

Mortalidade, imortalidade e outras estratégias de vida



Fonte: <https://canaltech.com.br/saude/imortalidade-sera-alcancada-em-2050-dizem-cientistas-108478/>

Por Zygmunt Bauman

Tradução: Lucas Faial Soneghet

O texto que segue é uma tradução da primeira seção do livro “Mortality, immortality and other life strategies” intitulada “About this book”.

Sobre esse livro

Este não é um livro de *sociologia da morte e do morrer*; não é um livro sobre as maneiras que tratamos as pessoas prestes a morrer e comemorar aqueles já mortos, sobre o jeito que lamentamos nossos queridos e lidamos com a agonia do luto, os rituais que criamos para prevenir a morte de desaparecer do mundo dos vivos muito rápido ou sem traço, fazendo seu desaparecimento indolor. A quantidade e qualidade dos estudos dedicados a esta grande e importante seção da nossa vida cotidiana vem crescendo num ritmo acelerado nos últimos quarenta anos (isto é, desde que a morte emergiu daquela prolongada conspiração silenciosa na qual se afundou ao fim do século XIX e que, como Geoffrey Gorer observou, fez com que qualquer menção a morte cheirasse a

Fonte: Blog do Sociofilo [blogdosociofilo.com.br]

pornografia). A sociologia da morte e do morrer cresceu e agora é um ramo da ciência social, armado com tudo que uma disciplina acadêmica precisa para garantir sua sobrevivência – um corpo de literatura próprio, uma rede de endereços universitários, periódicos e conferências. Esse livro tira dessa conquista em vez de adicionar. Mas o tema do livro não é morte ou o “lidar com a morte” como área separada, embora grande, da vida social e um conjunto específico, embora amplo, de padrões de comportamento socialmente sustentados. Esse também não é um estudo das mudanças na *visão* sobre a morte: das imagens da morte e suas consequências, do “outro mundo” ou do vazio que se abre quando a vida se fecha – ou da *mentalidade coletiva* que molda e por sua vez é moldada pelas nossas atitudes mutáveis em relação a mortalidade humana. Depois de Philippe Ariès e Michel Vovelle (e sem os benefícios de suas habilidades historiográficas supremas) seria de fato arrogante para esse autor pensar em adicionar qualquer coisa de substância à grande tela histórica já pintada.

O principal tema desse livro não são aqueles aspectos da mentalidade humana, das práticas que a sustentam e das práticas pelas quais são sustentadas, que abertamente e explicitamente se direcionam aos fatos e conceitos de morte e mortalidade. Pelo contrário, a intenção imodesta desse livro é desdobrar e abrir para investigação a presença da morte (i.e. do conhecimento da mortalidade reprimido ou consciente) nas instituições humanas, rituais e crenças que, num primeiro plano, explicitamente e de forma autoconsciente, servem tarefas e funções totalmente diferentes, não relacionadas às preocupações normalmente escrutinizadas nos estudos dedicados a “história da morte e do morrer”.

Todos nós “sabemos” muito bem o que a morte é; quer dizer, pelo menos até que nos peçam uma descrição precisa do que sabemos, ou nos peçam para definir morte como nós a “entendemos”. Então o problema começa. Acontece que é ultimamente impossível definir morte, embora tentativas de defini-la – ou de dominá-la (mesmo que intelectualmente), de dar a ela seu lugar apropriado e de mantê-la nesse lugar – nunca cessarão. É impossível definir morte, porque morte significa o vazio final, aquela não-existência que, absurdamente, dá existência a todo ser. Morte é o *outro* absoluto do ser, um outro *inimaginável*, flutuando além

do alcance da comunicação; quando o ser fala desse outro, ele se encontra falando ele mesmo, através de uma metáfora negativa, de si mesmo. As frases nesse parágrafo são, ao fim e ao cabo, também, sem exceção, metáforas: a morte não é como outros “outros” – aqueles outros que o ego é livre para encher de sentido, e que no curso desse ato de conferir sentido, constitui e subordina.

A morte não pode ser percebida; menos ainda visualizada ou “representada”. Como sabemos por causa de Husserl, toda percepção é *intencional*; uma atividade do sujeito perceptivo, se estendendo para além desse sujeito, pegando *algo além* do sujeito, simultaneamente evocando ao ser um “objeto” que pertence a um mundo que em princípio pode ser compartilhado, e se ancorando nele. Mas não há “algo” que seja morte; nada no que a intenção estendida do sujeito lutando por percepção poderia descansar, onde poderia lançar sua âncora. Morte é um *nada* absoluto e “nada absoluto” não faz sentido – nós sabemos que “não há nada” somente quando *podemos perceber* a ausência de percepção; qualquer “nada” é enfrentado, percebido, contemplado como nada, então nenhum “nada” pode ser absoluto – um nada desqualificado. Mas a morte é a cessação do próprio “sujeito atuante”, e com ele, *o fim* de toda percepção. Tal fim da percepção é um estado de coisas que o sujeito perceptivo não pode conjurar: ele não pode “se retirar” da percepção e ainda desejar que a percepção seja. (Como Husserl diria, não é *noesis*, o ato de cognição, sem *noema*, os objetos a serem conhecidos – e vice-versa). Confrontado com tal impossibilidade o sujeito perceptivo pode somente se iludir com um jogo de metáforas, que escondem em vez de revelar aquilo que é percebido, e no fim desmente o estado de não-percepção que a morte seria. Aparte disso, o sujeito cognoscente deve admitir sua impotência e jogar a toalha.

É por isso que a saída frequentemente sugerida para esse dilema (“Eu não posso visualizar minha própria morte, mas eu observo a morte dos outros. Eu sei que todas as pessoas morrem, logo, de certa forma, eu ‘conheço a morte’ por procuração, e eu sei que a morte é inevitável, e tenho uma ideia clara de mortalidade”) não é suficiente. A morte dos outros é um evento no mundo dos objetos “lá fora” que eu percebo como qualquer outro evento ou objeto. É a *minha* morte, e somente ela, que não é um evento do mundo “conhecível” de objetos. A morte dos outros não afeta a continuidade da minha percepção. A morte dos

outros é dolorosa e despedaçadora precisamente porque não é suficiente. Eu posso temer a morte de qualquer um mais do que a minha própria; posso gritar, com total sinceridade, que eu preferia morrer do que viver a morte de um outro que amo – mas tal coisa é possível precisamente por causa de meu conhecimento de que *depois* da morte *eu teria que enfrentar* um nada particular, um vazio que a partida do ente querido criaria, um vazio que não quero perceber mas que, teimosamente e para meu horror, será totalmente e claramente perceptível. O que eu não posso verdadeiramente entender é um estado totalmente diferente – um vazio ou plenitude *sem minha presença para defini-lo(a) como tal*. É minha morte que não pode ser narrada, ela permanecerá inarticulável. Eu não sou capaz de experimentá-la e uma vez que passo por ela, não estarei presente para contar a história.

A luz do que foi dito acima, é realmente curioso o fato de que nossa morte nos enche de horror. Eu não estarei aqui quando ela chegar, não a *experimentarei* quando ela vier e eu certamente não a experimento agora antes de sua chegada – então porque eu deveria me preocupar e por que deveria me preocupar *agora*? Tal argumento impecavelmente lógico foi atribuído a Epicuro e não perdeu nenhuma de sua lógica desde a antiguidade. Mesmo assim, apesar de toda sua sabedoria inegável, elegância racional e poder assumido de persuasão, geração após geração falhou de encontrar nesse argumento algum socorro. Mesmo que seja obviamente correto, ele soa e nos dá a sensação de ser fraudulento; parece passar por cima da nossa preocupação real, estando curiosamente distante, até mesmo não relacionado a tudo que pensamos e sentimos sobre nossa morte e tudo que nos faz teme-la tanto assim. Como podemos explicar essa incapacidade desconcertante da razão para aplacar a angústia? Por que a filosofia falha miseravelmente na tarefa de nos consolar? O que segue é uma resposta tentativa para essa pergunta que tem poucas chances de ser respondida conclusivamente algum dia.

Humanos são as únicas criaturas que não somente sabem, mas também sabem que sabem – e não podem “des-saber” seu conhecimento. Em particular, eles não podem “des-saber” o conhecimento de sua mortalidade. Uma vez que humanos provaram da Árvore do Conhecimento, o gosto não poderia mais ser esquecido,

só poderia ser *não lembrado* – por algum tempo, enquanto a atenção se desloca para outras impressões. Uma vez aprendido, o conhecimento que a morte não pode ser escapada não pode ser esquecido – ele pode somente *não ser pensado* por algum tempo, enquanto a atenção se desloca para outras preocupações. O conhecimento tem, por assim dizer, uma qualidade olfativa em vez de visual ou auditiva; odores, assim como conhecimentos, não podem ser desfeitos, eles só podem ser “des-sentidos” ao serem suprimidos por outros odores mais fortes.

Poderia se dizer que a cultura, outra qualidade “somente humana”, foi desde o início o dispositivo para essa supressão. Não quero indicar que todo o impulso criativo da cultura humana vem de uma conspiração para “esquecer a morte” – de fato, uma vez colocada em movimento, a inventividade cultural adquiriu seu momentum próprio e, assim como a maioria das partes ou aspectos da cultura, “se desenvolve porque se desenvolve”. Mas quero indicar que, se não houvesse nada para fazer a vida valer a pena ser vivida enquanto sabemos que, nas palavras de Schopenhauer, a vida nada mais é do que um empréstimo a curto prazo da morte, não haveria quase nenhuma cultura. A morte (mais precisamente, conhecimento da mortalidade) não é a raiz de tudo que há na cultura; afinal de contas, o assunto da cultura é precisamente a *transcendência*, é *ir além* daquilo que é dado e achado antes da imaginação criativa da cultura trabalhar; a cultura busca aquela permanência e durabilidade que a vida, por si mesma, não tem. Mas a morte (mais precisamente, consciência da mortalidade) é a condição última da criatividade cultural como tal. Ela faz da permanência uma tarefa, uma tarefa urgente, uma tarefa importantíssima – fonte e medida de todas as tarefas – e assim faz da cultura uma grande e incessante fábrica de permanência.

A ineficácia curiosa da lógica de Epicuro resulta diretamente do sucesso da cultura. Poderia se dizer que a cultura “super-realizou o plano”; ela “exagerou”. (Mesmo assim, sejamos justos, seria impossível realizar sua tarefa sem exagerar). Talvez o dizer de Epicuro soaria mais convincente se confrontássemos a morte em seu “estado cru” – somente a cessação da vida biológica, do comer, do defecar, do copular. Graças a cultura, entretanto, este não é o caso. Nós fomos muito além daquilo que agora chamamos – com uma pitada de desprezo – de “existência animal”. Comer e defecar e copular não pararão quando a vida parar, mas

nenhum destes é a “vida contente” de verdade. O que ocupa a maior parte do nosso tempo (quer dizer, se tivermos tempo após satisfazer nossas necessidades “animais”), o que aprendemos a considerar a parte mais importante e mais digna da vida não precisa parar quando nosso metabolismo é interrompido, nem precisa parar no dia seguinte, nem nunca. E faze-las durar, prevenir seu fim, impedir que estas partes da vida “venham para o túmulo conosco”, esta é a missão que a cultura nos deu como responsabilidade. O “exagero” da cultura repercute diariamente na forma de nossa insuficiência individual. Seja o que for que façamos para aquilo que acreditamos ser nossa responsabilidade, provavelmente não será suficiente. A morte, quando vem, interromperá brutalmente nosso trabalho antes que a tarefa seja contemplada, antes que a missão seja cumprida. Por isso temos toda razão de nos preocuparmos com a morte agora, quando ainda estamos muito vivos e quando a morte continua sendo um prospecto distante e abstrato.

Então fizemos árvores genealógicas – prole com a qual nos importamos e que queremos auxiliar nas bordas afiadas do futuro; será que eles serão capazes de se virar quando nos perderem? Nós construímos negócios sem nunca poder dizer com certeza que eles estão, finalmente, seguros contra competidores ou grandes o suficiente para não precisar expandir mais. Nós “ganhamos dinheiro” e quanto mais ganhamos, mais nos sentimos compelidos a ganhar. Nós dedicamos emoções e esforços a instituições ou grupos cujo destino desejamos prosperar, agora e no futuro infinito, buscando ajudar naquilo que esperamos ser uma cadeia de sucessos sem fim. Nos tornamos colecionadores – de antiguidades, pinturas, selos, impressões ou memórias – sabendo muito bem que nossas coleções nunca estarão completas e “finalizadas”, e que é essa incompletude mesma a maior das satisfações que elas nos dão. Nos tornamos criadores – e será que o “trabalho da vida” de um artista, de um pintor, de um escritor pode algum dia chegar a seu fim “natural”? Nós desenvolvemos uma paixão por conhecimento, por consumi-lo, por adicionar a ele – e cada nova descoberta só nos mostra o quanto ainda resta para aprendermos. Seja qual for a tarefa que abracemos, todas parecem ter a mesma qualidade incômoda: estar além do alcance provável de nossas vidas biológicas – de nossa capacidade de cumprir tarefas e fazer coisas. Para piorar o apuro, tal traço irritante das tarefas que dão

“conteúdo verdadeiro” para nossas vidas não pode ser remediado. Afinal, as tarefas em questão só são capazes de dar um sentido à vida que *transcende* as limitações biológicas da mesma por causa desse traço, nos permitindo viver, aproveitar a vida e nos estender para fazer da vida ainda mais proveitosa – e tudo isso a despeito daquilo que sabemos sobre as limitações, a brevidade endêmica e a futilidade última dos esforços em vida. Se por um motivo ou outro as sugestões da cultura perderem parcialmente ou totalmente tal qualidade, ou mesmo se não a perderem, mas deixarem de ser propostas viáveis, a vida perderá seu sentido e a morte se tornará a única cura para a angústia e miséria que causou em primeiro lugar. O “suicídio anômico” de Durkheim vem quando a cultura deixa de atrair e seduzir.

No fim de tudo, o assunto da cultura é *transcendência*. A cultura visa expandir os limites espaciais e temporais do ser, com propósito de desmontá-los totalmente. A expansão e o apagamento de limites são movimentos parcialmente independentes e parcialmente interpenetrados um pelo o outro, e os meios que a cultura tem para realiza-los são parcialmente especializados e parcialmente superpostos.

A primeira atividade da cultura está relacionada a *sobrevivência* (atrasar o momento da morte, estendendo o tempo de vida, aumentando a expectativa de vida e assim o conteúdo da vida); tornar a morte uma questão importante, um evento significativo (elevando-o acima do nível do mundano, do ordinário, do natural); fazendo o trabalho da morte mais difícil, direta ou indiretamente. Comentando Camus, Maurice Blanchot aponta que “dar a morte algum tipo de pureza sempre foi a tarefa da cultura: fazer dela autêntica, pessoal, apropriada... Instintivamente, sentimos o perigo de procurar pelos limites humanos num nível muito baixo... num ponto em que a existência aparece – através do sofrimento, da miséria e da frustração – tão despida de “valor” que a morte se encontra reabilitada e a violência se encontra justificada”. Nesse nível baixo, onde reside até ser processada e enobrecida pelos trabalhos da cultura, a morte “não causa

horror, nem mesmo interesse”. Poderia bem ser “algo tão desimportante quanto cortar repolho ou beber água”.¹

A segunda atividade está relacionada a *imortalidade* – sobreviver, por assim dizer, além da morte, negando ao momento da morte a palavra final, e assim tirando um pouco de sua significância horrorosa e sinistra: “Ele morreu, mas seu trabalho permanece vivendo.”; “Ela permanecerá na nossa memória pra sempre.” Mesmo separadas, as duas atividades dependem uma da outra. Obviamente, não há nenhum sonho de imortalidade se a sobrevivência não estiver segura. Mas, por outro lado, é o valor imortal e transcendente assinalado pela cultura a certos atos e conquistas humanas que cria o potencial de “expansão da vida”.

“Quantas pessoas acharão que vale a pena viver quando não tiverem mais que morrer?” perguntou, retoricamente, Elias Canetti. A pergunta é retórica porque foi perguntada para provocar uma resposta entendida como óbvia: não muitas, talvez nenhuma. Mas a pergunta também é retórica por outro motivo, mais seminal: nós todos *temos que morrer* e nós *sabemos* disso. É aqui que o paradoxo mais sinistro e criativo da condição humana está enraizado: o fato de que ter que morrer condena *a priori* ao fracasso quaisquer esforços de sobrevivência, enquanto o conhecimento da mortalidade pode até diminuir e tornar fútil, pomposo ou absurdo mesmo os projetos humanos mais grandiosos. Se “sentido” é produto de intenção, se ação é significativa enquanto for orientada para propósitos – então qual é o sentido da vida? Tal questão e a necessidade teimosa e implacável de *pergunta-la* é a maldição da condição humana e fonte de agonia interminável. Mas ela também é a oportunidade incompreensível de viver. Há um vazio a ser preenchido; um vazio que de forma alguma limita o leque de conteúdos com os quais pode ser preenchido. Propósitos e sentidos não estão “dados”; sendo assim, o propósito pode ser escolhido, o sentido pode ser criado *ab nihilo*.

A aflição da mortalidade faz os humanos semelhantes a deuses. Estamos tão ocupados *fazendo* a vida por sabermos que devemos *morrer*. Preservamos o passado e criamos o futuro porque estamos conscientes da nossa mortalidade. A

¹ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 269-70.

mortalidade é nossa sem pedirmos – mas a imortalidade é algo que devemos construir por nós mesmos. Imortalidade não é a mera ausência de morte; é *desafio* e negação da morte. Ela tem sentido somente porque há morte, aquela realidade implacável a ser desafiada. Não haveria imortalidade sem mortalidade. Sem mortalidade, não há história, cultura, humanidade. A mortalidade “criou” a oportunidade: todo o resto foi criado por seres conscientes de serem mortais. A mortalidade deu a chance; o jeito humano de viver é o resultado daquela chance ter sido, e sendo, ter sido aproveitada.

Assim a morte se faz presente na vida humana de forma pesada e tangível, não necessariamente (e não principalmente!) naqueles tempos e lugares selecionados onde aparece *sob seu próprio nome*. É verdade que a morte é o alvo explícito de muitas coisas que fazemos e pensamos. Há hospitais e hospícios, cemitérios e crematórios, funerais e obituários, rituais de recordação e de luto, tratamentos especiais desenhados para os enlutados e os órfãos. Se esse fosse o fim da história, se a morte evocasse a necessidade de só mais um repertório de funções especializadas, haveria pouco que a separasse de tantas outras “circunstâncias objetivas” da condição humana. Entretanto, não é esse o caso. O impacto da morte é mais poderoso (e criativo) quando esta *não aparece sob seu próprio nome*; nas áreas e nos momentos que não são explicitamente dedicados a ela; precisamente porque conseguimos viver *como se* a morte não fosse importante, quando não lembramos da nossa mortalidade e quando não somos afetados ou aborrecidos pelos pensamentos da futilidade última da vida.

Uma vida como essa – vida esquecida da morte, vida vivida como significativa e digna de ser vivida, vida cheia de propósitos em vez de esmagada e incapacidade pela falta de propósito – é uma conquista *humana* formidável. A totalidade da organização social, toda a cultura humana (não somente algumas instituições especializadas, nem alguns preceitos culturais funcionalmente especializados) cooperam para fazer essa conquista ser possível. A organização social e a cultura humana não “aditem” essa realidade abertamente; elas não admitem que a maior parte do que fazemos (e que somos determinados socialmente e treinados culturalmente a acreditar que fazemos por razões totalmente diferentes) servem no fim ao “propósito de todos os propósitos” – possibilitar uma vida significativa

num mundo que é “em si mesmo” vazio de significado. Elas não podem admitir, pois ao fazê-lo, subtrairiam da efetividade da conquista que consiste majoritariamente em esquecer suas razões verdadeiras. A emancipação da mortalidade praticada pela organização social ou prometida pela cultura está comprometida a permanecer sempre precária e, no fim, ilusória: o pensamento deve conjurar por si próprio o que a realidade não deu ou permitiu. Para que tal feito seja plausível, algum atrevimento é necessário, mas só será suficiente se a coragem é inconsciente de sua futilidade. A memória do nascimento ilegítimo deve ser apagada para que a vida nobre seja praticada suavemente.

Por um lado, a cultura humana é um esforço contínuo gigantesco (e espetacularmente bem-sucedido) para dar sentido a vida humana; por outro lado, é um esforço obstinado (e um pouco menos bem-sucedido) para suprimir a consciência do caráter substituto e frágil desse sentido. O primeiro esforço seria lamentavelmente ineficaz sem o apoio constante do segundo.

Este livro é uma tentativa de desnudar tal trabalho da cultura. Ele tem, como um todo, um caráter de aventura detetivesca. (Sendo assim, em decorrência da natureza de toda detecção, está fadado a se apoiar em conjecturas tanto quanto se apoia no poder da dedução, mesmo que desejasse muito se apoiar na evidência dura da indução). Com certas qualificações previsíveis, seria possível descrever o método aplicado nesse livro como uma “psicanálise” do “inconsciente coletivo” escondido na, mas também analiticamente recuperável da, vida culturalmente criada e sustentada. A análise se baseia numa hipótese – uma *suposição heurística* – que as instituições sociais e “soluções culturais” analisadas são sedimentos de processos que foram postos em movimento pelo fato da mortalidade humana e motivadas pela necessidade de lidar com os problemas que esse fato traz, bem como a necessidade paralela de reprimir a consciência dos motivos verdadeiros para tais arranjos socioculturais. Este livro é uma tentativa de descobrir como, e se, nosso entendimento de instituições socioculturais pode ser aprofundado ao fazer a suposição acima e ao explorar suas consequências.

As instituições sociais e padrões culturais sujeitados a análise nesse livro não geralmente encontrados em estudos dedicados a problemática da morte e do

morrer. Grande parte desses estudos começam do ponto ao qual nossa cultura já nos trouxe. Eles tomam a forma e a própria presença das “realidades sociais” como dados, e param antes de penetrar a natureza “inventada” dos produtos culturais. Sendo assim, aceitam como não problemática o confinamento da morte (ou melhor, de suas “sobras” ainda pronunciadas e visíveis, não assimiladas, resistentes a todo processamento cultural) para enclaves e funções propositalmente e explicitamente designados; eles concordam com a redução culturalmente alcançada da *questão* da mortalidade para uma série de *problemas* publicamente reconhecidos e nomeados dos moribundos e enlutados. Certamente, tais práticas investigativas são totalmente legítimas além de serem academicamente respeitáveis; de fato, não é possível imaginar facilmente como o inventário enorme de tratamentos engenhos dados por culturas diferentes em períodos históricos diferentes para os problemas postos pela morte poderiam ser articulados – meticulosamente e convincentemente como são – se não fosse pelo estreitar deliberado do foco que marca estas práticas investigativas.

E mesmo assim algo crucial foi deixado de fora, e está fadado a permanecer não discutido enquanto o foco permanecer onde está; nomeadamente, a “conexão com a mortalidade” daqueles aspectos da vida que as culturas em questão de fato conseguiram tirar do enlace mortal e então cobrir quaisquer menções de sua proveniência por algum tipo de ato de Segredos Oficiais não escrito. Em se tratando desses aspectos da vida social, a supressão da memória de suas “conexões com a mortalidade” é condição necessária de sua emancipação. Precisamente, são esses aspectos da existência social que foram escolhidos como tema principal desse livro; e então o mistério do “by-pass” ou o forçoso suprimir de seus laços com a questão da mortalidade constitui o maior problema para esse estudo.

Proponho que o fato da mortalidade humana e a necessidade de viver com a consciência constante desse fato dão conta, em grande medida, de muitos aspectos cruciais da organização social e cultural de todas as sociedades conhecidas; e que a maioria, talvez todas, as culturas conhecidas podem ser melhor compreendidas (ou pelo menos entendidas de maneira diferente, de um jeito novo) se concebidas como maneiras alternativas pelas quais o traço primário

da existência humana – o *fato da mortalidade e o conhecimento dele* – é confrontado e processado, para que seja então transformado de condição de impossibilidade de uma vida significativa para a maior fonte de sentido para a vida. No fim desse processo, a morte, um fato da natureza, um fenômeno biológico, reemerge como artefato cultural, e nessa forma culturalmente processada oferece o material primário para construção de instituições sociais e padrões comportamentais cruciais para a reprodução de sociedades em suas formas distintas.

Em outras palavras, mortalidade e *imortalidade* (bem como sua oposição imaginada, ela mesma construída como realidade cultural através de ideias e práticas padronizados) tornaram-se *estratégias de vida* aprovadas e praticadas. Todas as sociedades humanas as empregam de uma forma ou de outra, mas culturas podem enfatizar ou suprimir a relevância de questões relativas à evitação da morte na condução da vida (Ariès escreveu profusamente sobre a “domesticação” da morte nas sociedades pré-modernas; evitação da morte, reforjada na forma de uma preocupação diária com saúde e de uma preocupação obsessiva com agentes portadores da morte, tornam-se, contrariamente, o traço mais saliente da vida moderna). Tais sociedades também oferecem fórmulas para desarmar o horror da morte através de esperanças, às vezes garantias institucionais, de imortalidade. Imortalidade esta que pode ser proposta tanto como destino coletivo quanto como conquista individual. No primeiro caso, serve como um grande meio de divisão social e surge espetacularmente no fenômeno do tribalismo e da inimizade tribal. No segundo caso, serve como um grande veículo de estratificação social, dá o conteúdo central para distinção e privilégio, é a isca principal para esforços de busca por status, além de ser recurso desejado em lutas posicionais.

Dois tipos de estratégias (que a sociedade *contemporânea*, sem contradição, tenta empregar *simultaneamente* – a circunstância que faz ainda mais fúteis os esforços de delinear ou apagar um *limite temporal* entre a era “moderna” e “pós-moderna”) serão escrutinizadas: o tipo *moderno*, com seu impulso característico de “desconstruir” a *mortalidade* (i.e. dissolver a questão da luta contra a morte em uma crescente e nunca exaurido conjunto de batalhas contra doenças

particulares e outras ameaças para a vida; e mover a morte de sua posição passada como horizonte último, mas remoto da vida para o centro da vida cotidiana, enchendo esta de defesas contra problemas de risco de saúde relativamente menores e por isso, a princípio, solúveis), e o tipo *pós-moderno*, com seu esforço de “desconstruir” a *imortalidade* (ou seja, substituir notoriedade por memória histórica, e desaparecimento por morte final e irreversível, transformando a vida num ensaio diário e contínuo da “mortalidade” universal das coisas e do apagamento da oposição entre o transitório e o durável).

Versão usada para tradução: BAUMAN, Zygmunt. **Mortality, immortality and other life strategies**. Stanford University Press, 1992.