELBART, 1995, p. 51).

Tomado como abertura para o tempo multilinear, o morrer, para Pelbart (1995) é potência de estranhamento e intensificação. O morrer é o contrário da morte, diz respeito às transformações operadas pelos devires como aberturas para a alteridade.

“O morrer é o consentir na passagem, como diz Rilke, e a partir daí abrir-se a potência de estranhamento desse longínquo. É o que opera o tempo todo desapossando-nos de todo fundamento para a vida, mas a vida não precisa de fundamentos, de justificativas extrínsecas a ela. O morrer são as metamorfoses em que morremos constantemente, o morrer faz parte de todos os devires, pois através deles sempre morremos em algo, através deles sempre nos abrimos para outros, através deles um corpo-sem-órgãos desfaz em nós nosso organismo e libera virtualidades vitais insuspeitadas. Como o dizem Deleuze-Guattari, “qualquer intensidade vive na sua própria vida a experiência da morte, envolvendo-a” (PELBART, 1995, p. 50).

O autor cita o exemplo do personagem de Dostoiévski em “*Os Possessos*”, Kirilov, que se suicida como resistência: “vou matar-me para afirmar a minha insubordinação, a minha nova e terrível liberdade”. Ele assim, “morre em si mesmo e experimenta em si mesmo a liberdade de sua morte, terá atingido o absoluto, ele será esse

absoluto, e não haverá absoluto fora dele. Alguém que se torna senhor de si até na sua morte e, através da sua morte, este será senhor de tudo” (PELBART, 1995, p. 47).

Aqui, cabe fazer uma contraposição ao autor: acreditamos ser possível sim, conceber alguma positividade nesta morte, mas não positividade absoluta. Existe, é certo, um gesto de afirmação nestes casos extremos, onde a vida já não propõe nenhuma condição de aumentar a potência, como acreditamos ser, por exemplo, o suicídio de Deleuze¹⁹. Há, na literatura, outros casos que historiadores chamam de ‘bela morte’, como o suicídio de Sêneca (citado por Spinoza) e a execução de Sócrates, que preferiu essa opção a negar toda sua obra (MERÇON, 2011); a morte apresenta-se como uma saída frente a um mal maior.

Para Spinoza, porém, o homem dominado pelo medo pode se ver “em uma situação tal que ele evita, em troca de um mal menor, um mal maior que julga estar por vir”, conforme proposição 39 da Ética III (SPINOZA, 2011, p. 125). Trata-se, de uma situação extrema, onde o homem “não quer o que quer e quer o que não quer” (ibidem), pois o homem livre deseja diretamente o bem, ao invés de fugir do mal, segundo proposição 67 do livro IV. A relação entre a expectativa de um mal maior e menor, será discutida mais adiante quando abordaremos o suicídio e a chamada “bela morte”. Por enquanto, podemos afirmar que quando o assunto é morte, não é possível falar em positividade absoluta, mas somente em um campo de forças composto também por positivities.

Cabe então, fazer uma diferenciação entre o conceito de morrer, de Pelbart (1995) e a noção de *morrimentos* forjado nesta tese, uma vez que ambos colocam em questão a potencialidade afirmativa contida na morte, sendo esse o motivo para recorremos a este pensador como aliado. Em primeiro lugar, gostaríamos de garantir a originalidade do nosso termo, remetendo a uma filiação direta à filosofia de Spinoza, que será formulada na sequência do texto. Em segundo lugar, Pelbart (1995) conceitualiza duas formas de morte, no sentido afirmativo a nomeia ‘morrer’ e no sentido destrutivo ou restritivo, de ‘morte’. Ele não estabelece relação entre seus conceitos com a morte evento, a morte do corpo biológico; ambas acontecem no registro da subjetividade.

¹⁹ Deleuze, teve um câncer de pulmão diagnosticado em 1992, quando funcionavam com um terço da capacidade, em 1995 ele só respirava com a ajuda de aparelhos. Sem poder realizar seu trabalho, Deleuze atirou-se pela janela do seu apartamento em Paris, em 4 de novembro de 1995. Acreditamos que seu suicídio é coerente com sua vida e obra, pois o trabalho dele era produzir formas de vida, quando isso não se tornou mais possível, não havia vida naquele corpo, ele só fez consumir sua própria morte.

A diferença forjada nessa tese entre morte e *morrimentos* é de outra ordem. A morte aqui é o evento de óbito, fisiológico, médico e, portanto, também histórico e cultural, mas pontual, diz respeito ao momento em que o corpo se torna cadáver. Os *morrimentos*, são os processos de morte que acontecem nos modos de subjetivação, disparadores de abertura e produção. É fato que os contornos entre essas duas noções por vezes são borrados, se perpassam, se contaminam e nos colocam desafios. Os *morrimentos* carregam em si a potencialidade afirmativa, mas também podem recair em decomposições, envenenamentos – e muitas vezes são as duas coisas; podem vingar ou minguar e reinstaurar o mesmo, dado que é preciso força para sustentar a mudança em sua duração. São fissuras no espaço para a afirmação da alteridade, rachaduras no ser que permitem, justamente, que ele possa ser afetado de maneira singular e verdadeira; ressaltado: nem boa, nem má, mas singular e verdadeira – entendendo aqui como verdade aquilo que é construído pela experiência de abertura aos afetos. Optamos pelo neologismo *morrimentos*, ao invés de pegar emprestado o termo ‘morrer’ de Pelbart (1995), por entender que exprime melhor o caminho teórico percorrido pela pesquisa neste escrito.

Não é raro, na literatura psicológica, o uso de mitos como maneiras de expressar determinada formação de subjetivação no campo da cultura. A mais célebre talvez tenha sido o Édipo, utilizado por Freud. Nesse mesmo sentido, gostaria de propor um mito vindo da cultura religiosa africana, o Candomblé, para compor a ideia de *morrimentos*. Devido à tradição oral dessa cultura, não há referências bibliográficas sobre esse mito; ele é escutado nos terreiros, nas rodas de santo e de tambor. Referem-se a um tipo de espíritos denominado de *Abiku*.

Abiku é uma falange²⁰ de espíritos que experimenta encarnações muito curtas, de até sete anos de idade. Eles têm como função encarnar brevemente em fetos de mulheres que têm séries de abortos e em crianças que morrem cedo. Em algumas versões tomados por espíritos maléficos ou zombeteiros, mas na maioria das versões são espíritos de causa nobre, pois proporcionam aos pais um aprendizado através da experiência da perda. Eles abrem mão de ter uma vida terrestre para cumprir essa missão, de brevidade e desapego, proporcionando aos que ficam um novo arranjo de forças, um novo afeto, que pode ser uma nova produção ou um envenenamento, ou ambos. O fato de um *Abiku* provocar sofrimento não faz dele bom nem mau, essas classificações não cabem nesse caso: ele é anterior ao sentido, é antes ferramenta que conceito, é um meio, um entre. Existe e insiste

²⁰ Apesar do termo falange estar mais relacionado ao espiritismo, ele também é utilizado pela umbanda.

nessa missão pontual, esse corte cirúrgico. Quando, eventualmente, um *Abiku* ‘vinga’, prolongando sua estada na Terra, vive de maneira muito solta, pois não tem carmas, destino ou resgates de vidas anteriores a serem realizados, vivem ao sabor dos afetos, livres como o vento.

Os *morrimentos* poderiam ser pensados como um devir-*Abiku*. Devir, significa vir a ser, tornar-se. Para Guattari & Rolnik, é um termo relativo à economia do desejo: “os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independente do fato de que possam ser ou não calcados sobre pessoas, imagens, sobre identificações” (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 318). Um indivíduo pode, então, ser atravessado por devires múltiplos e contraditórios. Para Deleuze (1992) o devir não é história, “a história designa somente o conjunto de condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de devir, ou seja, criar algo novo” (Deleuze, 1992, p. 210). Um devir-*Abiku* então, pode ser pensado como um processo que instaura uma morte, mas uma morte que está para além da forma prevista e colocada como correta – normal – pela sociedade e pela cultura. Ele pode ser experimentado como destruição ou como produção, mas mais que isso, ele se instaura como uma via aberta, uma via onde novos encontros podem produzir no corpo afetos de natureza diferente daqueles que eram dominantes até o momento anterior. Cabe ao pensamento, à arte e à clínica cultivar a habilidade do morrer que há na vida e que abre constantemente para as dimensões inclementes, não apaziguadas, não reconciliadas do tempo (PELBART, 1995).

Acreditamos que essa arte romperia com as fórmulas pré-estabelecidas, as “receitas do bem-viver” universalizantes distribuídas para o consumo na sociedade contemporânea. Se há algumas décadas, essas receitas recaíam sobre rituais instituídos como corretos pela sociedade – como casar, comprar, estudar, saber se comportar socialmente, etc. – hoje percorrem um novo território, incidem diretamente sobre a maneira de sentir, isto é, sobre o próprio território da subjetividade, nos dizendo não só como viver, mas também como morrer.

3.2 Por que ler Spinoza em 2016?

O que um polidor de lentes do século XVII tem a dizer aos homens de hoje? Para muitos filósofos, cientistas políticos, economistas, neurocientistas, psicanalistas, sociólogos, escritores, entre tantos outros, Bento, Benedito, Baruch de Spinoza é mais atual do que nunca. Ele encanta “não é somente pelas suas intuições geniais [...] mas

também pela lição de vida que ele nos dá em matéria de coragem e de liberdade de pensamento”²¹ (GOLLIAU, 2015, p. 06). É uma filosofia prática, porque é uma filosofia de experiência e da vida.

Nascido em 1632, aos 22 anos já era sócio (junto ao irmão) e gerente de um empreendimento comercial herdado do pai. Aos 24 anos, em 1656, é excomungado da Igreja judaica sob a acusação de ateísmo. Ele deixará os negócios, aprenderá o ofício de polir lentes (utilizadas em óculos, telescópios e microscópios) e seguirá uma vida discreta, prudente e reclusa, cercada apenas de amigos fiéis. Com poucos registros de sua vida pessoal, é possível conhecer essa transição pela obra inacabada Tratado da Correção do Intelecto, que veremos em detalhes mais adiante. Sua principal obra, A Ética, foi escrita durante 14 anos, mas seu potencial inspirador atravessa os séculos até os dias de hoje.

Marcondes relata que Spinoza teve alguns seguidores, porém sua obra não foi muito influente em sua época, tanto os cartesianos, quanto os racionalistas, como Leibniz, o criticaram. Somente no “contexto do século XIX, com a crise do racionalismo clássico e do projeto filosófico da modernidade, o interesse por seu pensamento será retomado devido a seu caráter bastante original, que aparece assim como uma alternativa ao desenvolvimento da tradição moderna” (MARCONDES, 2001, p. 190).

Ao longo do tempo que sucedeu sua existência, Spinoza foi celebrado pelos mais diversos autores. Em 1881 Nietzsche diria: “eu tenho um precursor” ao conhecer sua obra e constatar que ele conferia a mesma importância à potência e recusava toda transcendência (GOLLIAU, 2015). No século XIX, Bento volta à moda, nos relata Golliau, entre os panteístas, que acreditaram ter achado seu mestre, e os românticos que se apropriaram de sua obra. Durante o século XX, ele influenciou escritores célebres, como Virgínia Wolf, mas foi Gilles Deleuze que o recolocou em cena na conturbada década de 60, onde se aliou também a correntes do pensamento marxista, pela pena de Toni Negri, prossegue Golliau. Em 2016 (ano corrente) a inspiração spinozista se faz presente no movimento de ocupação da Praça da República de Paris, que luta contra a revogação de direitos trabalhistas, através da voz do economista Frederick Lordon, que se destaca mais fortemente nessa multidão (TUREL, 2016).

Segundo Golliau, hoje mais do que nunca, a concepção de Spinoza da relação corpo e mente é incontornável. Enquanto filósofos analíticos agem meticulosamente para saber o que é a mente, cientistas como Antônio Damasio (neurocientista) e Henri Atlan

²¹ “c’est non seulement pour ses intuitions géniales [...] mais aussi pour la leçon de vie qu’il nous donne en matière de courage et de liberté de pensée.”

(geneticista) encontram na obra do polidor de lentes os argumentos e a inspiração que lhes permitem avançar nas suas próprias pesquisas: “submergem Spinoza no líquido amniótico do louvor e do respeito. Na Itália, na Espanha, no Japão, ele é aclamado”²² (GOLLIAU, 2015, p. 66). Para a autora, no século XVII, em uma sociedade talhada pela intolerância e pelo despotismo, Spinoza descobriu as chaves intelectuais para uma vida livre, qualquer que seja sua restrição.

Moreau (2015) considera absolutamente atual a compreensão que Spinoza tem do lugar da razão e das ligações entre os homens e destes com as leis da natureza. Ele compreende que

“vivemos hoje uma época que teme que os avanços das ciências ameacem a humanidade, a dignidade humana, as normas aceitas. Que se irrita com a opressão dos corpos e se maravilha com sua emancipação. Que se interessa apaixonadamente pela biografia e pela autobiografia, nas quais ela acredita descobrir a verdade do indivíduo, sem, no entanto, medir, nelas, o componente imaginário. Que redescobre a opacidade do Estado e a potência das paixões. São tantas razões para ler Spinoza. E porque nós vemos seu nome e sua marca citados mais frequentemente nas regiões mais críticas da sociologia, da economia e da psicanálise” (MOREAU, 2015, p. 42)²³.

Para Moreau (2015), Spinoza é mais atual do que Descartes. Enquanto Descartes exila o homem da natureza, divide alma e corpo, Spinoza se esforça por pensar as leis de uma maneira igualitária. Mais do que ter conhecimento, mais do que ter energia e liberdade, ele não faz oposição absoluta entre paixão e intelecto ou entre lei e razão, mas um percurso. Esta ética conduz a uma filosofia política ausente em Descartes, fazendo de Spinoza o grande inovador da teoria republicana moderna (MOREAU, 2015).

Spinoza é ultramoderno então, segundo Moreau (2015), por sua teoria sobre a relação entre corpo e mente que vai contra toda filosofia clássica, rabinos e padres. Sua obra é atravessada de ponta a ponta por uma compreensão única de liberdade, ao mesmo tempo em que contesta a ilusão do livre arbítrio, isso relacionado a uma concepção de um Deus não transcendente, sua aposta radical na democracia, a primazia que concede à razão, sem lhe colocar nenhum limite, enfim, por sua visão global de homem (MOREAU, 2015).

Muitos estudiosos acreditam que sua obra permanece enigmática pelo modo que escolheu para escrever, conhecido como método geométrico. Spinoza escreve durante a

²² “voilà Spinoza baignent dans le liquide amniotique de louange et du respect. En Italie, en Espagne, on Japon on l’acclame.”

²³ “nous vivons aujourd’hui um époque que craint qui les avancées des sciences menacent l’humanité, la dignité humaine, les normes admises. Qui s’agace de l’oppression des corps et s’etonne de leur émancipation. Qui s’intéresse passionnement por la biographie e l’autobiographie, où elle croit discerner le verité de l’individu, sans toujours en mesurer la composant imaginaire. Qui redécouvre l’opacité de l’Etat et la puissance des passions”

revolução científica do século XVII, depois de saber que matemáticos descobriram leis naturais. Ele acreditava que nesse modelo seria possível pesquisar coisas como o tempo, uma laranja, o ciúme e a tirania pelas mesmas normas, pois para além dos objetos, ele pesquisava as causas de seus movimentos, ou seja, as leis da natureza, que não são redutíveis às nossas necessidades e desejos. Em carta a seu amigo Henry Oldenburg em 1663, ele diz: “para tornar minhas demonstrações claras e breves, eu não pude encontrar nada melhor do que submetê-las ao vosso exame sob a forma empregada pelos geômetras”²⁴ (MOREAU, 2015, p. 18). Ele acreditava que era possível

“explicar as ações humanas por meio de leis objetivas, sem considerar as ilusões da consciência, as críticas dos teólogos, as ordens/injunções dos moralistas: onde eles veem vício ou pecado, é preciso decifrar as propriedades da natureza, da qual o homem é uma parte. E para conseguir fazê-lo, é preciso desfazer as construções imaginárias por meio das quais nós escondemos, dos outros e de nós mesmos, as causas reais de nossos desejos”²⁵ (MOREAU, 2015, p. 41).

O método geométrico que possibilitou a Spinoza a escrita do livro *Ética*, converteu-se em uma justificativa para que seus comentadores, ao longo do tempo, destacassem algumas frases ou palavras da sua obra, visando torná-las expressivas de toda a sua filosofia. Recomenda-se, porém, muita cautela com esses jargões para não resumir o autor a esses poucos elementos já cristalizados entre os estudiosos. Para Suhamy,

"Spinoza passa por um autor difícil, praticando uma língua árdua, ou mesmo jargonosa. É verdade que ‘a ordem geométrica’ seguida pela *Ética* pode intimidar, com seu aparelho de definições, de demonstrações e de escólios, às vezes aumentado com postulados, corolários, etc. No entanto, sua linguagem é muito mais simples do que parece”²⁶ (SUHAMY, 2015, p. 43).

As expressões consideradas mais célebres, entretanto, ele não utilizou mais que duas ou três vezes. Suhamy (2015) defende que as verdadeiras palavras de Spinoza não são “deus, isto é, natureza”, substância, modos ou atributos e mesmo o famoso ‘conatus’, que geralmente caracterizam as principais obras dos comentaristas, mas que o próprio Spinoza, ao longo de sua obra, usou pontualmente e poucas vezes. As palavras de Spinoza, segundo Suhamy, seriam o “enquanto” (en tant que), “mais e mais” (plus...

²⁴ “pour rendre mēs démonstrations claires e brève, je n’ai pu trouver rien de mieux que de les soumettre à votre examen sous la forme employée par les géomètres”

²⁵ “expliquer les actions humaines par des lois objectives, sans tenir compte des illusions de la conscience, des reproches des théologiens, des injonctions des moralistes: là où ils voient vice ou péché, il faut décifrer les propriétés de la nature, dont l’homme est une partie. Et pour y parvenir, défaire les constructions imaginaires par lesquelles nous dissimulons, aux autres e à nous-mêmes, les causes réeles de nos désirs”

²⁶ “Spinoza passe pour un auteur difficile, pratiquant un langue ardue, sinon jargonneuse. Il est vrai que ‘l’ordre géométrique’ suivi par l’*Ética* peut intimider, avec son appareil de définitions, de démonstrations et de scolies, augmenté parfois de postulades, des corollaires, etc. Il n’en reste pas moins que sa langue est beaucoup plus simple qu’il n’y paraît.”

plus...) e “adequado/inadequado” (adéquat/inadéquat), pois estão presente em toda a obra e estabelecem o contexto que faz singular cada pensamento onde se encontram, contaminando-os com a mesma liberdade de que gozam os matemáticos (SUHAMY, 2015).

3.3 Perseverar no ser sim, mas nunca só.

Um dos motivos de Spinoza ser redescoberto e tão estudado nesses limiares da virada de milênio é o seu conceito de multidão: um conceito potente, que se contrapõe ao conceito de massa²⁷ e encontra perfeita sintonia com diversos movimentos sociais de resistência que têm causado turbulências na ordem neoliberal do mundo, intensificados sobretudo desde a primavera árabe e os movimentos *Occupy*. Uma leitura apressada de *Ética* pode dar a impressão, aos leitores mais desatentos, que Spinoza tinha como principal preocupação o ser em sua individualidade. Toda a sua obra, no entanto, tem um profundo atravessamento social e político, que está posto na *Ética*, mas se explicita no livro *Tratado Político*. Nesta obra, ele elabora um conceito de multidão de maneira tão inovadora e original que ecoa até os dias de hoje, servindo de inspiração para pensar e repensar a política.

O *Tratado Político* foi escrito em 1676-77 (é sempre difícil precisar os anos, devido à falta de documentação), apenas um ou dois anos depois de terminar a escrita da *Ética*. É a mais célebre obra de Spinoza sobre política – também sua última obra – ainda sob os impactos da proibição do *Tratado Teológico-político* pelo Estado holandês, em 1674. Já na *Ética* era evidente a importância que o contexto social e político tinha para Spinoza, conforme expresso no escólio da proposição 18 da *Ética* IV – justamente a proposição que marca, nesse livro, a passagem da problematização da servidão, para a da liberdade; da impotência para a potência:

“nada melhor ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar seu ser do que estarem, todos, em concordância de tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar seu ser e que busquem, juntos, o que é de utilidade para todos” (SPINOZA, 2011: 169).

Fédéric Lordon (2015), economista de formação, pesquisa os conceitos de política em Spinoza e, ao nos apresentar suas ideias, acaba por deixar evidente as diferenças de

²⁷ O conceito de massa foi teorizado por estudiosos como Le Bon e, posteriormente, por Sigmund Freud, em 1920-23, esse último bem mais notório e reconhecido no meio das ciências humanas.

tradução do latim para a edição brasileira e francesa. A palavra *imperium*, que é traduzida nas edições brasileiras por Estado ou poder público, é conservada no francês, mais que isso, ela é problematizada como um conceito, enquanto essa problematização é rara na língua portuguesa. Seguiremos portanto, com as ideias conforme apresentadas por Lordon (2015), com o uso do termo *imperium*. O autor destaca o texto do §17, capítulo II do Tratado Político que diz: “esse direito que define a potência da multidão, chamamos geralmente de *imperium*”²⁸ (SPINOZA apud LORDON, 2015, p. 19). É preciso, então, repensar todos os termos contidos nessa sentença:

“*Imperium* não é uma figura de repugnância. Tampouco um motivo de adoração. É o nome de uma necessidade. É preciso, portanto, aprender, ou reaprender, a ler corretamente a palavra *Imperium*. Ou seja, sem uma sobrecarga inútil – sem imaginário posto e fantasmas organizados. É preciso aprender a não entendê-la como o imperioso de uma potência conquistadora, ou o imperial de um projeto de assujeitamento em larga escala, para somente ler o que ela diz, estritamente: o direito que define a potência da multidão”²⁹ (LORDON, 2015, p. 19).

A multidão, em Spinoza, é o reservatório da potência social, não é coleção de individualidades, é o coletivo em si mesmo. O direito, nesse contexto, não é um termo jurídico, ele é potência. Ao contrário da nossa maneira habitual de entender o direito, ele expressa uma capacidade de produzir efeitos, ou seja, de afetar. A multidão tem uma capacidade única de afetar a si mesma, uma autoafecção, efeito do próprio exercício necessário à potência, enquanto os corpos são sempre afetados pelo exterior, conforme expresso no escólio da proposição 18 da Ética IV, “é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior pra conservar nosso ser, e que vivamos de maneira a não ter nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós” (SPINOZA, 2011, p. 169). A esse efeito de autoafecção da multidão, chamamos comumente de *imperium* (LORDON, 2015).

O agrupamento dos seres humanos não se dá, porém, de maneira espontânea, a forma humana é fragmentária – nem unificada, nem pulverizada: é fragmentária. Os fragmentos não são poeira de átomos individuais, são conjuntos com finalidades distintas

²⁸ “ce droit que définit la puissance de la multitude, on l’appelle généralement imperium.” Nas principais edições brasileiras encontramos de três formas diferentes. WNF Martins Fontes “Esse direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado.” (SPINOZA, 2009, p. 20). Obras completas da editora Perspectiva “aquele direito que define o poder da multidão costuma-se denominar poder público [*imperium*]” (SPINOZA, 2014, p. 381); Coleção os Pensadores, da editora Abril Cultural: “há esse costume de chamar poder público a esse poder que define o poder do número” (SPINOZA, 1983, p. 309).

²⁹ “*Imperium* n’est pas une figure de détestation. Pas davantage un motif d’adoration. C’est le nom d’une nécessité. Il faut donc apprendre, ou reaprendre, a lire correctement le mot Imperium. C’est-à-dire sans inutile surcharge – imaginaire tenu et fantasma rangés. Il faut apprendre a ne pas y entendre l’impérieux d’une puissance conquérant, ou l’impérial d’un projet d’asservissement à grand échelle, pour n’y lire que ce qu’il dit, strictement : ce droit que définit la puissance de la multitude.”

que quando se juntam possuem formas de corpos. Por isso se faz tão importante uma teoria de corpos políticos (LORDON, 2015).

É muito comum se expressarem reticências a um conceito de corpo político, por receio à interpretações organicistas, um perigo que admitimos, em concordância com Lordon, ser sempre real. Em Spinoza, acharemos um conceito de corpo único e adequado para se despertar a política. Primeiramente, Spinoza pensa o corpo sem dar privilégio ao corpo humano. O corpo político então, não é um tipo de grande corpo humano, ele é *desantropocentrado*. Um corpo é definido por uma relação que compõe uma união. Essa pode ser uma definição estrutural, mas também é uma definição singularizante: “nós sabemos então agora duas coisas: primeiramente, que os corpos ganham consistência pelo trabalho do *Imperium*, ou seja, pelo afeto comum; em segundo lugar, eles se singularizam, portanto, se distinguem, por suas relações características”³⁰ (LORDON, 2015, p. 22). Os corpos são as estruturas elementares da política, a relação que as compõe e o afeto comum que operam dão sua forma singular.

A definição é então morfológica: a tribo, a polis, o império, o Estado absolutista e o Estado-nação moderno são variações morfológicas de estados de corpos, são formações de corpo com particularidades históricas de estruturação de seus elementos políticos (LORDON, 2015).

A definição de corpo em Spinoza é essencial para pensar as formações de vida e de vida coletiva e, portanto, também de morte.

3.4 A radicalidade dos afetos em Spinoza.

Para construir outras maneiras da experiência de morte é preciso pensar outro o conceito de corpo. A teoria do corpo de Spinoza, que será utilizada como fio-condutor para nossa problematização, rompe radicalmente com toda a tradição do pensamento judaico-cristão e da filosofia clássica, de Platão a Descartes. Torna-se impossível então, explicar um único conceito em Spinoza, pois pra entendermos um conceito é preciso mudar a ideia que temos de outro e assim subsequentemente. Em Spinoza, mesmo afetos aparentemente mais simples, como alegria e tristeza, são redimensionados, conectados a ideias inéditas e inusitadas, precisando, portanto, serem reelaborados. Vamos tentar

³⁰ “nous savons donc maintenant deux choses : premièrement, les corps font consistance par le travail de l'imperium, c'est-à-dire, de l'affect commun ; deuxièmement, ils se singularisent, donc se distinguent, par les rapports caractéristiques.”

sistematizar as principais ideias do autor para apresentarmos a mudança ética e política operada por sua filosofia e suas principais consequências na problematização do contemporâneo e do tema da morte.

Spinoza elege o método geométrico para expressar sua filosofia por elaborar “concepção de uma natureza inteiramente regrada por leis imutáveis que tornam o pecado (a desobediência a Deus) e o milagre (a intervenção sobrenatural de Deus) impensável e impossível”³¹ (SUHAMY, 2015, p. 44). O verdadeiro conhecimento é o conhecimento das leis da natureza, conforme expresso no prefácio do livro III:

“Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, é uma só e a mesma em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza” (SPINOZA, 2011, p. 98).

Para Sévérac (2009), o projeto spinozista “nos propõe uma ética do conhecimento que certamente se distingue de uma moral da obediência; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes” (SÉVÉRAC, 2009, p. 17).

Já na primeira página da *Ética*, ele coloca os pressupostos básicos dessa filosofia, que têm consequências que se expandem por toda a sua obra. Existe uma só e única substância, que se expressa por modos e atributos, essa substância é Deus:

“Por substância, compreendo tudo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido [...] por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência. Por modo compreendo as afecções de uma substância, isto é, aquilo que existe em outra coisa, por meio do qual é concebido. Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito que consiste de infinitos atributos. Cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (SPINOZA, 2011, p. 13).

Conforme referido por Suhamy (2015), “A substância é o que existe por si; os modos, o que existe por meio de outra coisa (ou seja, da substância); os atributos, o que constitui a essência da substância e nos permite conhecê-la.” (SUHAMY, 2015, p. 44). Ele usará o esse vocabulário escolástico e cartesiano, que depois será transformado e abandonado, somente no princípio da *Ética*, prossegue Suhamy, “a substância é o que existe por si; os modos, o que existe por meio de outra coisa (ou seja, da substância); os atributos, o que constitui a essência da substância e nos permite conhecê-la [...] Uma vez

³¹ “conception d’une nature entièrement réglée par des loix immuables qui rendent le péché (la désobéissance à Dieu) et le miracle (l’intervention surnaturelle de Dieu) impensable et impossible”.

demonstrado que só pode existir uma única substância, que é infinita e é causa imanente de todas as coisas, Spinoza a designa por seu nome corrente: Deus”³² (ibidem, p. 44).

Deus, natureza e substância passam, ao longo das páginas, a serem entendidas como a mesma coisa, expressada na célebre fórmula contida na demonstração da proposição 4 da *Ética IV*, “Deus sive natura” que significa, literalmente, “Deus, ou seja, natureza” (SPINOZA, 2011, p. 161). Mas se Spinoza é considerado um racionalista absoluto, como pode então dar um lugar central a Deus? O Deus de Spinoza não é transcendente e toda a sua filosofia é uma crítica à superstição em todas as suas formas, seja religiosa, política ou filosófica.

“A superstição é uma paixão negativa nascida da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens [...] Toda filosofia que tentar explicar a Natureza apoiada na ideia de um Deus transcendente, voluntarioso e onipotente, não será filosofia, será apenas uma forma refinada de superstição” (CHAUI, 1983, p. 10).

Essa concepção de natureza única tem amplas consequências na noção de subjetividade, como lembra Rauter (2011), uma vez que a violência comumente é problematizada a partir da suposição da existência de tendências negativas na base do psiquismo, por algumas correntes teóricas herdeiras da teoria freudiana da pulsão de morte, ou apoiadas na psiquiatria biológica atual: “a crença na existência de tendências negativas – individuais, pulsionais, subjetivas – ao invés de explicar a violência constitui-se num obstáculo ao entendimento de tais fenômenos, assim como à construção de estratégias para lidar com os mesmos” (RAUTER, 2011, p. 79). Pensar em uma única substância implica na compreensão da negatividade presente no campo social não como tendência inerente ao humano ou à sociedade humana, “mas como processo histórico a ser compreendido numa genealogia dos modos de subjetivação e de um campo social dado” (RAUTER, 2011, p. 80). Conceber a existência de uma única substância, que engendra tanto os fenômenos positivos quanto os negativos, valoriza a experiência do sujeito e as formas de subjetivação produzidas pela cultura, onde ele é assujeitado e também produz resistências, ou seja, retira-se a ênfase de uma base inata para colocar-se tanto na experiência do sujeito, quanto na cultura produzida por sistemas sociais e econômicos.

³² “la substance est ce qui existe par soi; les modes, ce qui existe par autre chose (c’est-à-dire, par le substance) ; les attributs, ce qui constitue l’essence de la substance et nous permet de la connaître [...] Un fois montré qu’il ne peut exister qu’une seule substance, qui est infinie et est cause immanente de toute les choses, Spinoza ne la designe par son nom courant: Dieu.”

Chauí (1983) afirma que comparado com os outros filósofos do século XVII, Spinoza distingue-se pelo racionalismo absoluto: “Descartes e Leibniz, por exemplo, a despeito de seu racionalismo, deixam permanecer mistérios subjacentes ao conhecimento racional, enquanto Spinoza procura desfazer a própria noção de mistério e não apenas os conteúdos misteriosos” (CHAUÍ, 1983, p. 11). A filosofia, para Spinoza, é conhecimento racional de Deus, como causa produtora e conservadora de todas as coisas, segundo leis que o homem pode conhecer plenamente.

“Uma consciência dilacerada por paixões contrárias e atônita diante do infinito jamais alcançará a verdade nem se sentirá unida a Deus, isto é, à Natureza. Não é possível sentir alegria e amor sob as ruínas da razão. No autor da *Ética* não há tragédia, nem há mistério; ao contrário, confiança plena na razão, capaz não só de conhecer, mas de fazer o homem trilhar o caminho das paixões positivas, a alegria e o amor” (CHAUÍ, 1983, p. 11).

Nessa perspectiva, prossegue Suhamy (2015), o homem não é um império dentro de um império (SPINOZA, 2011), conforme o prefácio da *Ética* III, ele não cessa de repetir no correr de toda a sua obra que o homem é uma parte da natureza e que, portanto, não possui nenhum benefício ou privilégio, nenhum status excepcional. Seu comportamento obedece às mesmas necessidades de todos os outros fenômenos da natureza.

O determinismo da razão, segundo Sévérac (2015), em detrimento da ideia de livre arbítrio, é um dos principais pontos de rompimento de Spinoza com a filosofia clássica. No entanto, os autores são unânimes em afirmar que toda a sua obra é atravessada pela questão da liberdade. Para Spinoza, o livre arbítrio é a ilusão de liberdade, pois nele somente se acredita que se é livre para agir, mas não se conhece as causas do movimento. Ele dá o exemplo de uma pedra que rola ladeira abaixo, ela deseja parar e, em algum momento, ela efetivamente pára. Ela passa então, a acreditar que conhece e controla seu movimento, mas isso é uma ilusão, pois a verdadeira liberdade consiste em se desvencilhar das ilusões, começando pela ilusão do livre arbítrio (SÉVÉRAC, 2015).

O caminho para a liberdade não é tranquilo, quando alguém compreende mais e mais essa necessidade natural e as lógicas nas quais está preso, necessariamente passa por momentos difíceis. Pouco a pouco, porém, tem revelado ao mesmo tempo o que não pode fazer, mas também sua potência, abrindo o campo da consciência e libertando a sensibilidade corporal, dando assim, um acréscimo de potência por essa alegria, que permite realmente agir, ou seja, liberta dos afetos passivos para nos tornamos verdadeiramente ativos (SÉVÉRAC, 2015).

Não se trata, no entanto, de um percurso puramente intelectualista, embora seja necessário desenvolver a potência do intelecto, para Sévérac (2009). Uma das grandes originalidades da ética spinozista é, sem dúvida, a compreensão de que essa potência é, ao mesmo tempo, uma potência afetiva.

“Até a última proposição, Spinoza mantém essa ideia: o que nos salvará, não é o vão esforço, nascido talvez do conhecimento claro de nossos impedimentos, para nos livrar de nossos maus afetos; mas o gozo de certa forma de afetividade, que então nos dará a força de experimentar menos aquela que não faz nossa felicidade [...] as dinâmicas do conhecimento e da afetividade estão estreitamente ligadas em Spinoza” (SÉVÉRAC, 2009: 19).

Essa relação entre o conhecimento que buscamos das causas e as leis da natureza, entretanto, não é tão direta. Segundo Deleuze (2002), essa relação é intermediada pela consciência, que é um lugar de engano, ela nada acrescenta ao desejo. Nas palavras de Spinoza, pelo escólio da proposição 9 da *Ética* III “torna-se assim, evidente, por tudo isso, que não é porque julgamos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (SPINOZA, 2011, p. 106).

A consciência é, assim, naturalmente o lugar de uma ilusão, ela recolhe efeitos, mas ignora as causas. Quando um corpo encontra outro, uma ideia outra ideia, tanto pode acontecer desse encontro formar um todo mais potente, quanto acontecer do encontro resultar numa decomposição de um, do outro, ou ambos. Essas relações acontecem segundo leis extremamente complexas. O que a consciência recolhe desses encontros são só os seus efeitos: a alegria da composição ou a tristeza da decomposição. (DELEUZE, 2002). A consciência é constituída por uma tripla ilusão: da finalidade, que toma os efeitos como causas; da liberdade, que faz com que o homem lute pela sua escravidão como se fosse por sua liberdade; e teológica, inventando um Deus dotado de entendimento e de vontade para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e de seus castigos. Ela é apenas um sonho de olhos abertos: “ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes, na medida da sua imperfeição” (DELEUZE, 2002, p. 26).

No livro III da *Ética*, Spinoza afirma que o esforço para perseverar no ser, quando se refere apenas à mente, chama-se vontade. Quando se refere à mente e ao corpo, chama-se apetite: “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite”

(SPINOZA, 2011, p. 106). Os homens são “conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são levados a apetecer algo” (SPINOZA, 2011, p. 156). A consciência seria então, para Deleuze (2002), esculpida pelo processo de apetite, que é

“nada mais do que o esforço pelo qual uma coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na sua extensão, cada alma ou cada ideia no seu pensamento (*conatus*). Mas porque esse esforço nos motiva a agir diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que vem desses objetos. Essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do *conatus*” (DELEUZE, 2002, p. 27).

A consciência, assim, emerge como sentimento contínuo de passagem, testemunha das variações do *conatus* entre aquilo que convém a minha natureza e me leva a formar uma totalidade superior e “aquilo que compromete minha coesão e tende a dividir-me em subconjuntos que, em última instância entram em relações inconciliáveis com minha relação constitutiva” (DELEUZE, 2002, p. 27).

Aqui, “todos os fenômenos que agrupamos sobre a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: maus encontros, envenenamentos, intoxicação, decomposição de relação” (ibidem, p. 28), fazendo assim a denúncia da segunda ilusão: dos valores, ou do Bem e do Mal. Não existe Bem e Mal, mas bom ou mau, aquilo que convém a nossa natureza ou não convém. O mau é entendido como uma intoxicação, um envenenamento ou uma indigestão que se constrói no plano da experiência, pois é um dado pensado a posteriori; somente depois da experimentação saberemos se algo nos compõe ou nos decompõe. A bondade, por outro lado, “tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á mau, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela sua própria impotência” (ibidem, p. 29), conforme prefácio da ética IV:

“chamo de servidão a impotência humana regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. Propus-me a demonstrar a causa disso e também o que os afetos têm de bom e de mau” (SPINOZA, 2011, p. 155).

A lei que não compreendemos aparece sobre a forma de um dever. Essa lei, social ou moral, não nos traz conhecimento algum sobre o que compõe nossa natureza, o que traz potência ao *conatus*. A lei é uma instância transcendente que determina a oposição entre Bem e Mal; o conhecimento, ao contrário, é a potência imanente que determina a

experiência do bom e do mau. A existência é sempre uma prova, mas uma prova físico/química, não um Julgamento, ou seja, tem relação com os encontros que produzem aumento de potência ou envenenamentos, encontros sempre singulares entre um determinado corpo e uma determinada substância, que pode aumentar ou diminuir sua potência e não com um Bem e um Mal pré-estabelecidos por um Deus transcendente, moralista e punitivo. Assim, a vida, a experiência está para além do Bem e do Mal; não há Bem ou Mal em si, bom e mau se constituem na experiência (DELEUZE, 2002).

Ainda segundo o mesmo prefácio, assim como o bem e mal, as noções de perfeição e imperfeição são moldadas numa consciência que desconhece as leis da natureza e atribui a esta um funcionamento que é, na verdade, seu:

"cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com aquilo que tinha concebido... Pois os homens têm o hábito de formar ideias universais, ideias que tomam como modelo das coisas, e acreditam que a natureza observa essas coisas e as estabelece para si própria como modelo. Quando, pois, veem que na natureza ocorre algo que esteja menos de acordo com o que concebem como modelo das coisas desse gênero, acreditam que a própria natureza fracassou ou errou e que deixou essa coisa imperfeita [...] Portanto, a perfeição e a imperfeição são, na realidade, apenas modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero" (SPINOZA, 2011, p. 155).

É preciso porém, conforme expresso no prefácio da *Ética IV*, conservar alguns desses vocábulos, ainda que sob outra definição: “por bem compreenderei aquilo que sabemos com certeza ser um meio para nos aproximar cada vez mais do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderemos aquilo que, com certeza, nos impede de atingir esse modelo” (SPINOZA, 2011, p. 157). Assim, quando alguém passa de um grau de perfeição maior para um menor, ou vice-versa, não quer dizer que transformou sua essência, e sim que sua potência de agir, compreendida como sua própria natureza, é que aumentou ou diminuiu. Disso decorrem as definições: “por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos algum bem” (SPINOZA, 2011: 157). O útil aqui, nada tem a ver com o a noção de utilitarismo no contemporâneo; útil é aquilo que viabiliza a perseverança do ser e não útil, aquilo que atrapalha esse processo.

É no plano dos afetos que se dá a experiência. No esforço de perseverar em seu ser o corpo humano produz encontros, onde pode ser afetado de muitas maneiras e sua potência de agir pode ser aumentada ou diminuída, “enquanto outras tantas não tornam

sua potência nem maior, nem menor” (SPINOZA, 2011, p. 99). É o que o autor da *Ética* dispõe nas definições do livro III:

“Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação: assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (SPINOZA, 2011, p. 98).

Spinoza chama de causa adequada “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (SPINOZA, 2011, p. 98) e causa inadequada ou parcial, aquela “aquela cujo efeito não pode ser percebido clara e distintamente por ela só” (SPINOZA, 2011, p. 98). Na proposição um do livro três ele afirma que agimos, quando estamos sob o efeito de causas adequadas, do contrário, padecemos, ou seja, estamos agindo movidos por paixões: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (SPINOZA, 2011, p. 99).

Para Jaquet (2015), nesse movimento, Spinoza “desapaixona as paixões” (*dépassionner les passions*), despertando a cólera ou o riso dos moralistas ao romper com a corrente teórica que patologiza o fenômeno afetivo, representada, por exemplo, por Platão, que afirma que o desejo do corpo acorrenta a alma. Para Spinoza não se trata mais “de insultar, deplorar ou amaldiçoar, mas de compreender”³³ (JAQUET, 2015, p. 57), colocando assim, a razão no seio das paixões e construindo uma ciência dos afetos:

“procurei minuciosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas compreendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza” (SPINOZA, 2009: 275 – capítulo 1 §4).

Deleuze (2012) refere que na obra de Spinoza, escrita em uma mistura de latim e português arcaico, ele utiliza dois termos para a expressão afeto, que nem sempre são levados em consideração por todos os comentadores. Afecções (*affectio*) são os modos da substância e de seus atributos: “designam o que acontece com o modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros sobre este. De fato, estas afecções são imagens ou marcas corporais; e suas ideias englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e do corpo afetante” (DELEUZE, 2002, p. 55). Essas variações envolvem a passagem de um estado

³³ “n’est pas railler, de déplorer ou de maudire, mas comprendre”

a outro, transições, durações que são inseparáveis das afecções. A essa variação, Spinoza nomeou afeto (*affectus*): “observou-se que, em regra geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito” (DELEUZE, 2002, p. 56). Deleuze (2002) aponta uma diferença importante entre os dois:

“o *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete a transição de um estado para o outro, tendo em conta a variação relativa dos corpos afetados. Existe pois, uma diferença de natureza entre as *afecções-imagens* e os *afectos-sentimentos* [...] Eis porque Espinoza mostra que o afeto não é uma *comparação de ideias*, e recusa assim toda interpretação intelectualista”³⁴ (DELEUZE, 2002, p. 56).

Para Jaquet (2015) Spinoza inova ao fazer do afeto um conceito central que substitui as paixões ou emoções utilizadas por seus predecessores, porque “eles descrevem a história dos encontros entre o homem e o mundo exterior, as vicissitudes de seu desejo, suas alegrias ou tristezas, ligadas ao aumento ou à diminuição de sua potência de agir”³⁵ (JAQUET, 2015, p. 58). O problema da existência se coloca então de outra maneira, não mais erradicar os afetos, mas desenvolver aqueles que são ativos para a força da alma e refreando, tanto quanto possível, aqueles que reduzem o homem a escravidão. Ele coloca assim, segundo a autora, um termo final na oposição paixão e razão que atravessou toda a filosofia clássica, pois o afeto que é uma ação é uma expressão da razão, ou seja, aquele que é efeito de uma causa adequada está longe de ser irracional: “a peça chave da Ética como da política reside, portanto, no bom uso dos afetos que estão a serviço do intelecto”³⁶ (JAQUET, 2015, p. 59).

Os afetos existem graças às mudanças que ocorrem no homem, enquanto ele é uma parte da natureza, segundo Jaquet (2015). Como todas as coisas, o homem se esforça por aquilo que é útil à sua conservação, ou seja, o homem se esforça por perseverar no seu ser. Seu desejo é reforçado ou contrariado por coisas exteriores que o afetam, sendo mais ou menos convenientes à sua natureza. O afeto, por definição, reivindica por sua vez uma afecção no corpo, que aumenta ou diminuiu sua potência de agir e a ideia que forma dessa afecção (JAQUET, 2015).

A alegria é o afeto que acontece quando se dá uma passagem de um estado de perfeição menor para um estado de perfeição maior, ou seja, quando há um aumento de potência. Quando, ao contrário, há uma diminuição de potência e a passagem para um

³⁴ Grifos do autor.

³⁵ “ils décrivent l’histoire des rencontres entre l’homme et le monde extérieur, les vicissitudes de son désir, ses joies ou ses tristesses, liées à l’acroissement ou à la diminution de sa puissance d’agir”

³⁶ “la clef vôute de létique comme de la politique réside donc dans un bon usage des affects qui viennent au secours de l’intellect”

estado menor de perfeição, chamamos esse afeto de tristeza: “como consequência, a alegria é boa, a tristeza, má”³⁷ (SUHAMY, 2015, p. 59).

Na explicação da definição 3 dos afetos (livro III), Spinoza comenta: “digo passagem porque a alegria não é a própria perfeição” (SPINOZA, 2015, p. 141). Se o homem já nascesse com essa perfeição em si, não experimentaria a alegria dessa passagem. No afeto da tristeza, isso é mais claro: “com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não a perfeição menor em si, à medida que participa de alguma perfeição, o homem não pode entristecer” (SPINOZA, 2015, p. 141).

O que pode parecer, à primeira vista, uma lógica simples, vai se complexificando à medida que Spinoza discorre sobre as condições gerais dos afetos. Ele coloca, num primeiro momento, que o desejo humano é o apetite juntamente com a consciência que se tem dele, para em seguida equivaler os dois termos, apetite e desejo, sendo conscientes ou não, ou seja, o desejo é a própria essência do homem determinado a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação, conforme expresso na explicação da definição 1 dos afetos, ao final do livro III: “compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (SPINOZA, 2011, p. 141).

Assim como o desejo de um indivíduo difere do desejo de outro, ele pode ainda variar no mesmo homem em momentos diferentes, conforme expresso pela proposição 51 do livro II: “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um mesmo objeto, e um só homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (SPINOZA, 2011, p. 131).

A alegria, a tristeza e o desejo dizem respeito a uma infinidade de afetos que derivam deles ou deles são compostos, conforme expresso pela proposição e demonstração 56 do livro II da *Ética*:

“Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um desses afetos que deles são compostos (tal como a flutuação do ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.) quantas são as espécies dos objetos pelos quais somos afetados. [...] Portanto, dependendo de como cada um, em virtude de causas exteriores, é afetado desta ou daquela espécie de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, etc., isto é, dependendo de qual o estado de sua natureza, se este ou aquele, também o seu desejo será este ou aquele” (SPINOZA, 2011, p. 136).

³⁷ “en conséquence, la joie est bonne, la tristesse, mauvaise”

Para Sévérac (2009), quanto maior a aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de compreender, ou seja, mais ativo é um corpo. Por outro lado, quanto mais a aptidão do corpo é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas: “esse corpo não sabe responder, se não for de maneira unilateral, às solicitações de seu meio exterior, aos problemas que o mundo lhe põe” (SÉVÉRAC, 2009, p. 24). Dessa forma:

“Um corpo ativo não é, pois, um corpo que consegue tornar-se insensível ao mundo, que chegaria a furtar-se ao determinismo das causas exteriores. A atividade não nasce de um processo de “desafecção” ou “insensibilização”. Decerto, trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é um corpo cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil.” (SÉVÉRAC, 2009, p. 24)

Assim, segundo Suhamy (2015), Spinoza pega em contrapé a superstição, atribuindo uma sabedoria à alegria, porque ela exprime nossa natureza, que deseja diretamente nosso bem, enquanto a tristeza é sempre má: “mesmo a piedade, mesmo o arrependimento, mesmo a humildade, só são úteis indiretamente, a fim de preparar para a vida bem-aventurada”³⁸ (SUHAMY, 2015: 59). Não se trata, no entanto, de se atirar a todos os gozos, submisso à procura desenfreada de prazeres, ou reivindicá-la como um bem soberano, mas de ascender à alegria suprema e eterna, descrita no início do Tratado da Correção do Intelecto, prossegue Suhamy (2015). Uma alegria que é bem mais que uma alegria, para a qual Spinoza aplica o termo beatitude, que pega emprestado da religião. Se a alegria é a passagem a um estado maior de perfeição, a beatitude é o gozo da própria perfeição (SUHAMY, 2015).

Spinoza classifica os caminhos que conduzem à liberdade, ou a beatitude, em três gêneros de conhecimento. O primeiro pertence à imaginação, é o mundo dos corpos que padecem vítimas de paixões. O segundo é o caminho das ideias adequadas, onde o ser se esforça por perseverar e por atingir a beatitude, que é o elemento que compõe o terceiro gênero do conhecimento, conforme expresso na proposição 25 do livro V da Ética: “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas através do terceiro gênero do conhecimento” (SPINOZA, 2011, p. 228). É necessário um esforço para não hierarquizar esses gêneros, entendendo que os três coexistem no ser e

³⁸ “même la pitié, même le repentir, même l’humilité ne sont utile qu’indirectement, en vie de préparer à la vie bienheureuse”

que cada um, estando numa medida adequada, contribui à sua maneira na passagem para um estado de perfeição maior.

3.5 O que pode um corpo?

É no plano do corpo que os afetos operam e que toda a trama da experiência se efetiva. O conceito de corpo em Spinoza é, porém, um dos pontos mais inovadores e originais da obra e onde seu rompimento com a tradição clássica da filosofia se torna mais evidente e agudo: “a alma não é caída em um corpo (à maneira platônica); o corpo não é animado por uma alma (à maneira aristotélica); e não há interação entre a alma e o corpo (ao modo cartesiano)”³⁹ (SÉVÉRAC, 2015, p. 56). O conceito de corpo elaborado por Spinoza se torna extremamente rico e precioso nessa tese, por constituir a matéria prima onde será possível forjar outras maneiras de pensar a experiência da morte no contemporâneo, conforme faremos mais adiante.

No escólio da proposição 2, do livro III da *Ética*, ele expõe de maneira clara o caráter radical dessa inovação: “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão [...] a ordem das ações e das paixões em nosso corpo é simultânea, em natureza, a ordem das ações e das paixões em nossa mente” (SPINOZA, 2011, p. 100). E completa:

“Entretanto, ainda que a argumentação não deixe margem à dúvida, acredito que, se eu não demonstrar isso por meio da experiência os homens dificilmente se convencerão a examinar essas questões com equanimidade, a tal ponto estão firmemente persuadidos de que o corpo, por um simples comando da mente, ora se põe em movimento, ora volta ao repouso, e de que faz muitas coisas que dependem apenas da vontade da mente e de sua capacidade de arquitetar. O fato é que ninguém determinou até hoje o que pode um corpo” (SPINOZA, 2011, p. 100).

A essa concepção de corpo, Deleuze chamou de paralelismo, mostrando que Spinoza não só recusa a superioridade do corpo sobre o espírito, mas os coloca na mesma condição de importância: “o que é ação na alma é necessariamente ação no corpo, o que é ação no corpo é necessariamente ação na alma” (DELEUZE, 2002, p. 24).

“Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos dele, e o pensamento não ultrapassa menos a consciência que temos dele. Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam o nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do

³⁹ “l’âme n’est pas tombée dans un corps (à la manière platonicienne) ; le corps n’est pas animé par un âme (à la manière aristotélicienne) ; et il n’y a pas d’interaction entre l’âme et le corps (à la manière cartésienne).”

espírito, para além das condições dadas da nossa consciência” (DELEUZE, 2002, p. 24).

Jaquet (2011), no entanto, discorda diretamente de Deleuze. Para ela, esse termo retoma a fórmula leibniziana que rege as ideias e as coisas fora do registro do pensamento e exprime duas coisas distintas que andam em paralelo:

“se o termo paralelismo é cômodo de usar, na medida em que exprime bem a ideia de uma correspondência entre os modos dos atributos que exclui toda interação e toda causalidade recíproca, ele é acompanhado inevitavelmente de representações inoportunas que são nocivas à unidade dos atributos e da união da mente e do corpo em Spinoza. A assimilação da identidade entre a ordem das ideias e a ordem das coisas, entre mente e corpo, a um sistema de paralelas conduz a pensar a realidade como modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam” (JAQUET, 2011, p. 25).

Para Spinoza, o homem é constituído de um corpo e de uma mente, mas estes são concebidos como uma unidade e não como duas entidades distintas: “são um só e mesmo ser expresso de duas maneiras” (Idem, 2011, p. 21). Tão grande é a importância que Spinoza concede ao corpo, segundo Sévérac (2015), que é somente por ele que se alcança a eternidade: “a eternidade da alma se conquista com o corpo, graças ao próprio corpo e não contra ou sem ele. Que mudança de perspectiva em relação a toda uma tradição filosófica! É uma inversão do platonismo e do cristianismo”⁴⁰ (SÉVÉRAC, 2015, p. 55). Para o estudioso, a potência da mente depende da potência do corpo, tornando o percurso ético uma libertação que não é puramente intelectual, é também corpórea: “a atividade da mente é simultaneamente atividade do corpo (e reciprocamente). Podemos ir até mais longe: uma mente é tanto mais ativa, tanto mais inteligente, quanto o corpo for mais potente, mais sensível. Tal é a união entre mente e corpo: são duas realidades que têm suas especificidades, mas que caminham juntas, são assujeitadas ou se libertam juntas”⁴¹ (SÉVÉRAC, 2015, p. 56).

A questão que se faz, então, é como corpo e mente se relacionam e se articulam entre si. Ainda segundo a proposição 2 do livro III da *Ética*, “nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (SPINOZA, 2011, p. 100). O que fica evidente, segundo o escólio dessa mesma proposição, é que não existe uma hierarquia entre ambos, mas que

⁴⁰ “l’*été*rnité de l’*âme* se conquiert avec le corp, grâce au corp même, et non pas contre lui ou sans lui. Quel changement de perspective par rapport à toute une tradition philosophique! C’est un inversement du platonisme et du christianisme”

⁴¹ “L’*ativité* de l’*esprit*, c’est simultanément l’*activité* du corps (et réciproquement). On peut même aller plus loin : un esprit est d’autant plus actif, d’autant plus intelligent, que le corps lui-même est plus puissant, plus sensible. Telle est l’union de l’*esprit* avec se corps : celle de deux réalités qui ont leur spécificité, mais qui cheminent ensemble, sont asservies ou se libèrent ensemble.”

“o corpo, por si só, em virtude exclusivamente de sua natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente [...] quando os homens dizem que esta ou aquela ação provém da mente, que ela tem domínio sobre o corpo, não sabem o que dizem, e não fazem mais do que confessar, com palavras enganosas, que ignoram, sem nenhum espanto, a verdadeira causa de suas ações” (SPINOZA, 2011, p. 101).

Para Jaquet (2011), a mente não é nem substância, nem faculdade, ela é a ideia do corpo, “o termo *mens* designa, portanto, nada além da percepção, ou, mais exatamente, do conceito que o homem faz de seu corpo” (JAQUET, 2011, p. 22). Para a autora, Spinoza atribui à mente o status de “coisa pensante”, ressaltando o caráter ativo e dinâmico da produção de ideias, “a mente, por conseguinte, é uma maneira de pensar o corpo, de formar uma ideia dele, mais ou menos adequada em função da natureza clara ou confusa das afecções que o modificam” (ibidem), o que se confirma ainda no seguimento desse mesmo escólio,

“tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso” (SPINOZA, 2011, p. 103).

Para Valadares (2010), a definição de corpo humano em Spinoza, não se distingue da definição de corpo em geral, abrangendo dois principais aspectos: a individualidade complexa e a tendência à autoconservação. Para o autor, o indivíduo “é composto de outros corpos – ou de outros indivíduos – que se mantêm unidos entre si segundo uma relação determinada; essa relação, ou esse regime de composição, singulariza o corpo como um modo de existir, e ele existe na medida em que conserva ou reproduz essa relação” (VALADARES, 2010, p. 98). Spinoza afirma a multiplicidade do corpo no capítulo 27 do livro VI da *Ética*, mas também no escólio da proposição 45 desse mesmo livro.

“O corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas” (SPINOZA, 2011, p. 186).

Bem antes, na proposição 13 do livro II, ele discorre sobre as condições de união desses corpos em um corpo só: “quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem [...] de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que compõe um só e mesmo corpo ou indivíduo” (SPINOZA, 2011, p. 64). Ele prossegue afirmando que os

corpos, não se distinguem entre si pela substância, mas pela conservação da forma ainda que ocorram mudanças contínuas, como afirma no lema 5 dessa mesma proposição: “se as partes que compõem um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza” (SPINOZA, 2011, p. 64).

O que singulariza o indivíduo então, é essa relação entre as múltiplas partes de seu corpo. Ela é, segundo Valadares (2010), “expressão da essência singular desse indivíduo, e singulariza-o, não como somatório de partes, mas como um regime ou uma lei determinada de composição que lhe é própria” (VALADARES, 2010, p. 98). E prossegue:

“A individualidade de um corpo não é definida pelas partes que o compõem: estas podem modificar-se em cada atualidade em virtude da interação com outros corpos. O que distingue um corpo como indivíduo é o modo ou a relação segundo a qual as partes – ou outros corpos – entram na sua composição. A rigor, a tendência mesma de autoconservação do corpo envolve a regeneração de suas partes e o intercâmbio permanente com o exterior, isto é, com outros corpos que o afetam” (VALADARES, 2010, p. 98).

Na proposição 20 do livro IV, Spinoza afirma que cada um busca o que lhe é útil no esforço de perseverar no ser e, um pouco mais adiante na proposição 25, que ninguém se esforça por perseverar por causa de outra coisa, ou seja, por algo que não seja exclusivamente daquela essência. Esse esforço, segundo a proposição 7 do livro III, nada mais é do que sua essência atual e, segundo o corolário da proposição 22 do livro IV, é o fundamento da virtude. A noção de utilidade para perseverar no ser e sua relação com o corpo ganha consistência, porém, na proposição 38 do livro IV.

“É útil ao homem aquilo que dispõe seu corpo a ser afetado de muitas maneiras, ou o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o homem capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o homem menos capaz disso” (SPINOZA, 2011, p. 182).

Na proposição seguinte, 39, ele estabelece como bom aquilo que faz as partes do corpo conservarem sua relação de movimento e repouso e como mau, aquilo que destrói essa relação, reforçando então que a característica de singularidade e de individualidade de um corpo está justamente nessa relação, a tal ponto de afirmar, na sequência do escólio que “a morte do corpo sobrevém quando suas partes sobrepõe de uma tal maneira que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso” (SPINOZA, 2011, p. 183). Essa ideia é complementar a do Axioma único da parte IV: “não existe, na natureza

das coisas, nenhuma outra coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe outra, mais potente e mais forte, pela qual a primeira pode ser destruída” (SPINOZA, 2011, p. 159). Ele coloca, ainda, na proposição 4 do livro III, que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (SPINOZA, 2011, p. 104). Essas três ideias juntas formam as bases do entendimento de Spinoza sobre a destruição do corpo, aliadas ao fato de não existir nada no ser que seja contra a sua própria natureza, ou seja, dado que existe uma só e única substância, não existe uma tendência inata no ser que leva à sua destruição, como formulou, por exemplo, Freud com a noção de Pulsão de Morte (FREUD, 1920). Segundo Deleuze (2002), a morte em Spinoza, por não ter relação com uma essência primeira, é sempre acidental.

Para Valadares (2010) se a essência de um indivíduo é a lei de composição ou a relação característica sob a qual os corpos “mantendo-se unidos entre si, distinguem-no como corpo complexo existente, então nada que decorra dessa essência pode destruir o indivíduo” (VALADARES, 2010, p. 99). Do exterior vem todo bem e todo mal: a conservação e a destruição de um corpo explicam-se pelas condições em que ele se encontra ou se choca com outros corpos. Afinal, um corpo está em comunicação permanente com os corpos exteriores, ou seja, entre as partes ditas internas de um corpo há um contato contínuo com partes externas a esse corpo, integradas às relações características de outros corpos (VALADARES, 2010).

Deleuze (2002) relata que Spinoza costumava colocar insetos em teias de aranha e se deliciava vendo-os serem devorados. A quem perguntasse o motivo da alegria, ele respondia: “os animais nos ensinam o caráter irredutivelmente exterior da morte” (DELEUZE, 2002, p. 18). Valadares (2010) afirma que tanto para ele, como para Deleuze a distinção entre interior e exterior não é tão clara e evidente.

“A distinção entre exterior e interior não é real: o exterior é um interior projetado, e o interior é um exterior introjetado. Supor semelhante separação significaria considerar a extensão um continente de corpos, isolados uns dos outros por espaços vazios. Mas a extensão, para Spinoza, é um atributo infinito de Deus, ou da Natureza, que se apresenta sempre e já na forma de uma modificação infinita e imediata” (VALADARES, 2010, p. 100).

Nas últimas páginas da *Ética* (proposição 39, livro V), porém, Spinoza faz uma estranha afirmação: “quem tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna”. Para esclarecer essa aparente contradição – entre a destruição e a eternidade do ser – é preciso entender o lugar singular que a morte ocupa nessa filosofia

e assim, vislumbrar que a trajetória que leva de uma ideia a outra é o próprio percurso do livro *Ética*, ou seja, é o fio condutor que serve de guia à beatitude.

3.6 Spinoza e a morte

Não é incomum um spinozista dizer que o filósofo holandês não é um bom aliado pra trabalhar o tema da morte. Em toda a sua obra, ele fala pouquíssimas vezes diretamente sobre o assunto. Entretanto, assim como eu, alguns importantes filósofos como Pascal Sèverac, Chantal Jaquet e Lorenzo Vinciguerra insistiram em, em algum momento, construir junto com Spinoza um caminho para investigar tal questão, por isso esse texto vai seguir os passos trilhados por esses três renomados pensadores spinozistas.

Em Spinoza, nem tudo é exatamente o que parece ser. Assim, se o bem e o mal, não podem ser tomados *a priori*, mas somente entendidos em seu caráter benéfico ou maléfico enquanto produtores de afetos que se constituem no encontro dos corpos, poderemos pensar a vida e a morte, ou talvez não exatamente a morte, mas aquilo que denominamos *morrimentos*, também como construções desse tipo? É essa aventura que nos propomos nesse capítulo.

Em um desses raros momentos em que Spinoza se refere diretamente à morte, na proposição 67 da *Ética* IV, ele faz um alerta desencorajador a nossa empreitada: “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação sobre a morte, mas da vida” (SPINOZA, 2011, p. 200). A esse respeito, Sèverac (2014) destaca o modo como ele constrói a sentença: “friso que Spinoza não diz que a morte não é objeto de pensamento algum por parte do homem livre, e sim que a morte é o último, ou o menor dos objetos do seu pensamento” (SÈVÈRAC, 2014, p. 01). Jaquet também comenta essa passagem:

“A proposição 67 faz assim parte dessas fórmulas sentenciosas frequentemente evocadas de maneira dogmática pelos spinozistas, como se a citação fosse suficiente para conjurar a morte e o seu cortejo de medos. Mas se o autor da *Ética* não concebe a filosofia como uma reflexão sobre a morte, é preciso notar que ele não exclui totalmente essa eventualidade. Se a sabedoria é antes de qualquer coisa uma meditação da vida, isso não implica que o pensamento da morte esteja radicalmente ausente. Dizer que o sábio não pensa em nada menos do que na morte não significa que ele não pensa nunca nela, mas que o faz raramente”⁴² (JAQUET, 2003, p. 147).

⁴² “La proposition 67 fait ainsi partie de ces formules sentencieuses souvent évoquées de manière dogmatique par les spinozistes, comme si la citation suffisait pour conjurer la mort et son cortège de craintes. Mais si l’auteur de l’*Ética*

Ambos defendem que, o próprio Spinoza teve que meditar, ao menos um pouco, sobre a morte, ou não teria escrito sobre ela, mesmo que escassas vezes. Não seremos então nesse caso, parafraseando Sèvèrac (2014), “maus spinozistas” ou “spinozistas incoerentes” por tentarmos empreender uma compreensão acerca da morte, se esta for um ponto de partida para uma meditação sobre modos de vida, ou como preferimos chamar, modos de subjetivação.

É preciso salientar que, para Jaquet (2003), Spinoza se diferencia muito de seus predecessores na sua abordagem. Um dos traços da sabedoria antiga era sua impassibilidade frente à morte: Sócrates conversava tranquilamente com seus amigos antes de beber a cicuta fatal, Caton se suicidou serenamente depois de reler o *Phedon*, onde as figuras célebres encarnam o ideal de apatia frente à morte. A sabedoria estoica não se preocupou com a morte, que ela considera como indiferente e permaneceu alegre com os touros no Canário e Epicuro concede um remédio que contém a ataraxia e a aponia perfeitas⁴³ (JAQUET, 2003).

Spinoza, no entanto, aponta Jaquet (2003), se compartilha com seus predecessores a preocupação em apaziguar a alma frente ao medo da morte, não a assimila nem a um bem – como em Platão – nem a uma coisa indiferente – como em Epicuro – mas a um mal. Ele percebe que se o homem livre não pensa em nada menos que na morte, “não é porque a morte é menos que nada. Ela constitui, pelo contrário, um fenômeno temível”⁴⁴ (JAQUET, 2003, p. 147). Ela se coloca como um obstáculo à aquisição de uma natureza superior, pois o corpo é tanto mais perfeito quanto mais apto a agir ou padecer de muitas maneiras, ou seja, a morte retira do homem sua capacidade de afetar e ser afetado, constituindo assim, o menor grau de perfeição do corpo, porque o torna inapto tanto às paixões, como às ações (JAQUET, 2003).

Apesar de reconhecer a universalidade da existência de um medo da morte, Spinoza, segundo Jaquet (2003), estabelece uma proporção entre a capacidade maior ou menor de conhecer adequadamente as coisas pela razão e pela ciência intuitiva, como fica evidente pela proposição 38 da *Ética V*, onde ele afirma de fato que “quanto mais coisas a mente compreende pelo segundo e terceiro gênero do conhecimento, tanto menos ela

ne conçoit pas la philosophie comme une réflexion sur la mort, il faut noter qu’il n’exclut pas totalement cette éventualité. Si la sagesse est avant tout une méditation de la vie, cela n’implique pas que la pensée de la mort soit radicalement absente. Dire que le sage ne pense à rien moins qu’à la mort ne signifie pas qu’il n’y pense point, mais qu’il n’y pense guère.”

⁴³ Termos da filosofia estoica. Ataraxia significa a ausência de inquietude ou a tranquilidade de ânimo, enquanto aponia é um prazer que se tem quando não há dor ou quando esta foi removida.

⁴⁴ “ce n’est pas parce que la mort est moins que rien. Elle constitue au contraire un phénomène redoutable.”

padece dos afetos que são maus, e tanto menos ela teme a morte” (SPINOZA, 2011, p. 234).

“Mínima no sábio, máxima no ignorante, esse medo da morte é irreduzível: é impossível erradicá-lo totalmente [...] dizer que a mente pode chegar a uma potência tamanha que ela pouco tenha medo da morte, é reconhecer, pelo menos, a presença desse afeto em si, ainda que ele possa estar bastante atenuado. Não ter, por assim dizer, medo, ainda é ter medo. O sábio pode então, no máximo, fazer com que esse afeto diminua ao ponto de se tornar negligenciável, e reduzir aquilo que sucumbe à algo insignificante em relação ao que subsiste, mas ele não pode suprimi-lo definitivamente”⁴⁵ (JAQUET, 2003, p. 148).

A pensadora segue analisando a proposição 67 da *Ética IV*, segundo a qual o homem que é conduzido pela razão, não pelo medo, tem a sabedoria definida como uma inclinação ao bem e não como uma fuga do mal: “o homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente pelos ditames da razão, não se conduz pelo medo da morte, em vez disso deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade” (SPINOZA, 2011, p. 200).

A raridade da evocação da morte na obra de Spinoza é, prossegue Jaquet (2001), consequência da razão e se explica, então, pelas causas positivas. Um desejo nascido da razão auxilia ou aumenta a potência de agir e é acompanhado, necessariamente, de um afeto de alegria e não de tristeza. O homem livre não pode ser fundado pelo mal, conhecimento sempre inadequado, onde a tristeza consciente diminui a perfeição e nos afasta da compreensão da nossa essência, conforme evidencia a proposição 8 da *Ética IV*.

“O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou tristeza, à medida que estamos conscientes dele. Demonstração: chamamos de bem ou mal aquilo que estimula ou refreia a conservação do nosso ser, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir” (SPINOZA, 2011, p. 163).

Na proposição 63 da *Ética IV*, encontramos exemplos de homens doentes e de homens saudáveis para ilustrar a diferença entre o homem movido pelo medo e o homem livre.

“Quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão [...] o homem doente come, por temor da morte, aquilo que lhe repugna, enquanto o sadio deleita-se com a comida e desfruta, assim, melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente. Da mesma maneira, um juiz que condena alguém à morte, não por ódio nem por ira, mas

⁴⁵ “Minimale chez le sage, maximale chez l’ignorant, cette peur de la mort est irréductible : il est impossible de l’éradiquer totalement [...] dire que l’esprit peut parvenir à une puissance telle qu’il n’a guère peur de la mort, c’est reconnaître néanmoins la présence de cet affect en lui, aussi atténué soit-il. N’avoir pour ainsi dire pas peur, c’est toujours avoir peur. La sage peut donc au mieux faire en sorte que cet affect diminue au point d’être négligeable, et réduire ce qui périclite à quelque chose d’insignifiant au regard qui subsiste, mais il ne peut définitivement le supprimer”

por amor ao bem público, conduz-se exclusivamente pela razão” (SPINOZA, 2011, p. 163).

Segundo Jaquet (2003), a especulação sobre a morte torna-se assim a antítese das preocupações da sabedoria, da prudência, da utilidade, se constituindo em uma forma de higiene mental e o signo de boa saúde da mente: “a reflexão sobre a morte desvia da salvação e semeia a tristeza no lugar da alegria”⁴⁶ (JAQUET, 2003, p. 150). A autora retoma a proposição 13 da Ética III, para lembrar que a mente evita imaginar as coisas que diminuem sua potência, entendendo assim que, dentro desse princípio, a morte deveria causar o mais alto grau de repugnância: “a ignorância da morte é então a marca de uma força da mente, enquanto que a preocupação com a morte é sinal de uma alma impotente inclinada à melancolia”⁴⁷ (JAQUET, 2003, p. 150). A filósofa, porém, não acredita que isso equivale a dizer que mais vale viver na ilusão do próprio fim tardio, já que a consciência entende o caráter inelutável da morte, mas significa que uma meditação sobre a vida é preferível a uma meditação sobre a morte, porque ela favorece a existência indefinida e aumenta a alegria, enquanto que uma meditação sobre a morte acentua a tristeza, atualizando sempre a finitude (JAQUET, 2003).

Corroborando com a visão da filósofa, lembramos a proposição 7 do livro IV: “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (SPINOZA, 2011, p. 162). Quando a mente é tomada por um afeto o corpo é, simultaneamente, tomado pelo mesmo afeto. Essa afecção, recebe de sua própria causa – um outro ser – a força para perseverar naquele ser que é afetado, ou seja, o ser afetado precisa, para refrear esse afeto, produzir um afeto mais forte e contrário. Assim, podemos presumir que a meditação sobre a vida é preferível à meditação sobre a morte, se constituir um afeto mais forte e contrário a esse, podendo assim ajudar a suprimir o medo que provoca tristeza e, conseqüentemente, diminuição da potência do ser. Lembramos ainda que, segundo Spinoza, os padres e os tiranos se utilizam dos afetos tristes para exercer sua dominação, sendo assim, um Estado teria mais condições de dominar seus súditos, tanto mais amedrontados ou entristecidos eles estejam com sua própria finitude.

A questão que se coloca, então, é: como Spinoza pode admitir que exista um medo inerente à mortalidade humana, que esse medo é universal, mas também variável de

⁴⁶ “la reflexion sur la mort détourne du salut et sème la tristesse au lieu de la joie.”

⁴⁷ “l’ignorance de la mort est donc la marque de un force d’esprit, tandis que la préoccupation à ce propos est le signe de un âme impuissante encliné a la mélancolie.”

acordo com nossa maneira de compreender o mundo, e não fazer disso um objeto de meditação? Para Jaquet (2003) “a tese segundo a qual o homem livre não pensa na morte não conduz a uma ocultação desse fenômeno que poderia ser interpretada como uma fuga ou negação? O silêncio a esse respeito parece estranho e intolerável”⁴⁸ (JAQUET, 2003, p. 148). Para responder essa questão, então, é preciso refazer a trajetória da própria vida de Spinoza, a construção da sua filosofia singular e seu caminho rumo ao terceiro gênero do conhecimento, ou à beatitude, que é o próprio percurso da Ética.

Vamos começar por onde Spinoza efetivamente fala de morte, na proposição 39 do livro IV da Ética. É importante aqui reproduzir quase integralmente a proposição e seu escólio, pois trata-se de um momento único e cardeal onde esse assunto é abordado, que será trabalhado praticamente linha por linha pelos estudiosos consultados e pela autora da presente tese.

“Proposição 39: É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso. Demonstração: [...] Escólio: O quanto essas coisas podem ser prejudiciais ou benéficas para a mente será explicado na parte V. Aqui, deve-se observar que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma tal maneira que suas partes adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousa negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Em verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, no entanto, de tal forma de sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse também esquecido sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação de crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente de sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto, aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui.” (SPINOZA, 2011, p. 182).

Sèvèrac (2014) faz, primeiramente, duas observações a respeito do modo como a proposição e o escólio são escritos, antes de analisar seu conteúdo propriamente dito. Em primeiro lugar, ele destaca que essa é uma das raras vezes na Ética que Spinoza utiliza um “eu” tão pessoal, se referindo a ele mesmo e inserindo uma lembrança pessoal. Em segundo lugar, o tom da escrita aqui é muito diferente do tom eclesiástico que ele utiliza

⁴⁸ “la thèse selon laquelle l’homme libre ne pense à rien moins qu’à la mort ne conduit-elle pas à une occultation de cet phénomène qui pourrait être interprétée comme une fuite ou un déni ? Le silence à ce sujet paraît étrange et intenable.”

desde o início da *Ética* até a metade do livro IV: “não ousar negar”, “nenhuma razão me obriga a afirmar”, “a própria experiência parece sugerir o contrário”. O tom utilizado não é de uma demonstração segura, e sim de pensamento aventureiro (SÈVÈRAC, 2014).

Nessa proposição, encontramos a excepcionalidade da concepção de Spinoza sobre morte. Os três autores que estamos utilizando – Sèvèrac (2014), Jaquet (2003) e Vinciguerra (2003) – concordam que para Spinoza a morte é uma transformação, evidenciada na afirmação de que “a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma tal maneira que suas partes adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso”. A forma do corpo é constituída por uma relação precisa e determinada entre movimento e repouso, que permanece igual segundo um movimento constante e é destruída quando essas partes recebem uma outra relação: “morrer, é portanto perder sua forma, ou melhor, se transformar em outra coisa”⁴⁹ (JAQUET, 2003, p. 151).

A surpresa é ainda maior no decorrer das linhas, onde Spinoza afirma que o corpo humano, ainda que mantenha as funções vitais, como circulação de sangue, pode ter sua natureza transformada de tal maneira em outra totalmente diferente e, que “nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Em verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário”. Com o exemplo do poeta espanhol, que através da amnésia deixada como sequela de uma doença misteriosa teve sua natureza de tal maneira transformada, ele concretiza a ideia de que a morte não se identifica com o tornar-se cadáver, que poderia ser chamada de morte não-cadáverica ou não orgânica. Além do poeta espanhol, ele exemplifica essa morte com a transformação da criança em adulto, amplificando o alcance desse exemplo de uma doença isolada para simplesmente toda a humanidade.

Para Sèvèrac (2014) a maneira como são narrados os dois exemplos, acaba por trazer simultaneamente a questão do reconhecimento de si. O poeta espanhol não reconhece como suas as tragédias e comédias que escreveu, o adulto precisa da mediação de outros para reconhecer que foi uma vez criança. Pela estrutura narrativa, o autor, porém, acredita que essa não é a única relação entre esses dois exemplos, mas que um complementa o outro: “notamos que o caso da criança que se tornou um adulto generaliza o caso do poeta espanhol que se tornou amnésico: caso você ache incrível a situação assaz excepcional do poeta espanhol que virou amnésico, então, nos diz Spinoza, considere o

⁴⁹ “mourir, c’est donc perde sa forme ou plutôt se transformer en autre chose.”

caso, muito menos excepcional, da criança” (SÈVÈRAC, 2014, p. 03). Aqui é afirmada, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma transformação. No poeta espanhol, o esquecimento não atingiu, por exemplo, sua língua materna, e no adulto, mesmo identificando a distância entre sua natureza e a natureza da criança, ele não oferece resistência ao ser persuadido por outros, talvez por assistir a outras crianças tonarem-se adultos, talvez por reconhecer sua própria transformação (SÈVÈRAC, 2014).

O parágrafo 5, do capítulo V, do Tratado Político, vem a corroborar a construção de uma morte não-cadáverica: “a vida a qual me refiro é uma vida humana, que não se define somente pela circulação do sangue e por outras coisas que são comuns a todos os animais, mas antes que tudo pela razão, verdadeira vida e virtude da mente” (SPINOZA, 2009, p. 45).

Baseado nessas duas afirmações (proposição 39 da E.IV e TP, 5, §5) que sustentam que a morte que não coincide com a transformação do corpo em cadáver, Sèvèrac (2014) propõe pensar que existe, na filosofia spinoziana, duas vidas: “uma vida animal, que é vida do corpo, e uma vida humana, que é vida da mente” (SÈVÈRAC, 2014, p. 04). A vida da mente é definida pela razão, não apenas em geral, mas da mais elevada vida da mente, sua vida máxima, que é capaz de mais e de menos: tanto mais intensa quanto é vida intelectual, mais intensa é a vida das ideias adequadas.

Aqui se coloca uma questão: se, conforme afirmamos anteriormente, na filosofia de Spinoza, corpo e mente são uma só e mesma coisa e se nesse escólio o filósofo não distingue vida no corpo de vida na mente, como pode o Sèvèrac fazer essa distinção? Ele prossegue:

“Spinoza não distingue uma vida corpórea e uma vida mental: o que ele distingue são duas formas de vida próprias do corpo: por um lado, uma vida fisiológica [...]; mas, por outro lado, existe uma vida do corpo que é, ela mesma, capaz de mais e de menos, uma vida corpórea que é máxima quando a vida mental logra sê-lo também, isto é, uma vida corpórea que, no corpo, corresponde àquilo que a vida da razão é na mente. Chamarei de vida afetiva esta vida do corpo não estritamente orgânica: vida feita de imagens e de afetos, vida constituída no seio do entrelaçamento das imagens assim como dos afetos, vida da aptidão corpórea a afetar e ser afetada, vida do corpo afetivo” (SÈVÈRAC, 2014, p. 04).

A vida afetiva, segundo Sèvèrac (2014) é, então, a vida da mente, enquanto ideia e do corpo, enquanto extensão, que coexistem na mesma existência; e a vida orgânica é aquela definida exclusivamente pela circulação de sangue e outras funções fisiológicas, enquanto o corpo não se transforma em cadáver. A vida do corpo orgânico é necessária para que sua vida afetiva se desenvolva, mas “essa vida do corpo afetivo não se reduz à

vida do corpo orgânico, o corpo orgânico pode se conservar, enquanto o corpo afetivo pode se transformar; dito de outra maneira: o corpo orgânico pode viver enquanto que o corpo afetivo pode morrer, e se tornar outro” (SÈVÈRAC, 2014, p. 04). Enquanto se conserva o corpo orgânico, o corpo afetivo pode morrer “contanto que o corpo orgânico dure, a morte do corpo afetivo não é um simples desaparecimento, e sim o surgimento simultâneo de uma nova natureza afetiva, de uma nova vida do corpo afetivo” (SÈVÈRAC, 2014, p. 05). Jaquet (2003) concorda com a ideia de que existem muitas mortes, “a morte poderia assim se revestir de várias formas; ela poderia ser de ordem biológica, mas igualmente de ordem psicológica, como a história do poeta espanhol que perdeu a memória e o exemplo do bebê demonstram”⁵⁰ (JAQUET, 2003, p. 157).

Essa transformação, entretanto, não significa, necessariamente, a passagem para um estado de perfeição maior, como é o caso do poeta espanhol, prossegue Sèvèrac (2014), que acredita que, para Spinoza, a transformação do corpo é sempre algo ruim do ponto de vista do corpo que se torna impróprio – como no caso da criança – e morre. De qualquer forma que seja pensada, em Spinoza, a morte nunca é desejável (SÈVÈRAC, 2014).

Estabelecida a distinção entre morte orgânica e morte afetiva, é preciso aqui fazer uma pequena pausa para estabelecer um paralelo entre a morte afetiva, construída por Sèvèrac (2014) e também afirmada com outras palavras por Jaquet (2003) e Vinciguerra (2003), que será exposta mais adiante, e os nossos *morrimentos*. Todas essas ideias se fundamentam na morte não cadavérica, ou seja, na não identificação da morte com a transformação do corpo em cadáver, mas a morte em Spinoza contempla sempre uma mudança radical, uma verdadeira modificação de natureza do ser que, de muitos pontos de vista, se coloca, até esse momento, como sendo mau – lembrando que nessa mesma proposição (39, E.IV) Spinoza irá adiar a discussão para quando será possível contextualizar o bem e o mal: “o quanto essas coisas podem ser prejudiciais ou benéficas para a mente será explicado na parte V”. Nossos *morrimentos*, pelo contrário, afirmam já na sua denominação sua multiplicidade: não são uma única mudança radical, mas pequenas aberturas, fissuras no espaço para a afirmação da alteridade, rachaduras no ser que permitem, justamente, que ele possa ser afetado de maneira singular e verdadeira. Assim como Spinoza, que interrompe a seu raciocínio sobre morte no escólio da proposição 39, nos ensinando o valor de retomar o assunto somente quando estiver

⁵⁰ “la mort pourrait ainsi revêtir plusieurs formes; elle pourrait être de ordre biologique, mais également d’ordre psychologique, comme en témoignent l’histoire du poète espagnol qui a perdu la mémoire et l’exemple du bébé.”

munido dos elementos certos, precisamos encerrar essa pequena pausa, e voltar a seguir o caminho trilhado pelos três autores, deixando nossa elaboração para o final do texto, onde será explorada a relação entre morte e *morrimentos*.

Conforme já afirmamos anteriormente, para Spinoza, a morte sempre se dá por uma causa exterior, conforme afirma na proposição 4 do livro III: “nenhuma coisa por ser destruída senão por uma causa exterior”, pois o esforço para perseverar no ser é o único fundamento da virtude, que é o desejo. Se o esforço de cada um é o de perseverar no seu ser, somente o outro pode empreender um esforço contra ele. Mesmo no suicídio, ele afirma que o homem é movido por uma força exterior, conforme o escólio da proposição 20 do livro IV: “quero dizer com isso, que não é pela necessidade de sua natureza, mas constrangido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras” (SPINOZA, 2011, p. 170). É como se um outro segurasse e torcesse a mão que empunha uma faca contra o próprio coração (lembrando que não existiam ainda as armas de fogo). Sobre a diversidade de maneiras que pode tomar esse acontecimento, ele cita o exemplo de Sêneca, que escolheu tirar a própria vida estando sob o mandato de morte de um tirano, escolhendo para si um mal menor. Ou ainda “porque causas exteriores ocultas dispõe sua imaginação e afetam seu corpo de modo tal que este assume uma segunda natureza, contrária a primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente”. Aqui parece ser o caso da depressão e da loucura quando enveredam para este fim. Apesar dessa proposição se referir exclusivamente ao suicídio, ela parece ser perfeita para definir o modo de ação de várias doenças cuja proliferação tem estreita relação com os modos de vida do contemporâneo e se constituem como as principais causas de mortes no mundo como o câncer, mas também o diabetes e as doenças obstrutivas do pulmão, que foram citadas no capítulo II.

Tendo em vista essas condições, Sèvèrac (2014) faz outra importante distinção, a morte por ‘forçagem’ e a morte por conveniência: “podemos distinguir uma morte por ‘forçagem’, isto é, por contrariedade, e uma morte por amor, por conveniência” (SÈVÈRAC, 2014, p. 05). O filósofo acredita que não é mandatório que a segunda natureza seja contrária à primeira: basta ser outra, totalmente diferente. No caso do suicídio, é criada uma natureza tão contrária à primeira que faz coincidir a morte orgânica e a morte afetiva. No caso do poeta espanhol, a doença cria uma outra natureza, mas a morte que se dá não é orgânica, mas afetiva: morre o poeta, sobrevive o espanhol. E no caso da criança que se torna adulto, poderíamos falar em morte por amor ou por conformidade, indaga-se Sèvèrac:

“A morte é sempre o efeito de alguma determinação *ab alio*, ou seja, por algum outro. A determinação *ab alio* não é necessariamente uma determinação contrária (a coação não é necessariamente contrariedade): inclusive, é um dos grandes feitos do pensamento spinozista compreender que o determinismo pode condizer com a liberdade, que a determinação *ab alio* é capaz, portanto, de ser a fonte de alguma conveniência, que a coação pode ser o ato de uma comunidade, e não de uma contrariedade” (SÈVÈRAC, 2014, p. 07).

Spinoza abandona, entretanto, nessa proposição, a reflexão sobre a morte sob a alegação de não dar material aos supersticiosos, preferindo deixá-la às sombras até ser retomada ao final da *Ética*. Para Jaquet (2003) a meditação sobre a morte é acompanhada sempre de afetos tristes e deste medo, ninguém, nos fala Spinoza, é totalmente isento, nem mesmo ele. O terror é, pois, como lembra o prefácio do *Tratado Teológico Político*, o berço da superstição que ele considera como um mal terrível que conduz o homem a sua perda: “está claro nestas condições que aquele que se aventura a especular sobre a morte corre o risco de despertar a superstição suscitando as interrogações de mentes inquietas [...] o risco de dar voz aos supersticiosos justifica a suspensão das análises”⁵¹ (JAQUET, 2003, p. 158).

Jaquet (2003) complementa que a atitude crédula consiste em procurar signos, em reter as ficções da imaginação, não importando quão pueril e absurdo seja o apelo por respostas divinas à inquietude. A superstição é uma praga mortal, que conduz o homem errante ao erro, e estabelece condições propícias ao jogo do monarca que reina pelo terror. É instável por natureza, pois os homens mudam as ilusões uma vez que os espíritos colocados em uma crença são desapontados. Ela já provocou um grande número de desordens e guerras atrozes. Conduzidos pelo medo gerado pela superstição, os homens, prossegue Jaquet (2003) são levados a “lutar pela sua servidão como se lutassem por sua salvação” (SPINOZA apud JAQUET, 2003, p. 159) e a acreditar “não mais vergonhoso, mas venerável no mais alto nível derramar seu sangue e sua vida para satisfazer a vaidade de um só homem” (ibidem, p. 159). Sob o império da superstição, eles desejam sua própria destruição, constituindo assim, a pior antítese do desejo em Spinoza, uma vez que o desejo consiste sempre no esforço em perseverar no ser, também expressado pelo nome de *conatus* (JAQUET, 2003).

Jaquet (2003) elenca os efeitos paradoxais do medo, enunciados por Spinoza na proposição 39 do livro III, ou seja, o medo que faz delirar o homem, e o conduz a andar na contramão de seus desejos. Por definição, o homem vítima do medo se reconhece num

⁵¹ “il est claire dans ces conditions que celui qui se hasarde à especuler sur la morte s’expose à reveiller la superstition en suscitant les interrogations des esprits inquiets [...] le risque d’offrir une tribune aux superstitieux justifie la suspension des analyses.”

duplo signo. Primeiramente, ele não quer o que quer, e em segundo lugar, ele quer o que não quer: “de uma maneira geral, o medo (*timor*) é o desejo de evitar, por meio de um mal menor, um mal maior que tememos. O homem que tem medo deseja, portanto, conscientemente aquilo que lhe faz mal na esperança de afastar um mal mais considerável. Mas, substituindo um mal por outro, o medo nos deixa à mercê da tristeza, e portanto, ele nos destrói”⁵² (JAQUET, 2003, p. 159).

No caso do medo da morte, o mal é conjurado pela superstição, prossegue Jaquet (2003). O remédio é pior que o mal, pois para evitar uma destruição ainda incerta, o homem recorre a uma destruição certa por causa de suas superstições. O medo da morte, então, mata ou pelo menos precipita a destruição: se morre literalmente por medo da morte. Eis porque a Ética, para Jaquet (2003), evita a meditação sobre esse tema, porque o remédio pode se converter em veneno: “a razão essencial da ausência de uma reflexão aprofundada sobre a morte deve-se portanto definitivamente ao cuidado de não estimular a superstição e de manter, tanto quanto possível, a tampa fechada da caixa de Pandora”⁵³ (JAQUET, 2003, p. 160).

Dentro da fórmula expressa na proposição 4 da Ética IV, onde um afeto somente pode ser refreado por outro mais forte, os afetos alegres e o amor incondicional a Deus, podem esconjurar a morte, seu cortejo de medos e seus falsos remédios. Por isso, não podemos dizer que o adiamento de Spinoza corresponde a uma fuga ou negação, conforme interrogado no início. Ele precisava lançar as bases da beatitude para abordar esse problema de maneira a não dar munção à superstição. E conclui: “o sábio spinozista, conseqüentemente, não treme diante da morte, mas se arrepiam um pouco”⁵⁴ e completa “a especulação sobre um mal é um mal e vem sempre acompanhada de ideias inadequadas [...] é por isso que a única meditação verdadeira sobre a morte é, em realidade, uma meditação da eternidade da mente que triunfa sobre o medo”⁵⁵ (JAQUET, 2003, p. 161).

Sèvèrac (2014) apresenta outro ponto de vista sobre o medo da morte na reflexão que finaliza sua apresentação. Ele não chega a estar em contradição com a produção de Jaquet (2003), mas sem dúvida coloca o medo numa perspectiva diferente e assim, encontra uma sintonia mais afinada com nosso conceito de *morrimentos*:

⁵² “d’une manière générale, la peur (*timor*) est le desir d’éviter par un moindre mal un mal plus grand qui nous craignons. L’homme qui a peur appète donc consciemment ce qui lui nuit dans l’espoir d’écarter un mal plus considérable. Mais, en substituant un mal à un autre, la peur nous laisse toujours en proie à la tristesse, et partant, elle nous détruit.”

⁵³ “la raison essentielle de l’absence d’une réflexion approfondie sur la mort tient donc en définitive au souci de ne pas encourager la superstition et de maintenir, autant que se faire peut, la couvercle sur la boîte de Pandore.”

⁵⁴ “le sage spinoziste, par conséquent, ne tremble pas devant la mort, mais frissonne quelque peu.”

⁵⁵ “la spéculation sur un mal est un mal et s’accompagne toujours d’idées inadéquates [...] c’est pourquoi la seule véritable méditation de la mort est donc en réalité une méditation de l’éternité de l’esprit qui triomphe de la peur.”

“A morte, sem chegar a ser positivamente uma coisa boa, pode sim ser uma coisa muito pouco nociva, conquanto ela seja a condição de uma nova vida, uma vida verdadeiramente humana, uma vida intelectual; e o amor a Deus será um grande *gaudium* (uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida), assim que tivermos entendido que a morte já é coisa do passado, à qual temos sobrevivido, e mediante a qual nós temos obtido uma vida mais verdadeira – coisa da qual, portanto, não se tem muito a temer” (SÈVÈRAC, 2014, p. 09).

Vinciguerra (2003) traça uma trajetória bem distinta dos seus colegas spinozistas para entender a temática da morte na obra do filósofo. Ele vai seguir os passos deixados pelo livro *Tratado da Correção do Intelecto* (SPINOZA, 2014⁵⁶ – originalmente, 1662), criando um paralelo interessantíssimo entre esta obra e o livro IV da *Ética* (SPINOZA, 2011 – originalmente, 1675), uma vez que ambos abordam a temática da servidão e da liberdade.

O *Tratado da Correção do Intelecto* é provavelmente datado de 1662, treze anos antes da conclusão de *Ética*, que se supõe que tenha começado a ser escrita em 1661, ou seja, os dois livros parecem ter inícios em tempos próximos, embora o primeiro seja inacabado e o segundo, acabado somente 14 anos depois. Não se sabe ao certo a data em que foi escrito cada livro que compõe a *Ética*, visto que levou mais de uma década para ser terminada, mas podemos supor que um grande espaço de tempo separa o jovem Spinoza que escreveu o *Tratado da Correção do Intelecto* do maduro filósofo que escreveu a *Ética* IV.

Vinciguerra acredita que o relato narrado por Spinoza no *Tratado da Correção do Intelecto*, apresenta traços salientes que o aproximam da doutrina desenvolvida na *Ética* IV: a concepção de bem e de mal, de desejo e de felicidade, de utilidade, “mais importante ainda, o que aproxima esses dois textos é, principalmente, a problemática de fundo que lhes dá vida, a saber: nossa impotência em regular nossos afetos, que coloca e ao mesmo tempo prepara a questão dos remédios aos quais o homem pode recorrer”⁵⁷ (VINCIGUERRA, 2003, p. 166).

Seu questionamento inicia citando Bernard Pautrat, o tradutor deste livro para a língua francesa, que na apresentação da edição se coloca uma questão aparentemente simples: “como de gerente da empresa familiar *Bento y Gabriel de Spinoza*, de Bento ele

⁵⁶ Depois de munucioso estudo e comparação, optamos aqui por usar a versão da editora Perspectiva, contida nas *Obras Completas*.

⁵⁷ “plus important encore, ce qui rapproche ces deux textes, c’est surtout la problématique de fond qui les anime, à savoir : notre impuissance à maîtriser nos affects, qui pose et en même temps prépare la question des remèdes qui l’homme peut y apporter.”

se torna o grande filósofo Baruch Spinoza?”⁵⁸ (VINCIGUERRA, 2003, p. 163). Ele afirma que a *Ética* não permite responder a essa questão, mas permite-nos colocá-la com todo rigor do spinozismo. A *Ética*, prossegue, nos demonstra que “não há vontade livre e que todo ato humano é estritamente causado; que a causa de um ato não é, como se acredita, o fim a que se propõe o agente, mas sim o apetite singular que o leva a agir.”⁵⁹ (VINCIGUERRA, 2003, p. 163), conforme é evidenciado pela definição 7 da *Ética* IV: “Por fim – isto é, aquilo que por cuja causa fazemos alguma coisa – compreendo apetite.” (SPINOZA, 2011, p. 159). Vinciguerra (2003), então, em concordância com Pautrat, se questiona se o que move a leitura de Spinoza não é um certo desejo de formar um modelo de natureza humana.

A partir desse questionamento, ele se debruça sobre o Tratado da Correção do Intelecto, destacando os pontos que produzem aquilo que ele nomeia de “relato de uma conversão ou o nascimento da filosofia”, marcado pela passagem da passividade para a atividade. Vinciguerra (2003) acredita que nos interrogamos mais sobre o problema de afirmação do desejo contido na crise que Spinoza viveu, do que sobre o status – imaginário ou racional – do modelo presente nesse relato, enquanto contém algo de universal na sua maneira de apresentar uma crise existencial e intelectual, que exprime alguma coisa da essência e da condição da mente humana. E completa: “se o Spinoza quis facilitar o percurso para nós, ele não esconde, em sua obra, que o caminho que leva à salvação é árduo [arduum] e não se faz sem um grande trabalho [magno labore], razão pela qual quase todos o negligenciam e raros são os que o percorrem.”⁶⁰ (VINCIGUERRA, 2003, p. 164).

A “advertência ao leitor”, anotação contida na edição de 1677, cuja autoria especula-se que seja de Jarig Jelles ou de Lodewijk Meyer, relata que o autor sempre teve desejo de acabar o Tratado da Correção do Intelecto, mas a morte o arrebatou antes que o fizesse. Optou-se pela edição, mesmo em seu estado inacabado, por conter “um grande número de coisas notáveis e úteis” que são “de grande valor para quem procura a verdade” apesar das “obscuridades, a rudeza e as imperfeições” (SPINOZA, 2014, p. 321). O tom da narrativa é muito diferente da *Ética*: é escrito em primeira pessoa e todo baseado no

⁵⁸ “comment de gérant de la firme familiale *Bento y Gabriel de Spinoza*, de Bento il devient le grand philosophe Baruch Spinoza ?”

⁵⁹ “qu’il n’y a pas de volonté libre et que tout acte humain est strictement causé ; que la cause d’un acte n’est pas, comme le croit, la fin que se propose l’agent, mais bien l’appétit singulier qui le pousse à le faire.”

⁶⁰ “si Spinoza a voulu nous faciliter la voie, il ne cache pas non plus, au terme de son œuvre, qui le chemin que mène au salut est ardu [arduum] et ne va pas sans grand labeur [magno labore], raison pour laquelle presque tous le négligent et que rares sont ceux qui parviennent”

relato da experiência pessoal do então jovem Bento. A abertura do texto, no parágrafo 1, já anuncia o caminho que será percorrido:

“Após a experiência ter-me ensinado que tudo o que ocorre de mais frequente na vida ordinária é vão e fútil, vi que todas as coisas que eram para mim causa ou objeto de receio não contém em si nada de bom ou de mau, a não ser enquanto o ânimo se deixa por elas mover, e resolvi indagar se existia algum objeto que fosse um bem verdadeiro, capaz de se comunicar e pelo qual a alma, renunciando a qualquer outro, pudesse ser unicamente afetada, um bem cuja descoberta e posse tivessem por fruto uma eternidade de alegria contínua e suprema” (SPINOZA, 2014, p. 323).

Nos próximos parágrafos – do dois aos seis – ele vai discorrer sobre a busca de bens que os homens acreditam como certos e sobre um novo modo de vida, calcado na busca do que ele vai chamar de bem verdadeiro ou bem supremo. Os bens que os homens geralmente buscam são chamados por Spinoza de ordinários ou relacionados ao vulgo e, normalmente, aparecem ligados a três elementos: riqueza, honra (glória) e libido. Spinoza acredita que esses bens absorvem o homem e o distraem na busca do bem verdadeiro e rebate a crítica que lhe foi colocada, de que estaria abrindo mão de um bem certo por um incerto no célebre §7, onde o texto atinge uma intensificação e dramatização raras no autor, que, por isso, reproduziremos integralmente:

“Uma meditação mais assídua convenceu-me, em seguida, que, se apenas pudesse deliberar profundamente, abandonaria um mal certo por um bem certo. Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um remédio, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega tal remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que incerto, pois toda sua esperança nele está. Ora, os objetos que o vulgo segue não só não fornecem qualquer remédio à conservação do ser, mas a impedem e, frequentemente, são a causa da perda daqueles que o possuem; são sempre a causa de perda daqueles que são por eles possuídos” (SPINOZA, 2014, p. 329).

Poderíamos pensar, num olhar mais desatento, que essa construção é moral: de um lado os objetos do bem, de outro os do mal. Mas para Spinoza, conforme já foi dito, nada tem um bem ou mal em si mesmo, mas que “o bom e o mau se dizem de uma maneira relativa, uma só e mesma coisa podendo ser boa ou má conforme aspectos diversos, assim como o perfeito e o imperfeito” (§12 – SPINOZA, 2014, p. 330). Vinciguerra (2010) afirma que no início do Tratado da Correção do Intelecto, como também na proposição 17 da Ética, “são particularmente as temáticas da certeza e da incerteza, das relações afetivas entre ações e paixões, os repetidos fracassos na tentativa de evitar a influência dos afetos e os arrependimentos sucessivos que constituem o objeto comum de uma leitura comparada desses dois textos” (VINCIGUERRA, 2010, p. 183). Nos parágrafos

seguintes ele coloca que à medida que o Supremo bem foi se fazendo conhecer, ele foi invadido por um grande consolo.

“Quando observei que a aquisição de dinheiro, a libido e a glória apenas são prejudiciais quando procuradas por si mesmas, e não como meios em vista de outro fim. Ao contrário, se as procurarmos como meios, não ultrapassando um certo limite e, longe de prejudicar, contribuirão bastante para o alcance do fim a que se propõe” (§11 – SPINOZA, 2014, p. 330).

E completa, alguns parágrafos mais adiante (§17), que do vulgo deve-se obter somente o suficiente para a manutenção da saúde e da vida, mas também

“por nossas palavras ao alcance do vulgo e como ele agir, desde que nada disso nos impeça de atingir nosso escopo; com isso podemos muito ganhar, contanto que nos adaptemos a sua maneira de ver, tanto quanto possível, e assim encontremos ouvidos bem dispostos a entender a verdade” (SPINOZA, 2014, p. 332).

Assim, a tarefa da filosofia – conforme aparece nesse texto – consiste em “corrigir o intelecto” (§18), tornando-o apto a conhecer a verdade e “adquirir essa natureza superior e fazer com que muitos também a adquiram comigo, pois é parte da minha felicidade trabalhar para que muitos conheçam claramente o que é claro para mim” (§14 – SPINOZA, 2014, p. 331). Não seriam esses também os caminhos traçados pela Ética IV? Seguir os passos da razão para libertar-se da servidão e caminhar rumo à salvação? Parece-nos que sim. “Todos esses pontos são sintomas de uma crise que se anuncia, se enraíza no espírito, e que nos leva à filosofia unicamente porque exigimos dela o bem maior, isto é, a felicidade imperecível de uma vida feliz” (VINCIGUERRA, 2010, p. 183).

Em conformidade com Vinciguerra (2003) é possível afirmar que o filósofo holandês raramente utilizava tais tons trágicos, o que torna os primeiros parágrafos do Tratado da Correção do Intelecto mais significativos e é “ainda mais surpreendente que isso tenha afetado justamente a ele, que, aos olhos de seus contemporâneos, passara por ter vivido na paz da alma, amando a vida até o último suspiro permitido por um corpo doente”⁶¹ (VINCIGUERRA, 2003, p. 169). Dentro desse tom dramático, Spinoza narra:

“não sem hesitação, rumo à necessidade de um engajamento radical, os medos que os acompanham, as sirenes da vida ordinária, ainda bem perceptíveis, enfim, a flutuação de uma alma despedaçada entre maneiras de viver percebidas cada vez mais como incompatíveis, são submetidas à peneira de uma reflexão firmemente decidida a não mais substituir as antigas ilusões por novas.”⁶² (VINCIGUERRA, 2003, p. 168).

⁶¹ “et d’autant plus étonnants qu’il affecté celui-là même qui, aux yeus de ses contemporains, passa pour avoir vécu dans la paix de l’âme, aimant le vie jusq’au dernier souffle qui lui permit un corps malade.”

⁶² “non sans hésitations, vers la nécessité d’un engagement radical, les craintes qui les accompagnent, les sirènes encore bien perceptibles de la vie ordinaire, bref la fluctuation d’une âme déchirée entre manières de vivre perçues de plus en

A questão central abordada, explicitada justamente no §7, é o paradoxo de uma mente rasgada, em seus primeiros passos titubeantes, constrangida a avançar da decepção e desilusão trazidas pelos bens do vulgo, à procura de uma felicidade verdadeira. O texto de Vinciguerra (2003) visa explorar esse ponto de transição, que não é claro no Tratado da Correção do Intelecto, o ponto exato onde passamos da tristeza profunda pela nossa impotência à alegria libertária ou, nas palavras de Vinciguerra, “como a razão começa a extrair força suficiente das paixões.”⁶³ (VINCIGUERRA, 2003, p. 167).

Como Sèvèrac, Vinciguerra vai traçar uma diferença entre a morte no orgânico puro e a morte na mente ou na vida afetiva, que ele intitulará de doença fatal do corpo e doença fatal da mente: “é preciso perceber que a doença fatal [lethali morbo] que trabalha [laborans] a mente não é do mesmo gênero de doença que pode afetar o corpo, ela é incurável.”⁶⁴ (VINCIGUERRA, 2003, p. 170), diz o autor, apoiado no caso do poeta espanhol (Ética IV, 39). O corpo responde a agentes externos – medicamentos, médicos e diagnósticos – que reabilitarão sua saúde, “diferentemente da doença fatal da mente, que é essa mesma vida sentida como um morrer, uma maneira de viver que não acaba de morrer a si mesma, e que paradoxalmente não pode a morrer de uma vez por todas”⁶⁵ (VINCIGUERRA, 2003, p. 171).

Como o corpo enquanto puro orgânico não nos interessa, vamos nos esforçar por compreender melhor o que ele chama de doença fatal da mente, pois parece reservar semelhanças com nossos *morrimentos*. Para Vinciguerra (2010), Spinoza “desenvolveu o estudo da impotência humana, separadamente do da potência, por mais que estes dois aspectos estejam copresentes e contemporâneos na vida da alma” (VINCIGUERRA, 2010, p. 184), indicando a importância dessas duas faces da moeda. Estaremos assim, aliados a ele, quando afirma que é preciso conhecer a potência e também a impotência da mente (E. IV, 17), aprofundando o entendimento desse momento singular onde se estabelece o agravamento – ou o ápice – de uma crise, que constrange [cogi], ao mesmo tempo, à tristeza e ao desespero por habitar um modo de vida forjado por uma ilusão, e à procura de um bem verdadeiro e supremo.

plus comme incompatibles, sont soumises au crible d’une réflexion fermement résolue à ne plus remplacer les anciennes ilusions par de nouvelles.”

⁶³ “comment la raisoncommence à prendre assez de force sur les passions. ”

⁶⁴ “il faut bien se rendre compte que la maladie mortelle [lethali morbo] qui travaille [laborans] l’esprit n’est pas du même genre qui peut affecter le corps, fût incurable”

⁶⁵ “il en va autrement pour la maladie mortelle de l’esprit, qui est cette même vie sentie comme un mourrir, une manière de vivre qui n’en finit pas de mourrir à elle-même, et qui paradoxalement ne peut parvenir à en mourrir une fois pour toutes”

Essa crise é um estado de agravamento de sofrimento, onde a mente é rasgada, partida: “este é então o momento eticamente mais interessante, onde o cuidado de si é mais perturbado. Paradoxalmente ele procura o seu útil negligenciando-o. O desespero se alimentará dessa tristeza e pelo arrependimento aumentará a tristeza, tornando a mente insuportável para ela mesma”⁶⁶ (VINCIGUERRA, 2003, p. 173).

Começa a chegar perto do ponto da virada, o momento exato onde é possível partir rumo à salvação, o ponto alto onde a mente é forçada, no agravamento da crise, a se fazer mais saudável porque conforme proposição 6 da Ética III, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2011, p. 105). Quanto mais a mente avança, mais sente como necessário avançar e, conforme proposição 11 da Ética IV, “o afeto relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intenso do que o afeto relativo a uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária” (SPINOZA, 2011, p. 105).

“O desespero contribuirá para colocar a mente cada vez mais eficazmente diante de uma alternativa, e sem outra mediação, a forçará a reagir na medida em que a contradição lhe parecer mais e mais clara, e que ela então, perceber as coisas a partir de sua única essência assim colocada nua. É no momento em que a mente está mais perto de sua perda, que ela, paradoxalmente, está também mais próxima de se encontrar em seu esforço de compreender, que é a razão acentuada pelo conflito interior. Ele só torna mais vivo o interesse da essência por sua existência – que se decide assim”⁶⁷ (VINCIGUERRA, 2003: 173).

O relato dessa crise é, segundo Vinciguerra (2003) ao mesmo tempo um percurso que ele engendra e um desfecho que a prepara. Em nenhum momento, a saída aparece como resultado de uma aposta, nem de um salto ao qual a mente se lança sem razão, menos ainda como o fruto de uma decisão livre da alma. Não é um jogo, um cálculo sem risco real, não pode atravessar quem não investe todas as suas forças, sua essência por inteiro. Spinoza usa várias e repetidas vezes o termo constrangido [cogit], deixando claro que não se trata de uma escolha:

“É assim que, levada ao desespero pela repetição de um conflito que não para de aumentar seu esgarçamento, a mente, por um esforço supremo [summus Mentis conatus], chegará a se voltar para o que lhe é mais útil [utilius] e a reconhecer que, esse fato, sua salvação (a saber, o conhecimento do objeto que convém mais ao seu desejo) já havia começado a se dar nela desde os primeiros

⁶⁶ “c’est alors le moment éthiquement plus intéressant, là où le souci de soi est plus inquiet. Paradoxalement il recherche son utile tout en le négligeant. Le désespoir se nourrira de cette tristesse même, et par le repentir reboulera la tristesse, rendant l’esprit insupportable à lui-même.”

⁶⁷ “Le désespoir contribuera à placer l’esprit de plus en plus efficacement face à une alternative, et sans autre médiation le forcera à réagir à mesure que la contradiction lui paraîtra de plus en plus claire, et donc à percevoir les choses à partir de sa seule essence ainsi mise à nu. C’est au moment où l’esprit est au plus près de sa perte, qu’il et paradoxalement aussi tout près de se trouver dans son effort de comprendre, qu’est la raison attisée par le conflit intérieur. Ce dernier ne fait que rendre plus vif l’intérêt de l’essence pour son existence – qui se décide ainsi.”

sintomas da doença, e a se impor segundo uma certa necessidade interior – a mesma que incorpora a razão e o terceiro gênero do conhecimento”⁶⁸ (VINCIGUERRA, 2003, p. 175).

A razão é fundamental nessa conversão. Ela contribui para cruzar a distância entre a verdadeira vida que a mente espera e a vida ordinária julgada como mais e mais incompatível. À medida que a tristeza acredita que a distância é cruzada, ela redobra o esforço para cuidar daquilo que em primeiro lugar a fez padecer. Portanto, quanto mais distância se cruza, mais a salvação se aproxima da mente, à medida que a mente investe suas forças. A razão toma partido do conflito e põe a mente na sua última trincheira. No ponto mais forte de seu mal ela não tem outra saída que não seja procurar recursos no fato de que, apesar ou por causa de seu desespero, sua reflexão ganha em profundidade e seriedade, e portanto em afeto. A razão cessa de ser força para a tristeza para tornar-se fonte de alegria (VINCIGUERRA, 2003).

O renascimento da alma não se completa pela arte do compromisso, porque as forças em jogo no conflito são incompatíveis e inconciliáveis; nem se apresenta como efeito de liberdade escolhida por uma consciência moral guiada pelo interesse da conservação. Quando o corpo morre ele renasce sob outra forma, literalmente se transforma (como no caso evocado do poeta espanhol); quando a mente renasce na verdadeira vida, ela não se transforma, mas se liberta e exprime sua verdadeira essência. A transformação é sentida menos sob efeito de uma renúncia – que é verdade, nunca se dá sem algum arrependimento – que por um aprofundamento e aumento do conhecimento, assim como o amor pelo objeto que faz viver e alimenta o próprio desejo (VINCIGUERRA, 2003).

Apesar de seus contornos dramáticos afirmamos, em conformidade com Vinciguerra, que a doença fatal da mente não é boa nem má.

“Se efetivamente a doença o tivesse levado, o ponto de vista de Spinoza sobre a doença teria sido apagado na mesma hora. Bento nunca teria permanecido Bento, e não teria havido o filósofo Benedictus, nem a *Ética*: uma alma impotente teria sucumbido aos afetos, outras ideias (mais ordinárias, sem dúvida) teriam aparecido, as causas exteriores teriam decidido por toda uma outra vida.”⁶⁹ (VINCIGUERRA, 2003, p. 178).

⁶⁸ “C’est ainsi que, poussé au désespoir par la répétition d’un conflit qui ne fait qu’accroître son déchirement, l’esprit, par un suprême effort [summus Mentis conatus], parviendra à se tourner vers ce qui lui est plus utile [utilius] et à reconnaître que ce fait son salut (à savoir la connaissance de l’objet qui convient le plus à son désir) avait déjà commencé à cheminer en lui depuis les premiers symptômes de la maladie, et à s’imposer selon une certaine nécessité intérieure – celle-là même qu’incarnent la raison et le troisième genre de connaissance.”

⁶⁹ “Si effectivement la maladie l’avait emporté, le point de vue de Spinoza sur la maladie aurait été supprimée du même coup. Bento serait à jamais resté Bento, et il n’y aurait pas eu de Benedictus philosophe, ni d’*Éthique* : une âme impuissante aurait succombé aux affects, d’autres idées (plus ordinaires sans doute) auraient eu le dessus, les causes extérieures auraient décidé d’une toute autre vie”

Se retomarmos aqui a pergunta inicial de Vinciguerra e Paitrat: onde se passa na *Ética*, e notadamente na quarta parte, o começo de uma filosofia, o despertar de uma verdade feito por Bento ao preço de uma morte que ele percebeu como certa? Parece ter sido esquecido, ao fio das proposições. E Vinciguerra responde: “cada um tem seus começos. A *Ética* é o meio e o fim, não o começo, o remédio, não a doença”⁷⁰ (VINCIGUERRA, 2003, p. 180). Uma mente ou bem morre distraída por uma vida mórbida, ou bem revive de vida verdadeira, depois de atravessar sua doença. Cada um, pelo seu uso, pode encontrar singularmente seu próprio modo (VINCIGUERRA, 2003).

3.7 *Morrimentos, um (re) começo.*

Aqui podemos retomar, ao mesmo tempo, nosso conceito de *morrimentos* e o ponto onde Spinoza prossegue, na *Ética V* aquilo que na proposição 39 da *Ética IV* ele havia adiado para não dar munição aos supersticiosos. Somente agora nos é possível entender exatamente o que são vida e morte para o filósofo quando afirma, na proposição 67 da *Ética IV*, que “não há nada que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação sobre a morte, mas da vida” (SPINOZA, 2011, p. 200).

Para Spinoza, conforme a própria proposição 39 da *Ética IV*, mas também conforme o parágrafo 5, do capítulo V, do Tratado Político, a vida é definida pela razão, verdadeira vida e virtude da mente e não pela circulação de sangue e outras funções orgânicas.

Ao final da *Ética*, na proposição 38 do livro V, ele apresenta suas deliberações finais sobre o tema: “quanto mais a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos afetos que são maus, e tanto menos ela teme a morte” (SPINOZA, 2011, p. 234). Dito de outra forma: quanto mais ela se vê guiada pela razão e quanto mais ama a Deus, tanto menor é a parte dela que padece pelos maus encontros e tanto maior é a parte que permanece ilesa. E conclui, na proposição 39 do livro V (uma das últimas do livro, que possui 42) “quem tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna” (SPINOZA, 2011, p. 235). Vale lembrar

⁷⁰ “à chacun ses commencements. L’Ethique est le moyen et la fin, non le commencement, le remède non la maladie”

que para Spinoza um corpo é mais potente, quanto mais formas possui de afetar e ser afetado, e quanto menos é tomado por afetos que são maus.

“a morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto e, conseqüentemente, tanto mais ama a Deus. Por outro lado, como do terceiro gênero provém maior satisfação do poder existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece junto com o corpo, não tem nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece” (SPINOZA, 2011, p. 235).

Quando Spinoza defende a meditação sobre vida, ele não está falando de qualquer vida, mas a vida conduzida pela razão, ou ainda, a vida onde predomina o terceiro gênero do conhecimento, ou ainda, a beatitude. Ou seja, ele está delineando o próprio caminho que é descrito, passo a passo, pelo livro *Ética*. Não é coincidência que essa seja uma das últimas ideias do livro, ela sintetiza todo o seu caminho, o caminho de uma vida ética.

Nesse momento podemos nos interrogar se a negação da morte, apresentada por Ariès e outros historiadores como característica fundamental da pós-modernidade, está em concordância com o postulado de Spinoza. A resposta é categórica: não. A negação da morte na contemporaneidade se parece mais com uma fuga ou negação, ou conforme Spinoza, uma meditação sobre o vulgo, ou seja, os valores do consumo desenfreado, do desconhecimento das causas adequadas e da falta de reflexão sobre a experiência. A verdadeira meditação sobre a vida como construção de um afeto tão potente que pode amenizar o medo da morte, nada tem a ver com esses valores. Retomaremos essa reflexão nas considerações finais.

A partir desses três recortes da *Ética* (proposição 39, V), do *Tratado Político* (§5, capítulo 5) e do *Tratado da Correção do Intelecto* (§7), podemos estabelecer algumas questões, à guisa de encerramento, sobre a compreensão da morte em Spinoza que subsidiará a compreensão dos *morrimentos*.

Conjuntamente com Sèverac (2014), Jaquet (2003) e Vinciguerra (2003) entendemos que para Spinoza existe uma morte que não coincide com o corpo transformar-se em cadáver, que chamamos de morte não cadavérica. Junto com esses autores, entendemos também que essa morte é uma grande transformação do ser, uma transformação tão arrebatadora que muda a relação de repouso e movimento que as partes do corpo têm entre si, ou seja, muda sua própria natureza. Pensamos que os *morrimentos* possuem sintonia com essa ideia na medida em que tratam de uma morte não cadavérica, mas se diferenciam dela, pois são processos múltiplos, menos radicais, que se

estabelecem com uma ou várias partes do corpo produzindo, aberturas para a instalação de novas formas de vida que podem ou não resultar em uma mudança de natureza.

É fato que Spinoza condena a meditação sobre a morte. Poderíamos supor, entretanto, que ele está falando somente do momento do óbito? Ou ousaríamos pensar que ele estaria se referindo também às mortificações do desejo, como estabelecido no §7 do Tratado da Correção do Intelecto, onde ele se vê em “um perigo extremo” semelhante a um “enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega tal remédio” frente aos objetos do vulgo que “não só não fornecem qualquer remédio à conservação do ser, mas a impedem [...] são sempre a causa de perda daqueles que são por eles possuídos” (SPINOZA, 2014, p. 329).

Não é essa uma perfeita descrição de um processo de mortificação do desejo? A ausência de uma meditação sobre morte se estenderia a esses encontros, tendo ele afirmado que é preciso conhecer a potência, mas também a impotência (proposição 17, E.IV), conhecer as garras da servidão para adquirir as asas da liberdade? Podemos supor então que, para Spinoza, existem encontros que são mortificantes, ou seja, são vividos como mortes e, apesar de serem conduzidos pela tristeza, podem abrir possibilidades para que o novo surja, assim como a morte do jovem empresário e comerciante Bento marcou a origem do grande filósofo Baruch de Spinoza. Esse entendimento estaria em perfeita sintonia com aquilo que chamamos de *morrimentos*, encontros que podem ser tristes, mas desconstroem partes do nosso ser que já caducaram, que já não são mais úteis ao ser, que não servem de passagem para um estado maior de perfeição.

Trilhando ainda esse caminho, podemos dar mais um passo adiante: se pensamos em mortes sem cadáveres, poderíamos, por outro lado, pensar em cadáveres sem morte? É o que parece nos propor Deleuze (2012):

“Por um lado, temos muitas relações constituintes, tanto assim que um mesmo objeto pode nos convir sob uma relação e desconvir sobre outra. Por outro, cada uma das nossas relações goza ela própria de certa latitude, a ponto de variar consideravelmente da infância ao envelhecimento e a morte. Além disso, a doença e outras circunstâncias podem muito bem modificar essas relações a ponto de nos perguntarmos se é o mesmo indivíduo que subsiste: nesse sentido, há mortos que não esperam a transformação do corpo em cadáver” (DELEUZE, 2012, p. 41).

Deleuze indica os estados de coma, como exemplos de mortos que não esperam o corpo se transformar em cadáver, discorrendo em nota de rodapé, “o caso de sobrevivências inteiramente nominais, quando certas funções biológicas de um corpo são mantidas ao mesmo tempo em que todas as outras relações são desfeitas [...] a polêmica

sobre as tentativas de manter artificialmente vivos corpos ‘naturalmente’ mortos” (DELEUZE, 2012, p. 41). Ele fala ainda dos casos de doenças autoimunes como um exemplo contemporâneo para ilustrar a proposição 20 da Ética IV, onde Spinoza relata processos de adoecimento “alguém, coagido por causas exteriores, se recusa a se alimentar ou se suicida [...] causas exteriores que dispõe sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja ideia não pode existir na mente” (SPINOZA, 2011, p. 170).

Estados como o coma indicam casos mais extremos, enquanto as doenças autoimunes possuem diferentes intensidades. Poderíamos pensar em processos similares, de intensidades variadas, que ocorrem nos modos de subjetivação, promovendo esvaziamentos de desejos do ser, a ponto do mesmo sentir a vida se esvaindo? Pensamos que a sociedade contemporânea promove a produção desses modos de subjetivação, à medida que esvazia de sentido a existência ao produzir formas de consumo dissociadas de estados afetivos singularizantes. Pelbart (2008) coloca ideia semelhante, comentando as ideias de Slavoj Žižek, onde

“o espetáculo anêmico da vida se arrastando como uma sombra de si mesma, nesse contexto biopolítico em que se almeja uma existência asséptica, indolor, prolongada ao máximo, onde até os prazeres são controlados e artificializados: café sem cafeína, cerveja sem álcool, sexo sem sexo, guerra sem baixas, política sem política – a realidade virtualizada. Para ele, morte e vida designam não fatos objetivos, mas posições existenciais subjetivas” (PELBART, 2008, p. 06)

Nesse ponto, gostaria de trazer alguns fragmentos de casos clínicos para ilustrar essa configuração – onde uma morte é sentida, mesmo quando o corpo ainda se move. O primeiro se refere a um jovem paciente, para quem estar vivo significa pouca coisa: “eu sinto como se eu fosse um zumbi, um cadáver que ainda anda”, me disse esse jovem médico sentado à minha frente no consultório. Essa fala é tão representativa para ele, que se apresenta de tempos em tempos para anunciar um estado de exaustão de forças: “eu conto os dias... quantos dias eu preciso trabalhar para juntar dinheiro para nunca mais trabalhar, quantos dias ainda tenho que sair de casa... tudo me cansa... às vezes tenho certeza de que não estou mais vivo e que isso não passa de um daqueles pesadelos repetidos, sabe?! Eu estou no purgatório e isso que você chama de vida é um pesadelo!”

Criado pelo pai de maneira extremamente protetora, ele me procurou há seis anos, ainda estudante, beirando a psicose e apresentando sérios riscos à própria vida e a de outros, quando começava a desconfiar do monstro existente no mundo que lhe foi apresentado, mas ao mesmo tempo pensava em acabar com toda a dúvida através do

suicídio. A rua, apresentada pelo pai, era o lugar da desordem, do perigo, da maledicência. Sentia um medo intenso de sair de casa, mas também um desejo arrebatador, mas quase sempre cedia aos pedidos do pai para não sair e permanecia em casa, onde estaria protegido. Transformou seu quarto em um casulo, guardando tudo que julgava importante em pilhas que incluíam lixo que iam até o teto: “não se pode confiar na memória” dizia quando inquerido sobre o fato de guardar todos os seus trabalhos escolares desde a primeira série, por exemplo, “um dia eu posso precisar de alguma coisa que está ali”. Tamanha era a fragilidade que atribuía a seu psiquismo, que precisava dos objetos materiais pra se fazer vivo: ele acreditava que podia ruir a qualquer momento. Até aquela data nunca havia ido a uma festa, estreitado uma relação de amizade ou empreendido qualquer contato de cunho romântico ou sexual. Esse último aspecto demandava atenção, o corpo clamava por socorro, ao que ele respondia com desejos de morte de si e de matar o pai: “só não me mato porque tenho medo de ir para o inferno” disse repetidas vezes. Ao longo de seis anos o trabalho foi de continência e abertura: continência na transferência, permitindo-lhe a experiência de um amor que não mata nem sufoca e abertura a outros amores, contatos, peles, afetos e experiências que permitem bons encontros, mas também os maus, que são bem-vindos porque rompem com a sensação de estagnação, de mortificação que ele experimentava enclausurado no próprio quarto.

A ausência de sentido na existência, aliada a ausência total de relações afetivas que dispusessem seu corpo em contato com o mundo, fazia ele se descrever como um zumbi (expressão cunhada por ele próprio), uma espécie de cadáver ambulante, penando pelo mundo a espera de finalmente ser arrebatado pela morte, sem conseguir dar vazão a nenhum tipo de conexão de seu corpo com o mundo. Sem dúvida, nos parece, um processo de *morrimentos*, mas que, ao não conseguir instaurar outra conexão mais potente, era vivida como esvaziamento, pura mortificação. Depois de muito trabalho – aqui o trabalho da fala – abriram-se espaços por onde conexões se fizessem e contagiassem esse corpo com novos afetos.

Esses estados de mortificação extremos são mais facilmente identificáveis, mas somente menos incomuns que os pequenos, mas sistemáticos envenenamentos do cotidiano. Para Spinoza, a verdadeira vida é incompatível com os valores do vulgo – riqueza, honra (glória) e libido – conforme expressada no §7 do Tratado da Correção do Intelecto onde, ao relatar que precisava evitar um “mau certo”, ele afirma que se encontrava “em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um remédio, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que

vê a morte iminente se não emprega tal remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que incerto, pois toda sua esperança nele está” (SPINOZA, 2014, p. 329). Assim, podemos supor que, para Spinoza, não é toda vida que é realmente vivida, já que boa parte das experiências está intoxicada por esses valores. A sensação de zumbi, experimentada pelo paciente, pode não ser uma exceção, mas uma faceta mais radical de uma espécie muito comum de “subjetividade-zumbi”, ou seja, sujeitos que vivem uma vida que não é regida pela razão, que é a verdadeira vida e virtude da mente, mas voltada para os valores do vulgo, ou seja, a vida é definida mais pela “circulação de sangue e por outras coisas que são comuns a todos os animais” (SPINOZA, 2009, p. 45), que pelos agenciamentos do desejo.

Para seguir pensando esses processos de mortificação, gostaríamos de trazer ainda outro recorte de um caso clínico que diz respeito a um sofrimento cada vez mais comum, sobretudo em mulheres jovens: o ato de cortar-se. Durante a psicoterapia de uma adolescente que pratica tal ato em momentos de extrema angústia, ela relata que somente a visão da “carne-viva” consegue lhe acalmar. Um processo de mortificação toma conta dela e a exposição do sangue e da carne serve para ela como uma âncora, que a reconecta com o corpo: o corte é a radicalização do “me belisca para eu saber que não estou sonhando” (construção verbal realizada durante o processo terapêutico). Outras formas de conexão precisaram ser criadas para reduzir essa necessidade, mas o importante aqui é tomar essa experiência como analisador dos binômios morte/vida e corpo/mente.

Esses binômios também estão colocados em um sintoma descrito pela psiquiatria como “sensação de morte eminente”, muito comum na experiência batizada como “Síndrome do Pânico”. Para Rolnik (1999), que trabalha num registro bem diferente do da medicina, essa experiência reserva uma sintonia íntima com as formas de viver constituídas no contemporâneo. Ela faz parte das estratégias que as subjetividades têm inventado para defender-se do desconforto provocado pela exacerbada desestabilização do mundo.

“Ela acontece quando a desestabilização é levada a um tal ponto de exacerbação que se ultrapassa traumáticamente um limiar de tolerância. Produz-se então uma ameaça imaginária de descontrole das forças, que parecem prestes a precipitar-se em qualquer direção, promovendo um caos psíquico, moral, social, e antes de tudo orgânico” (ROLNIK, 1999, p. 208).

Quando o controle de si desaba, o que se sente é a experiência de morte, não mais como algo distante do qual se guarda um medo dissolvido, mas como experiência real e imediata.

“É a impressão de que o próprio corpo biológico pode de repente deixar de sustentar-se em sua organicidade e enlouquecer, levando as funções a ganharem autonomia: é o coração que dispara, correndo o risco de explodir a qualquer momento; o controle psicomotor que se perde, o que pode detonar gestos gratuitamente agressivos; o pulmão que se nega a respirar, anunciando a asfixia, etc.” (ROLNIK, 1999, p. 209).

Para esse e outros males, Prozac e Rivotril fazem parte do protocolo da psiquiatria. Literatura de autoajuda, terapia cognitiva comportamental e processos terapêuticos de grupos de apoio (no melhor estilo Alcoólicos Anônimos) também são admitidos. A sociedade produz receitas de bem estar, que envolvem mais e mais consumo, não só de bens, mas e, principalmente, de modos de subjetivação, como o que circula em um slide no *Facebook* com a definição de status:⁷¹ “status é comprar coisas que você não quer, com o dinheiro que você não tem, a fim de mostrar para gente que você não gosta, uma pessoa que você não é.” Em contraposição, circula também uma frase atribuída ao Dalai Lama, onde podemos observar tanto a consistência dessa lógica, quanto um empenho em romper com ela: “os homens perdem a saúde para juntar dinheiro, depois perdem o dinheiro para recuperar a saúde. E por pensarem ansiosamente no futuro, esquecem o presente de tal forma que acabam por não viver nem o presente nem o futuro. E vivem como se nunca fossem morrer e morrem como se nunca tivessem vivido.”

Então podemos todos ser felizes? É só descontrair, descalçar os sapatos, desobedecer algumas regras, pular de paraquedas e paquerar um desconhecido? Se é tão fácil ser feliz, se é tão fácil viver, como pregam as receitas difundidas pela mídia, por que se multiplicam os estados de sofrimento agudo? Por que continuam se dando, e cada vez mais, processos de adoecimentos que extrapolam a esfera psíquica produzindo efeitos corporais e, pode-se até dizer, colocando mesmo em cheque a separação corpo/mente, como os ilustrados pelos recortes de experiências clínicas relatados? Seriam esses lugares onde morte/vida e corpo/mente não se encontram tão separados como gostaríamos de supor e onde *morrimentos* apresentam sua potencialidade de produção ou de envenenamento?

Para Rolnik (1999) o que se coloca em questão é o paradigma de explicar a realidade através do binômio ordem/caos, ou também, podemos acrescentar, vida/morte. Pensar esses termos como dualidades retira a possibilidade de composições e de problematizações em outras bases que não sejam da busca/fuga – buscar o primeiro e fugir do oposto:

⁷¹ Não cabe aqui investigar a veracidade da frase, como tudo o que circula muito pelas mídias sociais, essas frases serão tomadas como indicador de opinião de quem compartilha e não como verdade absoluta.

“O que muda é que não se trata mais de estabelecer um método de conhecimento que garanta a previsibilidade, com o qual se traça o mapa teórico de um mundo em equilíbrio, eliminando tudo o que dele destoa. Trata-se, ao contrário, de ouvir as linhas de virtualidade que se anunciam e se perguntar: como fazer para que esses conjuntos *flous* de intensidades ganhem consistência subjetiva? Que agenciamentos são passíveis de trazê-los à existência, recompor um mundo, relançar o processo? [...] Uma escolha ética, que é mais da ordem da arte do que do método: o que ela visa é criar formas de existência, a favor do processo vital; todo o contrário da tentativa clássica e moderna de domar esse processo” (ROLNIK, 1999, p. 212).

Assim, os *morrimentos*, podem ser sentidos como um devir-*Abiku* que dá passagem a processos, pequenos ou grandes, de envenenamentos, de decomposições que ocorrem nos encontros com o aquilo que é mau para nosso corpo, mas que podem abrir espaço para produzir afetos interessantes ou não, produções ou decomposições.

Morrimentos não são o mesmo que envenenamentos, aqui não cabem essas classificações porque eles são de outra ordem, como se fossem um passo anterior ao sentido: eles podem gerar produção ou envenenamentos, ou os dois, com diferentes partes do corpo. Constituem antes uma via aberta gerada por uma decomposição, um mau encontro anterior com uma substância outra que gerou uma abertura. Se instala precisamente nessa fenda, onde um processo de morrer ainda não é bom ou mau, é pura abertura.

Andando nessa mesma trilha, Suely Rolnik (1993) consegue colocar o encontro com a morte em relação com a potência criativa. Ao falar da vida e obra de seu querido amigo Felix Guattari, ela acredita que esta foi marcada de maneira decisiva pelo medo da morte: “arriscaria até afirmar que toda sua obra filosófica, política e clínica – e, também, sua existência – foi se construindo através de um jogo perigoso e sutil que consistia em ultrapassar o terror provocado pelo impacto da morte” (ROLNIK, 1993, p. 36). Aqui, não está sendo falado do evento dessa morte, a morte derradeira que levou o amigo querido, mas dos *morrimentos* que ele experimentou ao conceber a morte ainda em vida, ao dispor-se a ultrapassar o medo, experimentando-a como abertura. Ela destaca a potência afirmativa e criativa desse encontro:

“sua obra e sua existência foram pautadas por esta invenção incessante de estratégias de aproximação da morte, que eram também estratégias de criação da existência, invenção de uma criatividade surpreendente, dando muitas vezes a impressão de uma vitalidade incansável, mas também, de vez em quando, a impressão de ter exaurido todas as forças. Talvez seja isto o que dava a sua vida, o brilho e a velocidade de um meteoro; talvez seja isto também que lhe trouxe uma morte igualmente meteórica. Talvez...” (ROLNIK, 1993, p. 40).

Se pensarmos o corpo como o lugar de uma experiência e dos afetos, como plano de imanência, o deixar de bater de um coração pode não representar mortandade absoluta:

“para o homem forte e bom que conquistou, ainda em vida, a eternidade, a morte, sempre extensiva, sempre exterior, é para ele pouca coisa” (DELEUZE, 2002, p. 48). Aquilo que é captado pela erudição de Spinoza também possui ecos na cultura popular, como retratado na canção “Na cadência do samba” de Ataulfo Alves (1950): “o meu nome ninguém vai jogar na lama, diz o dito popular: vai-se o homem fica a fama. Eu quero morrer numa batucada de bamba na cadência bonita do samba”. Assim como há mortos que não esperam o corpo virar cadáver – os que vivem à sombra do medo e do consumo dos antídotos para o óbito – há outros que não veem nela um impasse para a existência.

A pergunta “o que pode um corpo?” volta à cena, refutando-se toda universalidade do saber. É certo que há algo que morre, que parece ser mais de caráter individual e orgânico, como há algo que insiste, permanece, que parece ser mais coletivo e subjetivo; e que quanto mais o homem percorre o caminho da Ética, tanto maior a porção dele que é eterna, tanto menor a porção que morre. É somente na experiência, ou seja, na singularidade vivida num plano de imanência que cada um de nós pode pensar o que pode seu corpo, ou seja, o que são seus *morrimentos* e sua morte.

Para Guattari (GUATTARI & ROLNIK, 1996) pensar a revolução não é simplesmente pensar o novo, é pensar o irreversível em sua duração. Esse talvez seja o mais assustador na morte, sua irreversibilidade e sua eternidade. Essas qualidades de sua natureza estão também, por extensão, nos *morrimentos*, que nos inundam, matam porções consolidadas de nós mesmos e abrem caminhos irreversíveis para novos afetos no corpo, que demandam um investimento de força para se tornarem afirmativamente duráveis. Os *morrimentos*, vividos como começos singulares, ou como devir-*Abiku* são, por definição, revolucionários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar sobre morte implica falar em amplitude, traçar panoramas extensos, que escapam aos objetivos tradicionalmente recortados da pesquisa científica, deixando-se levar pelos fluxos históricos, midiáticos e tecnológicos, posto que, majoritariamente, a história da civilização e, mais contemporaneamente da ciência, constitui-se, em última instância, em sua batalha para controlar a morte. Encaminhamos agora para encerrar esse texto mas, como todo fim, acarreta sempre em dificuldades de selecionar o corte, a hora certa, o equilíbrio entre o tempo dos afetos e o tempo cronológico, que urge necessário. Finalizar algo, colocar o limite, o fim, é uma forma de morte. É preciso matar o texto neste momento, para permitir que ele nasça sob os olhos dos outros que, a partir desse momento, poderão ter acesso a ele.

O texto teve como objetivo cartografar o tema da morte como um dispositivo político, apontando a importância estratégica desse dispositivo na gestão dos modos de subjetivação na sociedade contemporânea e indicar novos caminhos para a experiência de morte dentro do contexto ético e político da clínica. Não é possível encerrar um cenário tão vasto sem retomar, de maneira resumida, os caminhos traçados até aqui.

Começamos discorrendo sobre a importância da morte para a história da humanidade, apresentando-a como pedra fundamental de todo conhecimento religioso e filosófico produzido na civilização até a modernidade, além de ser também uma perspectiva próspera para conhecer uma determinada sociedade. Conhecemos, em seguida, a experiência de morte em outras culturas e em outras épocas, visando desnaturalizar nossa maneira de experimentá-la no contemporâneo, tomada comumente como universal. Apontamos a passagem do paradigma religioso para o científico, onde a morte foi transformada em tabu e excluída do cotidiano das pessoas, transferida para o hospital e asilo, onde foi apreendida pelo discurso da medicina e, por extensão, de outras áreas da saúde, como a Psicologia.

Esses movimentos colidiram com a invenção da morte natural e a construção de um projeto neoliberal e individualista de consumo e de gestão de vidas, onde intenta-se controlar os fatores de risco sobre a existência. Apoiados no conceito de biopolítica procuramos cartografar, no segundo capítulo, como essas práticas passaram a circular na sociedade contemporânea, que discursos e que modos de subjetivação ela cria e ativa – como o discurso da felicidade, a moral da boa forma, a meritocracia, o

empreendedorismo, etc. – e que outros ela faz sucumbir – como o discurso da crítica social, dos direitos humanos e todos aqueles que denunciam as desigualdades sociais naturalizadas por uma base biológica. Foi possível assim, atualizar o princípio de poder que Foucault chamou de “fazer viver e deixar morrer”, inferindo sobre quem são os sujeitos que ocupam essas posições na nossa sociedade e salientar o lugar ocupado pelos jovens negros moradores de favelas e periferias.

Num terceiro momento, então, estabelecemos a diferença entre o conceito de morte orgânica, médica, mas também cultural e social, e a noção que chamamos de *morrimentos*, processos que se instauram na singularidade do ser, mingando territórios existenciais obsoletos e abrindo vias para a produção de novas formas de vida. Em seguida, fizemos um sobrevoo pela filosofia de Spinoza, conhecendo seus principais conceitos e exploramos sua relação com a morte pelo olhar de três comentadores contemporâneos. Assim, pudemos localizar na teoria de Spinoza nossas noções, tanto de morte, quanto de *morrimentos* e aludir sobre como elas podem fazer funcionar a clínica, dentro de uma perspectiva ética e política.

Podemos agora fazer algumas inferências sobre morte e *morrimentos*, a partir do percurso realizado no texto. Iniciaremos pela experiência de morte orgânica, o momento em que o corpo se torna cadáver, nos três campos onde ela foi analisada: o cuidado com os pacientes moribundos; a construção de um projeto de vida e de consumo para evitá-la; e quando irrompe no cotidiano das comunidades assoladas pela violência.

Em primeiro lugar, destacamos que o conceito de morte natural é uma engrenagem fundamental para a experiência de morte descrita no contemporâneo. Associado à lógica da meritocracia, da responsabilidade individual e do empreendedorismo, o conceito de morte natural subsidia e dá sustentação à possibilidade de um projeto de vida voltado para a evitação da morte, que enaltece a juventude, a novidade e efemeridade das tecnologias pra cuidar do corpo – pois precisam constantemente ser reinventadas, alimentando tanto os lucros do mercado, quanto a associação entre novo e bom – ao mesmo tempo que retira do campo do cotidiano a possibilidade de falar sobre o assunto, transformando a morte em tabu. A retirada da morte do campo de visibilidade e do discurso do cotidiano é ponto fundamental nessa estratégia de poder pois, para idealizar uma morte natural romântica, faz-se necessário que seja escondida no hospital a maneira como ela comumente acontece: solitária, indigna, impessoal, inconsciente e, muitas vezes, dolorosa, suja e mal cheirosa.

Sob a égide da ideia de morte natural, a morte aparece no discurso do saber, na grande maioria das vezes, a partir de processos que se estendem no tempo, seja sobre os cuidados paliativos aos pacientes moribundos que se aglutinam sob o crivo da Tanatologia, para aqueles que encontram essa situação iminente, seja no envelhecimento natural, sob o signo dos discursos em prol da vida, para aqueles que pretendem controlá-la; ambos formam um discurso hegemônico sobre o tema, fomentado por um tipo de ciência que trabalha em consonância com os ditames do capital.

Os saberes Psi, em sua filiação com a área da saúde foram, na maioria das vezes, absorvidos pelo discurso científico e não se atrevem a questionar o principal argumento que sustenta a lógica médica, que consiste em estabelecer o que é normal e o que não é – anormal, desrazão, doença ou patologia – para tentar adequar os desvios ao que considera correto. Dessa forma, a escuta da morte costuma girar em torno de estabelecer os níveis adequados e inapropriados do medo e do luto. Assim, reproduzem na sua relação com o paciente moribundo a mesma lógica que rege as práticas hospitalares: a promoção da ordem, da técnica, da higiene, da rotinização dos cuidados e da classificação dos comportamentos nos moldes de uma norma.

Alguns pensadores que se diferenciam dessa linha, como José Rodrigues e Philippe Ariès, utilizam uma perspectiva histórica – debruçando-se sobre os rituais fúnebres, a maneira como se dá o *post mortem* e as reverberações nas relações do morto – para compreender a atitude contemporânea. A estes, somam-se Norbert Elias, Edgar Morin e o próprio Michael Foucault – que, embora não fosse um estudioso da morte, como pensador da subjetividade não pode abster-se de refletir sobre o tema – que adotam uma perspectiva crítica concebendo essa experiência como produto da maneira como somos geridos pelo capitalismo. Essas vozes, no entanto, ainda que preciosas, são minoria e produzem poucos efeitos no discurso hegemônico.

Um grande silêncio recai onde a morte aparece como súbita, consequência da violência, seja por acidente ou assassinato, ou seja, aparentemente só falamos sobre a morte quando temos uma extensão de tempo sobre a qual podemos intervir. Acreditamos que a circulação hegemônica da noção de morte natural obscurece e dificulta as possibilidades de enxergar todas as formas de violência que carregam para o outro mundo uma vastidão de cidadãos alvos do descaso do Estado, assolados pela miséria, doenças epidêmicas que se alastram sem saneamento básico e guerras – entre povos, religiões, entre polícia, milícias e traficantes, entre outros.

É possível afirmar então, que a invenção da morte natural – entendida como um projeto de consumo voltado para produzir a morte por envelhecimento, medicalizada e indolor – é um dos pontos de sustentação, talvez um dos mais importantes, da gestão dos modos de vida operados pelo capitalismo, sobretudo no regime econômico do neoliberalismo.

Uma questão aqui se faz digna de reflexão: a presença constante da morte nas comunidades assoladas pela violência faz com que estejam fora do paradigma da *morte interdita*, já que este depende da exclusão da morte do campo da visibilidade e dizibilidade cotidianas? Acreditamos que não. Pensando a realidade como biopolítica, não há lado de fora, isto é, apesar do cotidiano dessa população ser muito diferente do de seus conterrâneos com poder aquisitivo, ela permanece assujeitada aos mesmos meios de comunicação que são os grandes distribuidores das receitas do bem-viver produzidas pelo discurso médico e propagadas pela mídia.

É preciso, porém, debruçar-se com mais cuidado sobre essa questão, pois estratégias preciosas de resistência ao discurso hegemônico podem emergir, mas ser sufocadas por não conseguirem adquirir visibilidade dentro desse cotidiano já tão intoxicado de sofrimento. Uma direção possível do trabalho que tematiza a morte nesse campo é a construção de possibilidades de entender e fazer circular formas mais autênticas e singulares de lidar com a morte, aliadas com as estratégias afetivas construídas por essa população.

Um exemplo dessa diretriz de trabalho é a pesquisa realizada por Hosana Rodrigues e Leonardo Damasceno de Sá na comunidade de Serviluz, no bairro Cais do Porto em Fortaleza, Ceará. A pesquisa tenta compreender como se desenvolvem e funcionam as redes informais de mães, às vezes silenciosas e invisíveis, que se formam após a morte de seus filhos, que nem sempre estão sob o signo daquilo que convencionamos chamar de ‘bom moço’. A escuta dos pesquisadores é voltada para os laços de afetividade, solidariedade, mas também de intrigas e hostilidade entre essas mães, que trazem em comum a perda de filhos pela violência. Os conflitos ganham dimensão, no momento em que as tramas afetivas se complexificam significativamente quando se somam à rede mães cujos filhos além de assassinados, foram também assassinos e, em alguns casos, dos filhos de outras mães do grupo. Somente uma escuta aberta e acolhedora pode quebrar os enunciados sociais que exprimem que a morte do bandido é merecida, para dar acolhimento e vazão a dor dessas mães.

Não se trata de propor novos modelos com base nesse exemplo, pois julgamos que pensar em modelos ou programas predeterminados redundaria, necessariamente, em recair em efeitos reprodutores e reativos. Analisar tecnologias é, ao contrário, diagnosticar limites, supondo-os contingências históricas passíveis de desconstrução e de eventual reinvenção pelos sujeitos envolvidos nos processos em pauta.

Trata-se então, de colocar a escuta a serviço dessa população, entendendo-a como fonte preciosa de construção de estratégias afetivas para lidar com a morte, pelo lugar de borda que ocupa no capitalismo. Ela dispensaria a necessidade de estar em hospitais com pacientes moribundos ou em espaços de luto – como grupos clínicos, por exemplo – pois se a violência e a morte se apresentam de maneira intensa no cotidiano, a escuta pode estar em equipamentos de saúde básica, ambientes educativos, projetos sociais, centros de assistência social, entre outros. Basta que o profissional deixe fluir a escuta para os medos e as dores relacionados à morte, com a intenção de não julgar, não permitir que os preconceitos modulem o olhar. Não devemos tamponar a dor com os discursos hegemônicos de felicidade e superação, que funcionam mais como negação que como elaboração e, visam, muitas vezes, encobrir a ansiedade e falta de habilidade do profissional para escutar as forças tensionadas que estão em jogo. É preciso abrir lugar para deixar falar o sofrimento, entendendo sua produção não apenas como meros sintomas, mas permitindo criar intimidade com eles, positivando os conflitos por eles gerados e, assim, viabilizar estratégias de afirmação de vida que porventura, no seu tempo, a experiência de morte desperta.

Se, em cenários de catástrofe – no Brasil temos os exemplos do massacre na Escola Municipal Tasso da Silveira, em Realengo, na cidade do Rio de Janeiro e o incêndio na boate Kiss, em Santa Maria, no Rio Grande do Sul – prevemos a presença de uma força tarefa da Psicologia para ajudar os sujeitos envolvidos a lidar com a situação, como ainda não conseguimos formular a necessidade dessa presença nas comunidades assoladas pela violência? Para este fim, é preciso uma Psicologia comprometida com a escuta ética, que não teme a dor e que não serve de instrumento para a promoção da desigualdade social, através da afirmação da meritocracia e da lógica da responsabilização individual dos sujeitos pelo seus sucessos e fracassos. A formação acadêmica do psicólogo, comprometida com o discurso médico hegemônico, não contempla essa escuta, como também não promove nenhuma intimidade com o tema da morte.

Da mesmo modo que na relação com a morte, quando os *morrimentos* passam a protagonizar a fala de quem sofre, a Psicologia tende a tomar atitudes idênticas, vetando a escuta para a dor e, assim, amortizando o potencial transformador contido no encontro com esses afetos, que só podem acontecer na singularidade da experiência e não no consumo de receitas de bem viver ditados pelo mercado.

Nesse sentido, uma clínica com inspiração spinozista habita um limiar extremamente difícil de ocupar onde, por um lado, não pode negar o potencial de mudança contido nessa crise e, por outro, não deve promover uma fala ruminante, monótona e repetitiva que reativa a dor a cada palavra. Esta clínica, está

“no campo da invenção, da criação mesma, no campo da arte. Não há uma separação entre investimentos familiares, objetivos, individuais do desejo e os investimentos políticos e sociais. Eles estão numa relação de coextensividade. A mesma produção, diferentes regimes. Clínica e política são, pois, indissociáveis” (RAUTER, 2015, p. 49)

Essa clínica deve buscar estratégias para potencializar o pensamento, onde os processos de *morrimentos* podem ser um instrumento clínico, instaurando o fim de territórios obsoletos e permitindo que novas formas de vida sejam compostas: são disparadores de mudanças subjetivas profundas e contagiosas, pois seu alcance é imprevisível. Ao temermos esses processos, acabamos fechando nossa escuta e deixando de viabilizar sua efetivação. Se abrimos espaço para a presença da morte sem medo, deixando que ela se instale na fala e opere as mudanças necessárias nos sujeitos, estaremos também permitindo que ela, escoando na fala, não ganhe força no ato, como nas pessoas com ideação suicida ou mesmo, em intensidade reduzida, na produção de vidas mortificadas pelas intoxicações do consumo.

“A função do clínico é a de catalisar a produtividade do inconsciente, numa concepção de inconsciente que possui forte inspiração spinozista. Aumentando a possibilidade que estabeleçamos novos e variados agenciamentos, o que se espera é potencializar a vida, catalisar os processos caósmicos, criadores, revolucionários, valendo-nos de múltiplos campos do saber, incluindo perspectivas do campo da arte, da filosofia, entre outros muitos campos a partir dos quais possamos fazer funcionar estratégias clínicas” (RAUTER, 2015, p. 45).

Esta clínica, que é uma arte a ser continuamente inventada, não foge nem à morte – como parte que é da vida – nem aos *morrimentos*, mas permite que eles se instalem, extraindo desse processo o que de mais produtivo pode haver para a subjetividade: a perseverança no ser, a vida conduzida pela razão, a existência plena na coletividade, o conhecimento de Deus ou das leis da natureza.

Para Spinoza, conforme proposição 18 do livro IV, “nada melhor ao homem do que o próprio homem”, ou seja, a clínica que pretende subsidiar a condução de formas éticas de vida, não pode se furtar a fomentar as formações coletivas do desejo, afirmando a potência da multidão como instrumento de transformação social. Aqui chegamos ao entendimento de Spinoza sobre o modo de esconjurar o medo da morte quando afirma que “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação sobre a morte, mas da vida” (SPINOZA, 2011, p. 200). A clínica com inspiração spinozista, ao se deparar com a morte, entende que o próprio exercício da verdadeira vida, que é dedicada à virtude da razão e sua intensificação no coletivo, é a única maneira de não temê-la; ao mesmo tempo em que a vida conduzida pelos valores do vulgo – dinheiro, glória e libido – pode incorrer naquilo que chamamos de subjetividade-zumbi, ou seja, na vida definida mais pela circulação de sangue que pelos agenciamentos do desejo.

Ainda que não queiramos falar de morte, nós morreremos: todos nós um dia morreremos. Não se trata de promover uma meditação sobre a morte, ela acontecerá independente da nossa reflexão e principalmente, independente da nossa vontade, ela que é o mais incontrolável dos acontecimentos. Viver tentando controlar os fatores de risco sobre a vida é um maneira de aproximar-se da morte, pois vive-se sob o domínio do medo e do vulgo e não sob os ditames da razão. A estreita relação entre morte e *morrimentos* se torna assim evidente: a maneira como nós, contemporaneamente, estamos vivendo a experiência de morte não favorece, ou até mesmo atrapalha, os processos de *morrimentos* que tem um potencial altamente afirmativo na produção de modos de subjetivação éticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AGUIAR, Gilberto Orácio. O suicídio entre jovens negros na perspectiva durkheimiana. *Identidade*. São Leopoldo, v. 17, n. 1, 2011. Disponível em <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/326>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

ALVES, Rubens. Texto publicado no jornal “Folha de São Paulo”, Caderno “Sinapse” do dia 12-10-03. fls 3.

ARAÚJO, Paula; VIEIRA, Maria. A questão da morte e do morrer. *Revista Brasileira de Enfermagem*. Brasília (DF): v. 57, n. 3. p. 361-363. maio/jun 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v57n3/a22v57n3.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2014.

ARIES, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989.

ARIES, Philippe. *O homem perante da morte*. Lisboa: Biblioteca Universitária, 1977.

BARREIRA JR, Edilson. Norbert Elias e a solidão dos moribundos. *Cadernos ESP*. Ceará: v. 5, n. 1, jan./jun. 2011. p. 37-43. Disponível em: <<http://www.esp.ce.gov.br/cadernosesp/index.php/cadernosesp/article/view/44>>. Acesso em: 13 mai. 2014.

BARROSO, Luis; MARTEL, Leticia. A morte como ela é: Dignidade e autonomia individual no final da vida. *Revista da faculdade de direito - Ufu*. Uberlândia: v. 38, n. 01, 2010. Disponível em <http://www.luisrobertobarroso.com.br/wp-content/themes/LRB/pdf/a_morte_como_ela_e_dignidade_e_autonomia_no_final_da_vida.pdf>. Acesso em: 20 mai 2014.

BIRMAN, Joel. Muitas felicidades?! O imperativo feliz na contemporaneidade. In: FREIRE FILHO, João. (Org.) *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. p. 27-48.

BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social*. São Paulo: Autêntica, 2010.

BRANDÃO, Andrea; BRANDÃO, Ayrton, et al. *Diretriz brasileira de diagnóstico e tratamento da síndrome metabólica*. Disponível em <http://publicacoes.cardiol.br/consenso/2005/dir_resumida.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2014.

CAPUTO, Feliciano. O homem e suas representações sobre a morte e o morrer: um percurso histórico. *Revista Multidisciplinar da Uniesp – Saber Acadêmico*. São Paulo: n. 06 - Dez. 2008. p. 73 - 80. Disponível em <<http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pdf/8.pdf>>. Acesso em 13 mai. 2014.

CASSORLA, R. M. *Da morte – estudos brasileiros*. Campinas: Papyrus, 1991. Cap. 4, p. 79-103.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Spinoza: vida e obra. In SPINOZA, Benedictus de, *Obras Completas*. Coleção Os Pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

COIMBRA, Cecília. *Os Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas Psi no Brasil do milagre*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

CHOMSKY, Noam. *O lucro ou as pessoas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CUNHA, Anderson. Finitude Humana: A perplexidade do homem diante da morte. *Filogênese*. Marília: Vol. 3, nº 1, 2010. p. 183 – 194. Disponível em < [http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/AndersonSantanaCunha\(182-193\).pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/AndersonSantanaCunha(182-193).pdf)>. Acesso em: 13 mai. 2014.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Lógica dos sentidos*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *Espinosa e a filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs III*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

EPICURO. Carta a Meneceu. In *Obras Completas*. Madri: Cátedra. 9 ed. 2012. p. 87-92.

FERRATER-MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1994

FONSECA, J. P. *Luto antecipatório*. Campinas: Livro Pleno, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

_____. A poeira e a nuvem. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*, v. 4. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 323-334.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. Nietzsche, a genealogia e a História. In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 22ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: M. Fontes, 2008.

_____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Editora forense Universitária, 2014.

FREIRE FILHO, João. A felicidade na era de sua reprodutibilidade científica: construindo pessoas cronicamente felizes. In FREIRE FILHO, João. (Org.) *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

GIACÓIA JR, Osvaldo. A visão da morte ao longo do tempo. *Revista de Medicina de Ribeirão Preto*. Ribeirão Preto, v. 38, n. 1, 2005. p. 13-19. Disponível em <<http://www.cuidardeidosos.com.br/wp-content/uploads/2008/10/A%20VISAO%20DA%20MORTE%20AO%20LONGO%20DO%20TEMPO.pdf>> Acesso em: 13 mai. 2014.

GOLLIAU, Catherine. Un homme très discret. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris: n. 19, Out-nov 2015. p. 9-11.

GOMES, Luis Flávio. O estado brasileiro é genocida? *Carta Forense*. 02 jul. 2014. Disponível em <<http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/o-estado-brasileiro-e-genocida/13966>> acesso em 10 abr. 2014.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HOHENDORF, Jean; MELO, Wilson. A compreensão da morte e desenvolvimento humano: contribuições à psicologia hospitalar. *Estudos e Pesquisas em Psicologia-Uerj*. Rio de Janeiro: v. 9, n. 2. Jul-dez 2009. p. 480-492. Disponível em <<http://www.revispsi.uerj.br/v9n2/artigos/pdf/v9n2a14.pdf>> Acesso em: 12 abr. 2014.

JAQUET, Chantal. Le mal de mort chez Spinoza: et pourquoi il n'y faut point songer. *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 163-182. p. 147-162.

_____. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Autêntica, Belo Horizonte, 2011.

_____. Depassioner les passions. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris: n. 19, Out-nov 2015. p. 57-58.

KIND, Luciana. As intermitências da morte. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 9, n. 1, 2011. p. 79-104. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662011000100005> Acesso em: 15 abr. 2014.

KOVÁCS, M. J. Pensando a morte e a formação de profissionais de saúde. In *Revista Latino Americana de Enfermagem*. Ribeirão Preto: v. 4, n. 3, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-11691996000300004&script=sci_arttext> Acesso em: 15 abr. 2013.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre morte e morrer: o que doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos próprios parentes*. São Paulo: Martins-Fontes, 1989.

LAZZARETTI, Claire. [et alli] Manual de psicologia hospitalar. Conselho Regional de Psicologia 08. Curitiba : Unificado, 2007.

LEMINSKI, Paulo. *O que passou*. In La vie en close. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LIMA, N. 2012. In <http://www.ipla.com.br/editorias/saude/um-olhar-sobre-os-cuidados-paliativos.html>

LORDON, Frédéric. *Imperium: structures et affects des corps politiques*. Paris : La Fabrique, 2015.

MAGALHÃES, José Luiz. *O que é a morte*. São Paulo: Edições Brasiliense, 1986.

MALAGUTI, Vera. *Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.

MANSANO, Sonia. Sujeito, subjetividade e modos de subjetivação na contemporaneidade. *Revista de Psicologia da UNESP*, São Paulo, v. 8, n.2, p. 110 -117, 2009.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTEL, Letícia. Direitos Fundamentais Indisponíveis: os limites e os padrões do consentimento para a autolimitação do direito fundamental à vida. 2011. 475f. Tese (Doutorado em Direito Público). Centro de Pós-Graduação em Direito Público da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

MENEZES, Raquel. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond-Fiocruz, 2004.

MERÇON, Juliana. Morte individual e vida coletiva. *Cadernos Espinosanos*. n. XXIII, jan-jun 2011. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Disponível em <<http://www.ffiich.usp.br/df/epinosanos/ARTIGOS/numero%2024/juliana.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2014.

MINER, Horace. *O ritual do corpo entre os Sonacirema*. Tradução: Castro, Eduardo B. Viveiros de. 1959. Disponível em <<http://revistapittacos.org/2012/05/02/o-ritual-do-corpo-entre-os-sonacirema/>> Acesso: em 30 abr. 2014.

MORAES, Vinicius. A morte. In *Poesias Avulsas*, 1954. Disponível em <<http://www.viniciusdemoraes.com.br/pt-br/poesia/poesias-avulsas/morte-0>> Acesso: em 30 jun. 2016.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MOREAU, Pierre-François. Une pensée révolutionnaire. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris: n. 19, Out-nov 2015. p. 41-42.

NEVES, Jailton. Cotas raciais no serviço público em Rio Grande. *Jornal Agora*. Rio grande, 27 de setembro de 2014. Disponível em: <<http://www.jornalagora.com.br/site/content/noticias/print.php?id=61649>> Acessado em: 30 set. 2014.

OLIVEIRA, Lucia Maciel Barbosa de. *Corpos Indisciplinados: ação cultural em tempos de biopolítica*. São Paulo: Beca, 2007.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina. *A cartografia como método de pesquisa e intervenção*. In PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (org.) *Pistas para o método cartográfico*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PAULINI, M. M. Reflexões sobre a postura fenomenológica diante do morrer. *IGT na Rede*. São Paulo: vol. 4, nº 6, 2007, p.92-113. Disponível em <http://www.igt.psc.br>.

PELBART, Peter Pál. O Tempo não-reconciliado. In Katz, C. (org.). *Temporalidade e Psicanálise*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp. 41-66.

_____. Biopolítica e biopotência no coração do império. *Multitudes*, n. 9, maio-jun. 2002. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitica-e-Bio_potencia-no>. Acesso em: 22 maio 2009.

_____. *Vida e morte em contexto de dominação biopolítica*. In Conferência no Ciclo "O Fundamentalismo Contemporâneo em Questão", Instituto de Estudos Avançados (IEA) da USP. 03out. 2008. In <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/Pelbart_dominacaobiopolitica.pdf> acessado em 03 nov. 2015

RABELO, Marta Klumb. Um olhar fenomenológico sobre a morte na sociedade ocidental: Testemunho histórico-antropológico. *Outras Palavras*. Brasília, v. 3, p. 71-84, jul. 2006.

RADOMINSKI, Rosana Bento. Aspectos Epidemiológicos da Obesidade Infantil. *Revista da ABESO*. Ano XI, n. 49. Fev. 2011. Disponível em <<http://www.abeso.org.br/pagina/337/aspectos-epidemiologicos-da-obesidade-infantil.shtml>>. Acesso em: 30 jul. 14.

RAUTER, Cristina. *O Negativo como obstáculo a uma compreensão da violência contemporânea: Criminalidade e Coletivo*. Cadernos de Psicanálise (Círculo Psicanalítico/RJ), v. 24, p. 78-90, 2011.

_____. O estado penal, as disciplinas e o biopoder. In Baptista, Vera Malaguti (org). *Lôic Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. 1 ed. Rio de Janeiro: Revan, pp. 69-76, 2012.

_____. O Clamor pela solução Penal. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 85-94, jan-jun. 2006. Disponível em <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/91>>. Acesso em: 27 abr. 2013.

_____. Clínica Transdisciplinar: afirmação da multiplicidade em Deleuze/Spinoza. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 1, p.45-56, jan. abr. 2015.

RIBEIRO, Euler. *Tanatologia: vida e finitude*. Rio de Janeiro: UnAti, 2008.

RODRIGUES, José. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. Novas figuras do Caos In SANTAELLA, L.; VIEIRA, J. (org). *Caos e Ordem na Filosofia e nas Ciências*. Face e Fapesp, São Paulo, 1999; pp. 206-21.

_____. *A dama de negro*. Cadernos de Subjetividade. v. 1, n. 1, p. 35-40, mar. 1993. Disponível em: < <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/damanegro.pdf> > Acesso em: 08 mar. 2013.

RUIZ, Erasmo. A Humanização e o Lugar da Morte. Cadernos Humanizatus, 2008. Disponível em < <http://www.redehumanizatus.net/1046-a-humanizacao-e-o-lugar-da-morte>>. Acesso em: 26 abr. 2014.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. É Possível Realizar uma História do Corpo? In: Soares, C.L. (Org.). *Corpo e História*. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.

_____. Uma história da construção do direito a felicidade no Brasil. In FREIRE FILHO, João. (org.) *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Editora FGV: Rio de Janeiro, 2010. p. 181-194.

SANTOS, Franklin. Perspectivas Histórico-Culturais da Morte. In INCONTRI, Dora; SANTOS, Franklin (org.). *A arte de morrer: visões plurais*. Bragança Paulista: Editora Comenius. 2007. p. 13 – 25.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Espinosa. In MARTINS, A. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Meditação sobre a morte (e a infância)*. Tradução: Baptiste Grasset. In XI Colóquio Internacional de Spinoza: Spinoza e nós. Departamento de Direito PUC-Rio et all. (Texto distribuído pelo autor no local, aguardando publicação). Rio de Janeiro, 17 nov. 2014.

_____. Le corps, matière à penser. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris: n. 19, Out-nov 2015. p. 55-56.

SIBÍLIA, Paula. *O homem pós-orgânico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

_____. Em busca da felicidade lipoaspirada: agruras da imperfeição carnal sob a moral da boa forma. In: FREIRE FILHO, João. (Org.) *Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV., 2010. p. 195-212.

SOARES, Evelyn. Ação de atirador de elite põe fim a sequestro na Tijuca. *Jornal do Brasil*. 25 set. 09. Disponível em: <<http://www.jb.com.br/rio/noticias/2009/09/25/acao-de-atirador-de-elite-poe-fim-a-sequestro-na-tijuca/>> Acesso em: 15 jan. 13.

SONTAG, Susan. *Diante da dor do outro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SPINOZA, Baruch de. *Spinoza*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: WNF Martins Fontes, 2009.

_____. *A ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. *Obras Completas 1*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SUHAMY, Ariel. Précis de vocabulaire spinoziste. *Le Point*. Hors série: les maîtres-penseurs. Paris: n. 19, Out-nov 2015. p. 43-46.

TAMURA, Célia. O recalçamento da morte na contemporaneidade. *Página de Publicações dos Alunos de Graduação e Pós-Graduação do IEL-UNICAMP*, Campinas, 2006. Disponível em <<http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/r00007.htm>> Acesso em: 30 jul. 2014.

TUREL, Ana. Movimento dos indignados ganha força na França. *El País*, Brasil. 09 abr. 2016. Disponível in <http://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/08/internacional/1460121318_926332.html> acessado em 15 mai. 2016.

VALADARES, Alexandre. Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza. *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII*, São Paulo, n. 23, p. 95-134, Jul./dez 2010.

VINCIGUERRA, Lorenzo. Spinoza et le mal d'etenité. *Fortitude et servitude: Lectures de l'Ethique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003. p. 163-182.

_____. A doença fatal do espírito. *Poesia Sempre Islândia*. Rio de Janeiro: v. 17, n. 35, 2010.

WASELFISZ, Julio. *Mapa da violência 2013: mortes matadas por armas de fogo*. CEBELA-Flacso, 2013. Disponível em <http://mapadaviolencia.org.br/pdf2013/MapaViolencia2013_armas.pdf>. Acesso em: 09 out. 2013.

_____. *Mapa da violência 2015: morte matada por armas de fogo*. Brasil, Presidência da República. Relatório de pesquisa – Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO). Rio de Janeiro, 2015.

REFERÊNCIAS NÃO BIBLIOGRÁFICAS:

ALVES, Ataulfo. Na cadência bonita do samba (1950). In *Reviva: leva meu samba*, EMI Brasil, 2003.

ARANTES, G. *Vivendo e aprendendo a jogar*. In Disco Elis. EMI, 1980.

BOSCO, João. De frente para o Crime. In *O bêbado e o equilibrista*. Rio de Janeiro: Universal; 1998.

CAZUZA. Boas Novas. In *Ideologia*. Rio de Janeiro: Universal, 1988.

EDNARDO. Enquanto engomo a calça. In *Manga Rosa*. Columbia, Sony Music, 1979.

FREJAT, Marcelo. *Amor pra começar*. In Frejat. Warner, 2001.

HOLANDA, Chico Buarque de. Meu Guri. In *Almanaque*. Rio de Janeiro: Universal, 1982.

_____. Cálice. In *Chico Buarque*. Rio de Janeiro: Universal Music Brasil, 1978.

JOBIM, Antônio. A felicidade. In *Tom Jobim e convidados*. EMI. 1959

MC RUM, Bob. Rap do Silva. In *Rap Brasil*. Rio de Janeiro: Som livre, v.2, 1995.

MOSKA, Paulinho. O último dia. In *Moska*. EMI Brasil. 2005.

PARTIDA, A. Direção: Yojiro Takita. Fotografia: Takeshi Hamada. Paris Filmes Brasil, 2008 (131 minutos). Título original: Okuribito.

VALENTE, Assis. E o mundo não se acabou. In *Assis Valente*. RCA/Abril, 1938.

APÊNDICE – fragmentos de um diário de campo

Maquinas de morte: um mergulho no terror.

Gostaria de registrar o contato com duas máquinas de morte: os ataques terroristas em Paris em novembro de 2015 e a visita ao campo de concentração de Auschwitz. Em outubro de 2015 viajei para a França para cursar o doutorado sanduíche por três meses, onde fiz contato com essas duas formas de tecnologias de matar, que se fizeram acontecimentos em mim. Apesar de não entrarem diretamente na pesquisa, atravessaram as ideias aqui desenvolvidas, à medida que produziram no meu corpo afetos determinantes para a construção da escrita. Este apêndice então, é uma espécie de fragmento de um diário de campo, um modo de incluir essas duas experiências no texto.

Suely Rolnik (1989) desenvolveu o conceito de *corpo vibrátil*, apontando um movimento dentro do método cartográfico, onde o pesquisador volta a atenção para as vibrações que invadem seu próprio corpo, no contato com o campo. É preciso estar atento aos afetos produzidos no seu corpo, pois fazem parte da pesquisa tanto quanto a informação formal coletada ou observada, evidenciando assim, que pesquisador e objeto pesquisado estão em constante relação, produzindo-se mutuamente.

Através do meu testemunho dos efeitos vividos e sentidos no corpo, espero que seja possível acompanhar o caminhar de um coração brasileiro por esses dois contextos de coação de vida. É preciso reforçar que a intensão aqui não é, entretanto, relatar ou retratar os fatos ou eventos de maneira fidedigna, mas o meu percurso afetivo no contato com esses lugares.

Paris e Auschwitz são realidades bem distintas, de dimensões bem diferentes e separadas pelo tempo porém, tem em comum uma política que faz do ato de matar uma prática e do medo uma poderosa arma.

Paris:

Fazia pouco mais de 20 dias que eu tinha chegado em Paris, acompanhada pelo meu marido, para cursar o estágio sanduíche. Depois de um período muito tenso, era hora de relaxar. Eu havia perdido, de última hora, a bolsa concedida mas ainda não homologada, quando já estava afastada do trabalho em licença não remunerada para esta finalidade e decidido então, que iria financiar meus próprios estudos nesta viagem.

Tivemos o privilégio de passear muito durante a primeira semana, conhecendo uma Paris que não veríamos mais, uma Paris antes dos atentados. O clima era um pouco

pesado, é verdade, pois menos de um ano havia se passado desde o ataque ao jornal Charlie Hebdo, em 07 de janeiro do mesmo ano. A explosão de uma bomba seguida de tiroteio, que matou 12 pessoas e feriu outras 11, foi interpretada como represália à edição do jornal que satirizava valores do mundo islâmico, trazendo uma representação do poeta Maomé. Houve outros ataques de menor tamanho nos dias que se seguiram, totalizando 19 mortos. Apesar de ter mobilizado a opinião pública mundial em solidariedade aos franceses, com o movimento “*Je suis Charlie*”, era possível sentir que os efeitos desse acontecimento já pareciam estar sob controle.

Percebíamos a tensão no ar quando entrávamos em shoppings, supermercados ou lojas e solicitavam que abríssemos a mochila para mostrar o conteúdo, como uma maneira de prevenir que bombas fossem colocadas nestes ambientes. Foi impossível não pensar que para nós, brasileiros, era muito mais familiar ter suas bolsas revistadas na saída, como medida antifurto, evidenciando o contraste entre esses dois mundos. Essa medida de revista certamente não fazia parte da rotina de cidadãos franceses, nem de boa parte dos europeus. A revista era rotineira, mas não era rígida, percebíamos que os próprios seguranças não esperavam realmente encontrar algo ali. Refletindo a posteriori, é possível indicar a diferença de impacto desse atentado para os que se seguiriam: tinha um alvo específico (Charlie Hebdo) e um motivo bem delimitado (desrespeito ao Islã).

Como nossa reserva na *Cité Universitaire* só começava em alguns dias, resolvemos viajar para Portugal e Espanha, experimentando uma segurança rígida nos aeroportos, mas com um clima ainda descontraído. Nessa viagem, passei pela segurança com uma goiabada (ótimo presente, tanto para europeus, que o decoro recomenda levar uma lembrancinha, quanto para conterrâneos apartados de casa), que foi apenas apalpada, e recebi um pedido de desculpas sinceras pelo confisco de um frasco de shampoo que excedia o tamanho permitido – o fiscal não queria retê-lo, sabia que não era nada, mas precisava seguir as normas.

Voltamos a Paris na quinta-feira, véspera dos atentados, mas decidimos seguir para a Normandia para passar o final de semana, já que nossa reserva só iniciaria na segunda-feira. Na sexta-feira, dia 12 de novembro, às 21 horas, embarcávamos no ônibus em *Port Maillot*, em *La Defense*, no meio do caminho entre os dois principais locais dos atentados, a Praça da República e o Estádio de *Sant Denis*, pelo qual, inclusive, nós passamos quase em frente. Por sorte, antes de embarcar, havíamos falado com familiares avisando que estávamos saindo da cidade e, ao entrar no ônibus, ficamos sem conexão.

Chegamos no hotel de madrugada e esquecemos de pedir a senha do wi-fi. No sábado, ao conectar os telefones, o grande susto: dezenas de mensagens perguntando como estávamos de familiares e amigos, e alertas para não tentarmos voltar pra Paris. Levamos um tempo até entender o que estava se passando. Por longos instantes, olhamos abismados um ao outro e para os telefones, tentando compreender a dimensão dos fatos e a situação de nossa segurança naquele momento. Ligamos a televisão e recebemos as primeiras imagens. Nessa altura, há poucos dias da chegada, nenhum de nós tinha ainda habilidade de compreensão da língua francesa falada, sobretudo com tamanha emoção e rapidez. Então tudo o que tínhamos eram imagens de cenas dos ataques e a cidade deserta, com o exército na rua completamente esvaziada. Conseguimos falar com amigos que estavam em Paris que nos asseguraram de que as coisas estavam se acalmando, mas era melhor permanecermos lá por alguns dias, pois todas as fronteiras estavam fechadas e, mesmo estando dentro do país, havia barricadas em torno de toda a cidade.

Voltamos na segunda-feira para uma cidade estranha. Era visível o pouco movimento na rua e as pessoas pareciam extremamente assustadas. Atravessamos a cidade de Metro do ponto mais extremo do norte ao ponto mais extremo do sul e cruzamos com poucas pessoas na rua, mas com muitos militares que antes pouco se notavam. Mesmo a *Gare du Nord* ou *Gare Chatelet*, pontos de aglutinação de linhas de transporte, sempre lotadas de gente, tinham poucos transeuntes.

Carreguei a sensação de que não sabia exatamente como me sentia, diante da surpresa, ou como deveria me sentir naquele momento, e aos poucos fui percebendo que eu não era a única a me sentir assim. A situação era mesmo nova e inusitada, não havia um protocolo a se seguir. Com aulas canceladas, museus fechados e pouca gente na rua, encontramos com poucas pessoas naqueles dias, mas logo percebemos que não se falava em outra coisa. Na *Maison du Brésil*, onde estávamos hospedados, as atitudes eram as mais diversas, desde pessoas que começavam a estocar comida nos seus quartos, passando pelos que choravam continuamente e queriam voltar para casa, até os destemidos que achavam o perigo distante. A direção da *Maison* ofereceu um espaço e um profissional para um grupo de compartilhamento de sentimentos que ficava bem ao lado do nosso quarto, e por isso pudemos observar que foi muito utilizado pela população da casa.

Vários portões de acesso à *Cité Universitaire* foram fechados, incluindo o que mais usávamos, e as revistas na entrada passaram a ser muito rígidas. Antes, elas aconteciam só na entrada do prédio central, mas passaram a ser realizadas nos únicos dois portões de acesso a *Cité* que permaneceram abertos. Dá para imaginar o que é, voltar com

as compras da semana do supermercado, e ter que mostrar todas as sacolas com alimentos para revista? E as pessoas que faziam verdadeiras mudanças com malas e objetos, coisa extremamente comum na rotina de uma moradia temporária? Tudo isso deixava evidente para todos que aquele lugar, por ser um espaço de liberdade e agregador de várias culturas, era um alvo em potencial de um ataque.

Entre os franceses percebia-se desde pensamentos integradores que compreendiam as forças em jogo e o tamanho da batalha em questão, até atitudes fascistas e xenofóbicas aos imigrantes muçulmanos. Nas eleições municipais que aconteceram nas semanas seguintes, o número de candidatos de extrema direita eleitos cresceu muito além do esperado, o que deve resultar em medidas ainda mais protecionistas contra imigrantes, mostrando que as implicações subjetivas do medo afetam a vida de toda a comunidade.

Os grupos de conversação em língua francesa oferecidos pela *Cité*, que reúne estudantes de todas as nacionalidades para exercitar a língua falada, passaram a refletir a onipresença desse assunto. A população de estudantes, que é formada por jovens estrangeiros já fragilizados pela distância de casa e provenientes de lugares acostumados a viver em tranquilidade, parecia ainda muito perdida, como se eles estivessem se deparando pela primeira vez com o de temor pela própria vida.

Eu, confesso, estava no grupo dos que não sentiam tanto medo. O primeiro grande aprendizado quando eu cheguei na Europa, foi o de não temer pela minha segurança pessoal todo o tempo. Era difícil conceber que este não era o critério número um para tomar decisões acerca de quase tudo: a hora de sair, o trajeto a percorrer, o que sentir por um desconhecido que cruza seu caminho ou quando avista alguém correndo. Todos nos falaram que havia furtos, por isso era preciso tomar cuidado, mas não eram comuns assaltos. Conversamos várias vezes sobre uma certa ideia de justiça poética contida no furto, que exige o investimento no desenvolvimento de uma habilidade – o mais hábil em se proteger ou em roubar leva o prêmio – enquanto que o assalto é um enfrentamento da ordem da covardia, leva o mais forte ou mais armado e a sua simples existência tem boas chances de acabar em tragédia. Fui aprendendo a não temer por minha vida e minhas poucas propriedades pessoais, à medida que entendia a dimensão que isto ocupava na minha existência no Brasil.

Os dias que se seguiram foram tensos, já na quarta-feira, um grande confronto com a polícia fechou as ruas de *Sant Denis* e anunciou a morte dos supostos terroristas. Os anúncios pelo rádio, televisão, redes sociais e *e-mail*, pedindo para as pessoas não saírem de casa, sem dúvida eram ameaçadores. Seguiu-se um certo alívio após essas

investida policial considerada bem sucedida, pois acreditava-se na eminência de outro ataque por esta célula terrorista que agora fora destruída, mas ao mesmo tempo, a fragilidade daquele sistema estava exposta.

Tudo havia mudado. Uma outra goiabada, idêntica a primeira, ficou retida no aeroporto em uma viagem à Itália no final de semana, onde também passamos por uma revista minuciosa por agentes fardados com cara de poucos amigos. O procedimento de aeroporto mudou e fomos recebidos como visitantes que entravam na Europa pela primeira vez, passando por todo o procedimento de imigração. Na entrada pela Bélgica (antes dos atentados nesse país), depois de outro passeio, ficamos mais de três horas para atravessar a fronteira de ônibus por causa do procedimento super criterioso de entrada. Nas portas dos museus, lojas e escolas, os seguranças já não tinham a mesma cordialidade, nem o agir de quem cumpre uma formalidade. Nas ruas, era evidente o esvaziamento. Semanas depois levamos uma amiga a *Torre Eiffel*, onde não encontramos as tradicionais longas filas, e visitamos o Museu do *Louvre* num domingo de portas abertas (sem cobrança de ingresso, que acontece uma vez ao mês), conseguindo circular com tranquilidade, e até chegar perto de obras normalmente ofuscadas pelo excesso de público, como a *Monalisa* ou a *Vênus de Milo*, eventos impensados meses antes. Na praça da República, um dos pontos atacados, milhares de pessoas passavam prestando suas homenagens aos mortos, depositando velas e flores. Corria por lá uma história que contava que todos correram assustados quando escutaram um estrondo, que depois se verificou ser de uma lanterna de vela.

Sempre que inquerida sobre como estava me sentindo, sentia-me constrangida em dizer que não sentia medo. Era irreal pra mim pensar que ali, naquela cidade sem assaltos e confrontos armados urbanos, eu corria mais perigo que indo trabalhar. Eu, que moro em Copacabana mas dou aulas noturnas em Santa Cruz e na Taquara, atravesso toda a extensão da Avenida Brasil ou da Cidade de Deus à meia noite, vendo e ouvindo tiroteios à distância e até balas que deixam rastros de fogo ao cruzarem o ar poucos metros à frente do meu caminho.

Mesmo sendo difícil sentir o mesmo medo que os moradores de Paris, não era difícil entender o que eles sentiam, eles que não conheciam a minha realidade, que ainda não tinham, como eu, desenvolvido mecanismos para negar o medo porque é preciso trabalhar, como nas palavras de Chico Buarque “tragar a dor e engolir a labuta”. Para quem conhece a tranquilidade, perdê-la é como ser apunhalado, já é um tipo de morte, pois condena a viver no medo. A sensação de que, a qualquer momento e sem motivo

pessoal algum, alguém que você nem conhece pode investir contra a sua vida é aterrorizante e muda completamente a economia de afetos de uma comunidade. E quando enxergada assim, de fora, só faz ressoar a pergunta: como convivemos (cariocas e brasileiros) com isso o tempo todo?

Nós não sabíamos o que estava por vir quando deixamos Paris, mais de dois meses depois dos ataques – ainda aconteceriam os atentados em Bruxelas, Nice e Munique – mas tínhamos certeza de uma coisa: os europeus teriam que, a partir de agora, aprender a conviver com o medo constante.

Auschwitz:

É bem difícil falar de Auschwitz. Quando conto a alguém que fiz essa visita, as pessoas me interrogam sobre esse lugar, como se fosse um inferno cheio de péssimas vibrações. Talvez seja verdade, mas não é por isso que acho difícil falar desse lugar. É que tudo, absolutamente tudo lá é novo, diferente e impensável. Para mim, o mais difícil de digerir era tentar entender como prática de confinamento e extermínio pôde se transformar em uma política formal e duradoura de Estado, separada do nosso tempo por apenas um punhado de décadas.

Pisar em um lugar que você conhece pela tela de cinema produz uma sensação complicada em si, porque o primeiro sentimento é de que se está em um cenário e, conseqüentemente, que os eventos passados lá são ficção. Digo isso por ter sentido uma estranha amortização na intensidade dos afetos. Fiquei refletindo sobre essa sensação e me propus a fazer um exercício de familiarização com a paisagem, antes de começar a visita. O cheiro de cemitério (cheiro de flores velhas, quando a água já está meio podre) que vinha de uma lojinha de flores ajudou a estabelecer contato com o ambiente, desviando dos afetos *pret-à-porter*, na intenção de singularizar minha experiência. Foi preciso repetir mentalmente: existiu mesmo, não é o cenário de um filme de ficção, porque a realidade é tão surreal que parece mesmo não ter acontecido.

A ideia central da organização do museu é causar um efeito impactante, por isso tudo gira em torno da questão do tamanho: é preciso dimensionar essa tragédia. Uma história contada inúmeras vezes – em aulas, livros, peças e filmes – corre o risco de se banalizar e ser separada da carga de afetos que ela carrega quando se faz contato nas primeiras vezes, por isso, é preciso inventar uma maneira dela continuar a ser impactante, para que nunca faça parte do passado totalmente.

A sensação de estar em um cenário se torna nítida quando se atravessa o portão de ferro com as palavras em alemão “*Arbeit macht frei*”: o trabalho liberta. A primeira ideia do campo, como mostra o filme *A Lista de Schindler*, era ser um lugar de confinamento de trabalho escravo por prisioneiros de guerra. Fizemos a visita no início do inverno, em janeiro, quando podemos entender bem por que todos os filmes destacam as cenas nesta estação. Fazia treze graus negativos e tudo estava coberto por uma grossa camada de neve, só estar nesse lugar, mesmo coberto de suplementos térmicos, já era difícil. Mais difícil era imaginar condições de vida sem aquecimento em corpos esqueléticos cobertos com finas roupas de algodão. A palheta de cores desafia o olhar e pinta tudo de branco, desde o céu ao chão, se estendendo pelo ar salpicado pelos pequenos flocos, apenas entrecortados pelas cores pastéis de ferro, madeira e tijolo das estruturas.

São dois campos de concentração com histórias um pouco distintas: Auschwitz I e Birkenau (ou Auschwitz II – Birkenau). Auschwitz foi o primeiro a ser construído e funcionou como uma espécie de projeto piloto de Birkenau, onde as práticas exercidas em Auschwitz foram levadas à grande escala. No primeiro, toda a estrutura de prédios está conservada em perfeito estado e abriga o museu, com amostras fixas e temporárias, enquanto no segundo há apenas ruínas e uma única loja de livros e folhetos, com banheiros e aquecimento.

Auschwitz foi criado em 1940 para abrigar o excedente de prisioneiros políticos poloneses porém, com o passar do tempo passou a abrigar pessoas de toda a Europa, sobretudo judeus, mas também testemunhos de Jeová, negros, homossexuais, prostitutas, ladrões e ciganos. A construção iniciou com 20 pavilhões de térreo, mas em 1942, somava 28 prédios de 2 andares que abrigavam entre 13 e 16 mil prisioneiros. Em 1941 iniciou-se a construção de Birkenau, que chegou a abrigar 100 mil pessoas simultaneamente, e ao final da guerra contabilizava 60 mil sobreviventes. Estimativas apontam que ali morreram 1,3 milhões de pessoas executadas, ou de fome, frio e doenças (os números são imprecisos porque boa parte da documentação foi destruída pelos nazistas antes fuga).

Auschwitz I tinha uma única câmara de gás e um crematório para 2 corpos por vez, mas também uma sala de julgamento, uma parede de fuzilamento, um espaço para força de até 8 pessoas, e prisões com celas de detenção simples, mas outras torturadoras por apertamento de espaço (onde deveriam ser colocadas 4 pessoas em um espaço inferior a um metro quadrado por alguns dias), e ainda outras destinadas à de morte lenta, por fome, falta de oxigênio ou luz – a presença destes métodos aponta, nesse caso, para uma ainda não banalização da execução pela asfixia por gás. Já Birkenau possuía dois

complexos de execução (um foi completamente destruído por explosão durante a evacuação do exército alemão), cada um com duas amplas câmaras de gás acopladas a um crematório, ligadas por um sistema de carris, que levavam os corpos para os 5 fornos (em cada complexo), que funcionava em regime integral de 24 horas, com capacidade para cremar 350 corpos por dia: um verdadeira indústria de execução.

Ao chegarem ao campo, os prisioneiros eram destituídos de seus objetos pessoais, despídos e tinham os cabelos raspados e, ou eram encaminhados à câmara de gás (principalmente em Birkenau), ou recebiam roupas padrão, em tecido listrado branco (que rapidamente se tornava cinza) e azul, e eram encaminhados para os alojamentos. Os objetos de valor eram confiscados pelos alemães (como joias, dinheiro e obras de arte), enquanto que os de pouco valor (como roupas, acessórios e sapatos), eram guardados para serem distribuídos aos soldados. Estes últimos, separados por categoria e classificados, se acumulavam de tal maneira, a despeito da necessidade de distribuição, que formaram verdadeiras montanhas, depois utilizadas para compor o museu.

As exposições apontam a dimensão desses números, são salas e salas cobertas de objetos até o teto. A sensação ao percorrer os prédios é realmente impactante. As salas são imensas, separadas do público por um vidro, como uma vitrine, montadas de maneira a despertar a sensação de uma montanha que sobe as paredes em direção ao teto. A primeira sala é coberta por óculos; aquilo que se parece a distância com um monte de arame embaralhado, vai sendo percebido, aos poucos, com a aproximação, com milhares de óculos retorcidos e amontoados. A sala seguinte é ocupada por uma vitrine com uma verdadeira montanha de objetos de barba (pinces, potes e giletes), que segue-se a outra composta por sapatos, outra por bonecas e brinquedos, outra por próteses de pernas e braços (os prisioneiros com deficiência era imediatamente exterminados por não possuírem condições de trabalho), outra por malas, e assim sucessivamente. Há um pavilhão inteiro composto por paredes cobertas de retratos do tipo 3x4 em branco e preto, onde se destaca o colorido de uma única fotografia decorada recentemente com uma pequena flor.

A mais impressionante, sem dúvida, é a sala de cabelos. Nela encontra-se uma montanha de quase duas toneladas de cabelo humano que era utilizado para fabricação de tecidos de montaria. Há também uma ampla exposição de fotos de prisioneiros captadas pelo exército aliado por ocasião da libertação, onde aparecem corpos esqueléticos, que beiram cadáveres, e outra de obras de arte realizadas por sobreviventes que retratam o

cotidiano do campo. Não passa despercebido também o pavilhão dedicado aos experimentos comandados pelo Dr. Mengele com crianças.

Pegamos um ônibus para atravessar os três quilômetros que separam Auschwitz de Birkenau. A primeira visão do campo é impressionante. Apesar de serem ruínas, temos a dimensão do tamanho, da política de massa que era exercida. Tudo é gigante. Pavilhões se estendem ao horizonte, as vezes somente os alicerces e chaminés de tijolos restam da antiga estrutura de madeira, mas formam desenhos no solo ocupado em quase toda extensão que os olhos alcançam. Dentro dos poucos prédios conservados, temos noção do amontoamento que viviam as pessoas, beliches de três andares, de 1,5 x 1,5 metros abrigavam cinco pessoas em cada nicho, sobre o chão de barro socado, com um único ponto de aquecimento por pavilhão. A linha férrea corta a neve, construída para levar os prisioneiros em toneladas, dá o tom ao mesmo tempo de matadouro e de ficção, pois lembra diversas imagens de filmes. A sensação é de apequenamento, tudo é imenso.

Uma pergunta parece óbvia: como era possível aos poucos guardas controlar essa multidão? As estratégias utilizadas pela Gestapo aliavam força bruta à manipulação afetos, incidindo tanto sobre a subjetividade quanto sobre a concretude do espaço e dos corpos. Em primeiro lugar, separavam as famílias: mulheres em uma área, crianças em outra e homens em uma terceira. Era muito mais difícil articular uma fuga que envolvesse todo o grupo, pois era inimaginável, naquele cenário de total desagregação deixarem os seus familiares para trás. Essa estratégia gerava um segundo efeito: a necessidade cotidiana de ver a família protagonizava a ordem de prioridade, deixando a fuga e a revolta em segundo plano.

Em segundo lugar, os nazistas conseguiram manter segredo sobre as câmeras de gás. Como o campo de concentração era imenso e todo compartimentado em áreas isoladas, apenas poucos prisioneiros tinham a dimensão de todo. Se falava sempre de transferências de lugares, e o que os moradores viam eram somente trens fechados partindo e chegando ao longe. A grande maioria das execuções acontecia logo na chegada, pois havia uma plataforma que desembarcava direto na câmara de gás. Os prisioneiros que habitavam o campo não chegavam a ter conhecimento da existência dos recém chegados, quanto mais de suas mortes.

A terceira estratégia era, ao meu ver, a mais cruel. Consistia na dissipação de boatos, pelos próprios nazistas, de que a guerra estava acabando. Assim, os prisioneiros pensavam que era melhor suportar só mais um pouco, pois o fim do sofrimento se aproximava. As dificuldades de comunicação entre os prisioneiros tornava possível a

repetição dessa estratégia indefinidas vezes. Esta dificuldade era alimentada por dois principais fatores, a compartimentação do campo e a alta rotatividade dos prisioneiros, uma vez que a sobrevivência era em média em torno de três meses, para um trabalhador útil. São raros os relatos de prisioneiros que, como alguns dos trabalhadores da lista de Schindler, atravessaram os cinco anos de existência do campo. Esse jogo de sementeira de esperança foi, sem dúvida, um dos mais potentes instrumentos de controle.

Não sei se existe na história da humanidade correlatos desse momento, certamente que sim, dado que o passado e o presente são assolados por guerras com as mais diferentes justificativas. Vivemos hoje no Brasil uma política de extermínio da população jovem negra, é sabido. No massacre do Carandiru, em 1992, certamente houve algo paralelo às execuções de Auschwitz. Mas ainda assim é diferente. O fato de tornar-se política formal de Estado é muito mais aterrorizante. Mais ainda se entendermos que exterminou cerca de 25% da parcela da população somente do país em que se estabeleceu. Tudo é muito chocante, disposto ao olhar de um modo que o visitante vislumbre essa ordem de grandeza e não esqueça da excepcionalidade do que aconteceu. Contemplar Auschwitz é abrir uma brecha no tempo e habitar o coração do desprezo do homem pelo humano.

A civilização continuando elegendo grupos para ocuparem o papel de inimigos. Os motivos que levam a operacionalização do ódio, embora pareçam verdadeiros aos olhos de quem vive naquele momento, sempre são contrariados pela história. Nada, absolutamente nada justifica matar outro ser humano. Mas Auschwitz parece ser uma lição que a humanidade ainda não aprendeu.