

# GESTÕES DE VIDA E MORTE: UM OLHAR SOBRE O MORRER NO CONTEMPORÂNEO

*Anelise Lusser Teixeira<sup>1</sup>*

## RESUMO

*O texto problematiza a maneira como a sociedade contemporânea lida com a morte. Visando desnaturalizar esta maneira, primeiramente expomos outros modos como a morte foi experienciada em diferentes contextos históricos, chegando aos dias de hoje, quando é transferida para o hospital e passa a receber tratamento técnico. Em seguida, através da compreensão do conceito de biopolítica, entendemos esse deslocamento como mecanismo importante na gestão de vidas operada pelo capitalismo, que tem como produto a hegemonização da ideia de morte natural e a montagem de um projeto de consumo para evitá-la. Propomos, então, o questionamento sobre a incidência dessa ideia na realidade dos morros cariocas, onde a população jovem e negra é vítima da violência, seja pelas mãos do Estado ou da criminalidade.*

***Palavras-chave:*** morte; contemporaneidade; biopolítica.

---

<sup>1</sup> Professora de Psicologia da Universidade Estácio de Sá (UNESA). Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

**LIFE AND DEATH MANAGEMENT:  
A CONTEMPORARY GLANCE ON DEATH**

**ABSTRACT**

*The text questions the way contemporary society deals with death. Since our goal is to denaturalize this way, we will, primarily, expose other ways death has been experienced in different historic contexts – up until the present time – where it is transferred to the hospital and then it receives technical treatment. Through the understanding of the biopolitics concept, we see this displacement as an important capitalistic mechanism of life management. The product of capitalism is, in turn, the hegemony of natural death and the creation of a consumption project to avoid this natural death. Therefore, we propose questioning the distance between this concept and the reality in the favelas of Rio de Janeiro, where the young and black population is a victim of violence either by drug trafficking hands or the police's.*

**Keywords:** *death; contemporaneity; biopolitics.*

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

## INTRODUÇÃO

O tema da morte causa grande inquietação na sociedade contemporânea. Nossa cultura vive a morte em cada aspecto do cotidiano, desde alimentação à segurança, passando pelas diversas práticas rejuvenescedoras e cuidados de saúde produzidos pelo discurso médico, ou seja, o medo da morte passou a ser um balizador invisível de nossas existências. Como remédio, ou alívio, para este medo, ou como consequência dele, muitos discursos são produzidos. Paradoxalmente, falar diretamente sobre morte se tornou um tabu, não é bem visto em nenhum tipo de conversa: é considerado mórbido. Somos levados a acreditar que essa preocupação combina mais com pessoas vestidas de preto, com maquiagem pesada e que se encontrariam bem ambientadas entre os entes da família Adams.

Pensamos que todo território discursivo interdito, aquele do qual não se pode falar, merece um olhar mais demorado e atento, porque é potencialmente um analisador dessa sociedade, ou seja, pode nos revelar as suas redes de relações de saber e poder (FOUCAULT, 2006). Ao deixar de tomar o medo da morte como fato natural, empreendemos um esforço para compreendê-la como processualidade e multiplicidade para, em seguida, problematizar as práticas discursivas e seus efeitos éticos e políticos nessa mesma sociedade.

Este texto, como desdobramento de uma pesquisa de doutorado produzido na UFF<sup>2</sup>, tem o objetivo de investigar o discurso construído sobre a morte no contemporâneo. O primeiro passo é desnaturalizá-lo, ou seja, destituí-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: 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 silencia e encobre. Cada sociedade tem seu regime de verdade, ou seja, os tipos de discurso que acolhe e faz funcionar como verdadeiros (FOUCAULT, 2006). Construir um ponto de vista genealógico significa percorrer esse objeto sem o objetivo de

---

<sup>2</sup> Pesquisa de doutorado desenvolvida desde 2012, no Programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense – UFF, na linha de pesquisa “Clínica e Subjetividade”, sob orientação da professora titular Cristina Rauter.

buscar a sua verdade, sua identidade, seus traços em comum ou sua essência, mas entender como alguns discursos são pintados, em contextos históricos específicos, com cores de verdade, ganham visibilidade e dizibilidade, passando a circular livremente e gozando da aceitação geral, enquanto outros são tomados como falsos, ou simplesmente desaparecem por não encontrarem condições de enunciação (FOUCAULT, 2006).

A partir do conceito de biopolítica, elaborado por Michel Foucault, a morte passa a ser entendida como um acontecimento que é parte de um arranjo de forças, onde saberes e poderes constroem práticas discursivas que funcionam para a produção e manutenção da sociedade capitalista. A invenção do conceito de morte natural e o controle sobre os fatores de risco da vida é visto como parte das estratégias de exercício de poder, redimensionando os discursos em prol da vida, que são pensados dentro da função que ocupam na complexa trama de produção de modos de subjetivação em que o capitalismo envolve os homens.

A estratégia de poder que Michel Foucault identificou como essencial à construção do plano biopolítico, expresso no princípio “fazer viver e deixar morrer” é, então, retomada, conjecturando sobre como e quais vidas são viabilizadas e quem são os sujeitos deixados para morrer no contemporâneo. Assim, torna-se possível questionarmos sobre como essas práticas discursivas ecoam na camada da população que pertence ao regime de verdades do capital, é atravessada por seus discursos, porém, não tem meios para consumir as receitas que ele prescreve como salvação. Apesar do abandono dessas camadas da população pelo poder público e da decorrente violência que assola seus cotidianos, faz-se necessário escutar esse lugar e suas estratégias afetivas como possibilidades de potência e afirmação de vida.

## **OLHAR SOBRE A MORTE**

### **1.1 UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA**

O historiador Philippe Ariès descreve as diferentes maneiras de morrer no mundo ocidental, desde o início da era cristã até os dias de hoje. Ele debruçou-se sobre o tema da morte, estudando literatura, artes, túmulos, testamentos e rituais que percorrem quase dois milênios, distinguindo quatro posturas diferentes que predominaram em contextos históricos específicos. Percorreremos o caminho trilhado por este historiador para conhecer outras

maneiras de lidar com a morte diferentes da nossa mas, principalmente, para entender como a nossa foi sendo forjada ao longo dos séculos.

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 postura 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, na vasta maioria das vezes, coletivas, pois ao despertar para o Juízo Final importava apenas o fato dos corpos 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: 24).

Ariès observa a emergência de uma nova postura a partir da segunda Idade Média, quando os corpos dos mortos passam a receber espaços nomeados (túmulos individuais com inscrições), que conferem ao cadáver uma identidade. 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, então, 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 postura que Ariès (1989) intitula de a *morte de si próprio*.

A partir do século XVIII, Ariès aponta uma terceira postura, quando a morte passa a ser uma ruptura, uma transgressão que arranca o homem da sua vida cotidiana, da sociedade racional e do trabalho monótono. Curiosamente, é quando ela é também erotizada, marca que se observa na arte, traduzida em danças macabras e sensuais. A morte não é mais um problema somente do moribundo, mas da família. A ideia de perda e separação deixa de ser facilmente metabolizada e o luto e a ostentação da dor vão ganhando consistência, engendrando tons dramáticos ao momento: a morte temida não é mais a de si, mas aquilo que Ariès (1989) chamou de a *morte do outro*.

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: 42).

Em meados do século passado surge a última atitude da classificação de Ariès (1989) que permanece hegemônica até os dias de hoje. A morte, fenômeno tão presente e doméstico, passa por uma poderosa transformação, que o historiador nomeia de a *morte interdita*. É 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. O luto perde espaço e qualquer desgosto exagerado passa a ser visto com repugnância, como falta de adequação ou má educação (ARIÈS, 1989). 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 a comunidade toda, por exemplo, a aldeia. Fechavam-se as persianas do quarto do agonizante, ascendiam-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: 309).

Paralelamente ao surgimento dessa atitude de repulsa, observa-se a invenção e a consolidação de um novo modelo de morte, a morte natural, conforme aponta Rodrigues (2002). Uma importante mudança de regime de verdades se dá ao correr de vários séculos, mas se consolida na sociedade industrial, “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 assim, também 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). 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. 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).

Ainda segundo Rodrigues (2006), a medicalização da morte e o conceito de morte natural estão estreitamente associados à emergência ao poder de uma nova classe. A morte natural, então, “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).

Ariès coloca que houve mudanças em relação à morte durante os séculos que abrangem sua pesquisa, mas elas se deram em uma 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: 310). A rapidez e a radicalidade dessas mudanças fez com que se tornem conscientes para os que vivem nesse tempo. Durante um milênio não se alterou essa imagem fundamental, a morte era um acontecimento público: “o grupo social que fora atingido pela morte e reagia coletivamente, começando pela família mais próxima e estendendo-se até os ciclos mais amplos das relações e das clientela” (ARIÈS, 1977: 309).

A morte passa a acontecer de modo a causar o menor impacto na sociedade: além de transferir a morte para o hospital, ela é seguida somente de um discreto e rápido funeral. Para Tamura “a morte passou a ser indecente, suja e inconveniente, pois a limpeza tornou-se um valor burguês” (2006: 04) e citando Ariès, completa “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.” (2006: 04). Elias (2001) afirma que as sociedades desenvolvidas inculcam em seus membros uma grande sensibilidade aos cheiros fortes e à decadência do organismo humano: “o processo que chamamos de morrer, quase sempre é acompanhado de mau cheiro” (2001: 101). O autor comenta como exemplos a morte de Sigmund Freud e de Jean Paul Sartre, que trouxe um árduo fardo extra às suas cuidadoras, Anna Freud e Simone de Beauvoir, porque além de toda a carga afetiva intrínseca à ocasião, precisaram resistir ao

cheiro de putrefação insuportável que acompanharam seus últimos dias. Essas duas mulheres, com relações tão estreitas com 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: 28).

Os procedimentos que acompanham a morte passaram para as mãos de especialistas: um exército de profissionais que decide por e pelo paciente, excluindo a família e o próprio indivíduo desse processo, que se dá com base em critérios médicos, técnicos e higiênicos e nunca afetivos. 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: 338).

A tecnicidade do trabalho, porém, 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 voltar para sua cidade natal, com sua esposa. Com muita dificuldade de conseguir emprego, acaba sendo contratado como assistente de um agente funerário. A vergonha do trabalho é tamanha, que ele o esconde até da esposa, mas 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 os agentes funerários e os funcionários de necrotérios.

Ariès (1977) coloca que algumas poucas mortes conseguem furar essa muralha de silêncio e se tornam grandes acontecimentos, 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 Aírton Sena e do cantor Leandro, homenageados em massa pela população. Antes de se 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 – um tipo de autorretrato muito popular nas redes sociais e normalmente relacionado a momentos festivos. 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 (ELIAS, 2001). Fica evidente a cada vez que precisamos apresentar nossas condolências – na maioria das vezes porque o decoro obriga – que ainda não reinventamos como nos comportar frente aos sobreviventes enlutados.

Segundo Rodrigues (2006), 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.

É possível supor, portanto, que a exclusão da morte do cenário cotidiano não é obra do acaso e sim parte das tecnologias de gestão de vida do capitalismo. Vida e morte são importantes elementos sempre presentes nos cálculos do poder, mas suas economias mudam de acordo com as modulações dos contextos históricos. Para investigarmos melhor essas suposições, precisamos entender o conceito de biopolítica, proposto por Michel Foucault.

## **1.2 GERIR CORPOS, GERIR VIDAS, GERIR MORTES.**

O corpo sempre esteve nos cálculos do poder, mas nos últimos séculos pode-se afirmar um completo redimensionamento do lugar deste na sociedade, intensificando sua importância (FOUCAULT, 1996). Uma poderosa transformação é operada a partir do século

XVIII, com o advento do capitalismo, entretanto, a vontade de manter o corpo sob controle e de desvendá-lo exaustivamente é marca histórica de numerosas culturas.

Há sempre novas maneiras de conhecer o corpo, assim como possibilidades inéditas de estranhá-lo. Território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infundáveis, 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: 02).

O corpo, conseqüentemente, será aqui tomado 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 relações de poder o investem, o marcam, o dirigem, se apoiam sobre ele, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias (FOUCAULT, 2006). A tecnologia política do corpo é um saber que é maior do que a ciência de seu funcionamento fisiológico e, simultaneamente, é um poder que não pretende vencê-lo, mas pô-lo a funcionar de determinada maneira. É uma tecnologia difusa, formulada por discursos contínuos e sistemáticos, compostos por peças ou pedaços de materiais e processos em relação entre si. Não é uma propriedade presa a uma instituição ou Estado; é antes uma microfísica, uma estratégia. (FOUCAULT, 2006). Esse corpo político é “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: 30).

Michel Foucault (1996) cunhou, na década de 1970, o conceito de biopolítica para designar a entrada do corpo e da vida nos cálculos explícitos do poder. As sociedades industriais criaram e desenvolveram diversos dispositivos visando à modelagem dos corpos e das subjetividades de seus cidadãos. Para Foucault, uma forma específica de exercício de poder caracterizou o capitalismo, que se desenvolve em fins do séc. XVIII e início do séc. XIX, a que chamou de sociedade disciplinar, quando um primeiro objeto é socializado: o corpo disciplinado. Corpos úteis e dóceis são valorizados pela força de produção, pela força de trabalho (FOUCAULT, 1996).

Há uma importante inversão na economia da visibilidade, tornando-se aquele que exerce o poder invisível, mas impondo aos que ele submete um princípio de visibilidade obrigatória: “Esse poder deve adquirir o instrumento para vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ele mesmo invisível” (FOUCAULT, p. 188). 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 com que os corpos entrem 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, p. 193).

Paralelamente à organização do poder em disciplinas surge uma nova gama de tecnologias com foco nas populações como conjuntos de seres vivos coexistentes, investidos com técnicas e saberes específicos, de planejamento, regulação e prevenção voltados para “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” (SIBILIA, 2003: 161).

A internalização da vigilância foi conseguida através de inúmeros dispositivos que visavam à modelagem de corpos e mentes: autodisciplinamento, auto-observância, autopolicimento, gestão de si. 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. 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 (OLIVEIRA, 2007).

Para Pelbart (2002), vimos instalar-se, nas últimas décadas, um novo modo de relação entre o capital e a subjetividade. Através da ascensão da mídia, da indústria e da propaganda, o capitalismo penetra não só esferas infinitesimais da existência, ele as põe a trabalhar, as explora e amplia. Produz uma plasticidade que, ao mesmo tempo em que escapa por todos os lados, obriga o próprio controle a nomadizar-se. Deleuze (1990) chamou o plano onde essas novas tecnologias operam de sociedades de controle. Elas não funcionam mais por confinamento, mas por controle contínuo e comunicação instantânea. Para o filósofo, 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.

O desenvolvimento do capitalismo, para Oliveira (2007), 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. [...] 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: 28).

Para Foucault (2008), há uma importante inversão de poder na passagem da soberania para a sociedade democrática. 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 constituiu

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, 2008: 287).

Pensando a partir dessa realidade biopolítica, não podemos mais tomar a morte como evento, o momento do óbito, mas como um acontecimento biopolítico que é parte de um arranjo de forças onde saberes e poderes constroem diversas práticas discursivas que circulam e ganham operacionalidade na sociedade capitalista.

### 1.3 FAZER VIVER E DEIXAR MORRER

Vamos nos voltar primeiramente para os discursos construídos calcados na parte mais explícita do princípio de poder “fazer viver e deixar morrer”, os discursos que fomentam o “fazer viver”, associados às ideias autodenominadas em prol da vida. Soares (2009) chamou de “paradigma médico-esportivo” a prática discursiva que associa uma série de atividades à vida (esportes, boa alimentação, pensamento positivo, qualidade de vida, relações saudáveis, domínio do estresse, etc.), deixando à sombra, como uma ameaça, a ponta oposta da equação: a morte, que aparece associada ao uso de drogas, imprudência no trânsito, falta de uma vida estável ou ausência de trabalho satisfatório. Paula Sibilia (2010) formulou uma ideia semelhante, chamando-a de “moral da boa forma”.

Os discursos em *prol* da vida frequentemente aparecem associados ao imperativo da felicidade. Para Freire Filho (2010) a ideia de felicidade se sobressai como poderoso *leitmotiv* cultural: “A felicidade é decantada 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 dominante a ponto de passar despercebida” (FREIRE FILHO, 2010: 13). No entanto, não é difícil fazer uma correlação entre a descrição das pessoas felizes – proposta pelas disciplinas que se referem responsáveis por este campo – ao estereótipo do trabalhador perfeito: pessoas cronicamente felizes trabalham melhor, são mais atraentes, mais inteligentes e competentes; demonstram mais autoconfiança, são menos propensas a vícios, etc. (FREIRE FILHO, 2010).

Esses discursos em prol da vida e da felicidade se infiltram e se estabelecem na cultura, se afirmando como hegemônicos. Como fenômenos complexos, obedecem a uma multiplicidade de propósitos do modo capitalista de gestão dos limites da vida individual, que vão desde legitimar a competição até estabelecer uma figura de herói a ser seguida. Eles parecem, no entanto, carecer do tabu da morte para garantir sua sustentação, pois na sociedade industrial, 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: “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). Os discursos em prol da vida atuam tentando atribuir uma lógica de causa/efeito ao acontecimento, do qual seria possível proteger-se exercendo ou consumindo os meios por eles oferecidos<sup>3</sup>.

Paula Sibília (2010) coloca que as nuances dessa construção de ‘culto ao corpo’ na contemporaneidade são extremamente diferentes das culturas ditas primitivas, onde os corpos estavam magnetizados por potências míticas do cosmos. Na sociedade contemporânea esse culto é decorrente de um racionalismo baseado em crenças científicas refratárias a todo o tipo de cosmovisão mágica, pautadas pelos valores do mercado. Somos aglutinadas pelo mercado global, onde nosso corpo é projetado 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 contemporânea como se fossem fruto da observação de um antropólogo a tribo distante, que ele nomeia de *Sonacirema*. 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:

---

<sup>3</sup> Não poderemos, nesse momento, realizar o aprofundamento devido sobre o discurso da segurança. Mas cabe aqui apontar que ele também é apoiado na mesma lógica, colocando a venda toda uma variedade de equipamentos e comportamentos através dos quais aqueles poucos que podem pagar estariam seguros da violência, do dano e da morte.

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: 04).

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” (MINER, 1956: 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:

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: 01).

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: 197).

O discurso científico produz enunciados – regimes de verdades – que espalham pelo tecido social, mas seus efeitos que estão muito além do desejo da evitação da morte. Tomemos como exemplo o discurso pró-esporte<sup>4</sup>. Sob a máscara da defesa de uma chamada ‘vida saudável’, ele também naturaliza a competição, idolatra o mito do herói que alcança o sucesso, além de propagar a lógica da responsabilidade individual tão cara ao capitalismo, onde cada um é tomado como único responsável por seus sucessos e fracassos: “o campeão, ainda que excepcional, continua sendo natural; ainda que a prova fosse aparentemente fora de qualquer medida, ainda seria humana, esportiva, igualitária. Simplesmente um

---

<sup>4</sup> Esse tema foi amplamente pesquisado e discutido por mim na pesquisa de mestrado realizada entre 2009 e 2011, no Programa de pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, sob orientação da professora Heliana Conde, com o título “Esporte e educação: Uma cartografia das micropolíticas do corpo”.

engrandecimento que é exemplar da sociedade democrática.” (VIGARELLO, 2008: 453). A responsabilidade sobre sua situação passa a ser do próprio sujeito, que não consegue, como os jogadores de futebol famosos, sair desse lugar.

Para Ehrenberg (2010), o esporte se torna uma maneira de assumir a responsabilidade por si diante das carências das políticas públicas. Numa sociedade em que a desestabilização de sistemas é referência generalizada, ele se torna o princípio de uma cultura que nos intima a inventar a nós mesmos, contando com nossas únicas forças, e não mais somente a delirar diante das proezas de seres excepcionais – eles não são mais do que suportes dessa modelização, já que todos podem ser excepcionais. O esporte, conseqüentemente, forja um indivíduo heroico, que assume riscos, em vez de buscar proteger-se deles por meio das instituições de um Estado Providência.

Diante das questões levantadas, não é possível mais considerar os discurso sobre os esportes, felicidade, segurança ou qualidade de vida sem pensá-los como estratégias políticas. Apoiados sobre a evitação da morte através de projetos de consumo e fomentadores da lógica da responsabilidade individual, eles naturalizam e legitimam o próprio sistema capitalista. Ao dizer isso não pretendo esgotar todas as possibilidades de funcionamento desses discurso, uma vez que eles possuem também efeitos de afirmação quando se espalham pelo corpo social, como quase todos os fenômenos. Aqui, porém, só há espaço para problematizar essa faceta.

Passemos a outra ponta da equação “fazer viver e deixar morrer”: o “deixar morrer”. Apesar de o discurso médico propagar a constante defesa de um modelo de vida mais protegido da morte e degeneração, ele se furta a discuti-la diretamente. O lugar onde essa discussão encontra mais comumente condições de visibilidade é no cuidado a pacientes moribundos ou com pessoas que passam por situações limite entre vida e morte, ou seja, aqueles que são obrigados, por força das circunstâncias, a deparar-se com sua finitude. Tomemos como indicador<sup>5</sup> das abordagens o livro referência do assunto: “Sobre morte e morrer: o que doentes terminais têm para ensinar a médicos, enfermeiras, religiosos e aos próprios parentes”, de Elizabeth Klüber-Ross.

A escrita já pressupõe a universalidade do medo da morte como natural em todos os tempos, chegando a afirmar: “que o homem, basicamente, não mudou. A morte constitui ainda um acontecimento medonho, pavoroso, um medo universal” (KÜBLER-ROSS: 09).

---

<sup>5</sup> Ao tomar essa pequena pesquisa como indicador, não pretendemos enunciar uma verdade sobre o assunto. Aqui, apenas se elegeu uma via para percorrer o tema. Assume-se assim, que ela não esgota a problematização: é somente mais uma forma possível de entendimento.

Escrito em 1969, ele está na nona edição no Brasil e é considerado por muitos um verdadeiro manual sobre o assunto, embora haja leituras tão diferentes feitas por distintas linhas de trabalho, como pela psiquiatria e pela psicologia fenomenológica, por exemplo, que por vezes torna-se possível perguntar, dadas as discrepâncias, se trata-se do mesmo livro, posto que algumas leituras privilegiam mais seus aspectos classificatórios, enquanto outras valorizam a construção de uma escuta.

O livro 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 suas falas para estipular estágios de uma fórmula considerada normal de lidar com a 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.

Tomando essa literatura como pista, podemos observar que ela nos aponta como referência a morte natural (fruto de um processo de adoecimento) e que não é imediata. Os avanços da medicina (vacinas, técnicas de diagnóstico precoce, invenção de novas drogas), da urbanização (saneamento básico), disseminação hábitos de vida mais saudáveis e o consequente envelhecimento da população contribuíram para a morte ser vivida como um processo contra o qual há sempre algo a ser empreendido (ELIAS 2001).

Para aqueles que não precisam confrontar-se diretamente com sua mortalidade, ela é um fato distante, um evento nunca falado: “a morte passa a ser preferida como acontecimento surpreendente e fulminante, porque assim se pode reduzir ao mínimo a angústia que ela comporta” (RODRIGUES, 2002, p. 169). Ao mesmo tempo a morte se apresenta em cada ato do cotidiano como um acontecimento para o qual estamos em constantemente precaução: o que comemos, como tratamos nosso corpo, o que usamos sobre ele, a atenção ao operar a urbanidade; cada hábito corriqueiro está impregnado por essa ideia de prevenção. A ideia dualista de morte como luta entre o bem e o mal ganha consistência no plano capitalista, apresenta-se como um processo associado à degeneração e envelhecimento que pode e deve ser evitado por diferentes práticas, construindo uma moral de bons e maus hábitos que sempre trazem consigo estratégias de consumo. Configura-se como um embate entre a degradação natural e o investimento individual em prolongar a



existência, sempre alicerçada num projeto de consumo de uma nova prática corporal, uma pílula milagrosa, uma técnica cirúrgica inovadora ou uma moderna dieta.

Prosseguindo na ponta da equação “deixar morrer,” vamos nos voltar agora para a porção da população que é perpassada pelos discursos hegemônicos de evitação da morte propagados pela mídia e pela ciência, mas que não possui os meios para consumi-los. Hoje, além dos moribundos, são deixados para morrer aqueles que vivem na borda da sociedade ou até espirram dela.

Devido às particularidades da segurança pública no Rio de Janeiro, as regiões 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. 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)<sup>6</sup>. 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. O cadáver, em alguns momentos, compõe o cenário, como narra a música “tá lá o corpo estendido no chão” (BOSCO, 1998), onde é descrito um assassinato, mas o corpo permanece no local, modificando pouco ou nada o lugar: a vida na favela segue seu cotidiano.

Uma questão aqui se faz digna de reflexão: a presença constante da morte nessas áreas faz com que essas comunidades 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 contemporâneos 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, construindo formas hegemônicas de pensar.

É preciso, porém, debruçar-se com mais cuidado sobre essa questão, pois formas preciosas de resistência à esses discursos podem emergir, mas ser sufocados por não conseguirem adquirir visibilidade dentro do cotidiano já intoxicado de sofrimento. Uma direção possível do trabalho que tematiza a morte nesse campo, é a construção de

---

<sup>6</sup> Esses acontecimentos foram relatados durante vários anos de trabalho em ONGs que atuam em favelas da cidade do Rio de Janeiro.

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 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 aqui ganham dimensão, no momento em que as tramas afetivas se complexificam significativamente quando se somam a rede mães cujos filhos além de assassinados, foram assassinos e, em alguns casos, mataram os 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 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. Uma escuta potente é aquela que pretende viabilizar a construção de uma fala e de uma produção afetiva ética e singular, intenta não julgar e não permitir que os preconceitos modulem o olhar. Ela dispensaria a necessidade de estar 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 serviços de saúde, em ambientes educativos, em centros de assistência social, entre outros. Basta que o profissional deixe fluir a escuta para a dor, não tamponando-a 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 não só para se falar da dor, permitindo criar intimidade com ela, perceber suas produções não apenas como sintomas,

mas entender os conflitos por elas gerados na intenção de positivá-los e, assim, viabilizar estratégias de afirmação de vida que porventura, no seu tempo, ela desperta.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma primeira inferência possível é de 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 que se aglutinam ou sob o crivo da Tanatologia, para aqueles que encontram essa situação iminente, seja no envelhecimento natural, ou sob o signo dos discursos em prol da vida, para aqueles que pretendem controlá-la, ambos 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, 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, 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, ou seja, aparentemente só 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 a 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.

Podemos levantar uma segunda inferência. Quando o tema é a morte, duas perguntas parecem traçar o caminho da problematização: quem morre e como ocorreu. 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, o lugar onde se mora, na cidade do Rio de Janeiro, exerce um alto grau de influência sobre quem e como morre. Ou, como diz uma frase que circula em slides no *facebook* e camisetas de movimentos sociais: “no Rio de Janeiro, morro é verbo”.

Essas duas inferências – a universalização da ideia de morte por velhice e a relevância de onde se reside – tomadas como ponto de partida, nos fornecem os as bases para pensarmos a morte como dispositivo político. Ou seja, é exatamente nessa nesta distância entre o ideal de morte e o que a maioria da população tem acesso, nessa diferença, nesse espaço cinza e mudo que existe entre esses dois pontos que se situa o campo de intersecção para as nossas ideias.

As ideias aqui colocadas fazem parte de um projeto cartográfico e, como tal, não busca conclusões, verdades ou fechamentos. Segundo Passos & Barros (2009), nessa perspectiva 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, onde 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.

Cabe aqui, portanto, mais fazer perguntas do que procurar respostas. Perguntas que abram caminhos, invoquem inspirações, produzam conhecimentos, empoderem novos agentes e espanem a poeira de velhas certezas naturais e universais.

É possível aqui falar em “a morte”, ou falaríamos melhor de “as mortes”, ou seja, as diferentes gestões ético-políticas do ato de morrer? Que formas de subjetivação ganham consistência e quais são sufocadas nessa cena? Que inimigos são personificados por esse medo? Quem são os que se “fazem viver” e os que se “deixam morrer” na nossa sociedade? Como circulam os discursos capitalistas nas populações caracterizadas pela falta de recursos e pela proximidade com a morte como resultado da violência? Essas e outras perguntas que se fazem no nosso percurso, abrem caminho para começar a ‘viver a morte’ de outra maneira na sociedade contemporânea.

## REFERÊNCIAS

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.

BOSCO, João. De frente para o Crime. In **O bêbado e o equilibrista**. Rio de Janeiro: Universal; 1998.

EHRENBERG, Alain. **O culto da performance: da euforia à depressão**. Aparecida: Idéias & Letras, 2010.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: M. Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a História. In FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 22ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

FREIRE FILHO, João. (org.) **Ser feliz hoje: reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Editora FGV: Rio de Janeiro, 2010.

FREJAT, Marcelo. Amor para recomeçar. In **Amor para recomeçar**. Rio de Janeiro: Warner Music Brasil; 2001.

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, 1998.

MENEZES, Raquel. **Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos**. Rio de Janeiro: Editora Garamond-Fiocruz, 2004.

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.

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.

PARTIDA, A. Direção: [Yojiro Takita](#). Fotografia: Takeshi Hamada. Paris Filmes Brasil, 2008 (131 minutos). Título original: Okuribito.

PELBART, Peter Pal. 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.

RODRIGUES, José. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

RODRIGUES, Hosana; DAMASCENO, Leonardo. Coração de mãe é terra que ninguém anda: Um estudo das redes, “tramas” e conflitos de mães em luto nas favelas à beira mar. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 40, p. 37-45, abr. 2015.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi. É Possível Realizar uma História do Corpo? In: Soares, C.L. (Org.). **Corpo e História**. Campinas, SP: Autores Associados, 2004.

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, Carmem Lúcia. Esculturas da carne: o bem estar e as pedagogias totalitárias do corpo. In RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (org.) **Por uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

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.

VIGARELLO, Geoges; Estádios: o espetáculo esportivo das arquibancadas às telas. In VIGARELLO, Geoges; CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jaques (org.). **História do Corpo III**. As mutações do olhar: o século XX. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

YALOM, Irvin. **De frente para o Sol: como superar o medo de morrer no contemporâneo**. Rio de Janeiro: Agir, 2008.