



PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA, ÉTICA APLICADA E SAÚDE COLETIVA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ISABELLA LAUERMANN

O MORTO COMO PARTÍCIPE DA RELAÇÃO ÉTICA: uma abordagem levinasiana para o reconhecimento da alteridade pós-morte

Rio de Janeiro

2024

ISABELLA LAUERMANN

**O MORTO COMO PARTÍCIPE DA RELAÇÃO ÉTICA: uma abordagem levinasiana
para o reconhecimento da alteridade pós-morte**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, de instituições de ensino superior associadas, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Bioética orientada pelo Professor Alexandre da Silva Costa e coorientada pelo Professor Philippe Oliveira de Almeida.

Rio de Janeiro

2024

L372 Lauermann, Isabella.

O morto como partícipe da relação ética: uma abordagem levinasiana para o reconhecimento da alteridade pós-morte / Isabella Lauermann. – Rio de Janeiro, 2024.

68 f.; 30 cm.

Orientador: Alexandre da Silva Costa.

Coorientador: Philippe Oliveira de Almeida.

Dissertação (Mestrado) - UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2024.

Referências: f. 65-68.

1. Alteridade. 2. Morte. 3. Emmanuel Lévinas. 4. Ética. 5. Bioética. I. Costa, Alexandre da Silva. II. Almeida, Philippe Oliveira de. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. IV. Título.

CDD 171.7

FOLHA DE APROVAÇÃO

ISABELLA LAUERMANN

O MORTO COMO PARTÍCIPE DA RELAÇÃO ÉTICA: uma abordagem levinasiana para o reconhecimento da alteridade pós-morte

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, em associação UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Bioética Aplicada e Saúde Coletiva.

Aprovada em: 22 de novembro de 2024.

Prof. Dr. Alexandre da Silva Costa (Orientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Philippe Oliveira de Almeida (Coorientador)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luciano Nuzzo
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

Queria, em primeiro lugar, agradecer aos mortos que comigo vivem e que a mim, constroem. Minha tia, Tosca, presente em mexericas e macarrões aglio e olio, pelos discretos ensinamentos sobre transgressão normativa, luta contra regimes fascistas, e sobre como nós, mulheres, não precisamos de um homem que nos *complete*, somos inteiras. Meu avô, Antônio, presente no meu amor por cinema e obsessão por cabelos impecáveis, pelos ensinamentos sobre brutal honestidade, ateísmo e pelo final, mas mais importante ensinamento: não poder mais tomar vinho, é muito pior do que a morte.

Ainda, reconhecendo a alteridade desses outros "outros", meu segundo agradecimento vai para meu gato, Lu. Com horários extremamente disciplinados, ele me disciplinou também: foi ele quem ditou os horários de escrita, os horários de descanso, os horários de comida e os horários de carinho. Nos momentos de hiperfoco, em que eu esquecia até de beber água, seus miados nos horários certos me traziam de volta à realidade. Nos momentos de procrastinação, seus olhinhos amarelos se fechavam, quase como se dissessem: "Eu vou dormir, e você nem pense em gastar essa procrastinação me irritando. Vá escrever!"

Ademais, quero agradecer aos meus interlocutores, aqueles que me interpelaram durante o processo de escrita, desafiando-me e impedindo que meu cérebro explodisse com tanta informação retida, estimulando dúvidas e questionamentos. Em primeiro lugar, ao meu orientador e coorientador, Alexandre Costa Leal e Philippe Oliveira de Almeida, por serem figuras de inspiração na luta pelo reconhecimento das alteridades. Em segundo lugar, à minha mãe, Andréa, por toda a troca inteligente, pelo tempo despendido lendo meu trabalho e pelo acolhimento quando precisei. Em terceiro, agradeço ao Felipe Daen pelas leituras atentas ao trabalho e pelos insights delicados, e ao Luka Neri pela ajuda em desvendar um pouco da cultura judaica.

Quero também fazer um agradecimento especial ao André, meu namorado, marido, noivo, amigo que, compartilhando o dia-a-dia comigo, esteve ao meu lado durante todo o processo. Sem ele, esse trabalho não teria se concluído dessa forma. Obrigada por me ouvir, por trocar comigo, por me oferecer uma fração desse cérebro incrível que você tem para que eu pudesse estimular o meu. Sou igualmente grata por todo acolhimento e pelos nossos momentos de tranquilidade e riso, que me permitiram ter a paz necessária para seguir adiante.

Quero agradecer também a todos aqueles que, direta ou indiretamente, fizeram parte dessa jornada: meu pai, Roberto, por me apoiar em todos os meus projetos, por mais doidos que sejam; meu irmão, Leonardo, meu parceiro de guerra e eterno confidente; meus sócios, Jorge e Chacal, por terem entendido o momento e me apoiado; e aos amigos Luana, Pedrinho, Diego, Helton, João Miguel, Gabriel, Stella, Jéssica e Gabi, pois cada um deles esteve ao meu lado e teve sua dose de participação.

Por fim, quero agradecer ao PPGBIOS por toda a trajetória, pelas mentes incríveis que lá conheci e pela oportunidade de participar de um programa como este. O pensamento crítico que encontrei foi fundamental não apenas para a realização deste trabalho, mas também para minha construção pessoal. Talvez, pela primeira vez na vida, não me senti um alienígena em uma instituição e encontrei espaço e interlocutores para desenvolver até as ideias mais inusitadas (nunca esquecerei do dia em que coloquei o clipe de *The Robots*, do Kraftwerk, para tocar em uma aula do Professor Marcelo Moraes, nem das discussões fervorosas incitadas pelo meu orientador, Alexandre, sobre limites éticos). Sou profundamente grata pelo espaço que a instituição proporcionou.

No one is finally dead until the ripples they cause in the world die away, until the clock wound up winds down, until the wine she made has finished its ferment, until the crop they planted is harvested. The span of someone's life is only the core of their actual existence.

Terry Pratchett

RESUMO

LAUERMANN, Isabella. **O morto como partícipe da relação ética**: uma abordagem levinasiana para o reconhecimento da alteridade pós-morte. Dissertação (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Este trabalho tem como objetivo analisar, a partir da filosofia de Emmanuel Lévinas, a natureza relacional dos mortos e sua consequente participação na relação ética. A dissertação parte da crítica de Lévinas à tradição filosófica ocidental, focada na relação sujeito-objeto, em detrimento da relação sujeito-sujeito, além de trazer conceitos fundamentais de Lévinas para uma perspectiva pós morte, analisando como a alteridade do morto continua a convocar os vivos. O trabalho argumenta que os mortos não devem ser reduzidos a objetos de memória ou de controle institucional. Em vez disso, devem ser compreendidos como sujeitos éticos, cuja alteridade persiste e exige responsabilidade. Assim, apresentamos casos concretos de violação da subjetividade pós morte, evidenciando como a falta de uma abordagem ética adequada resulta na objetificação dos mortos. O trabalho propõe como o pensamento ético de Lévinas aplicado ao pós morte pode operar um deslocamento sobre como nos relacionamos com os mortos, a fim de enxergá-los como entes relacionais que possuem uma alteridade relevante. A pesquisa aqui empregada segue uma vertente teórico-argumentativa, utilizando raciocínio indutivo-dedutivo para interpretar e aplicar esses conceitos em casos práticos de violação *post mortem*.

Palavras-chave: alteridade; morte; Emmanuel Lévinas; objetificação; continuamento social.

ABSTRACT

LAUERMANN, Isabella. **O morto como partícipe da relação ética**: uma abordagem levinasiana para o reconhecimento da alteridade pós-morte. Dissertação (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

This work aims to analyze, through Emmanuel Lévinas' philosophy, how the dead are relational beings and, therefore, participants in an ethical relationship. The dissertation builds on Lévinas' critique of the Western philosophical tradition, which totalizes the Other by reducing it to an object, and brings Lévinas' fundamental concepts to a post-mortem perspective, examining how the alterity of the deceased continues to call upon the living. The work argues that the dead should not be reduced to objects of memory or institutional control. Instead, they should be understood as ethical subjects whose alterity persists and demands responsibility. To support this argument, concrete cases of post-mortem violation of subjectivity are presented, highlighting how the lack of an adequate ethical approach results in the objectification of the dead. The dissertation proposes that Lévinas' ethical thought, when applied to the post-mortem context, can bring about a shift in how we relate to the dead, recognizing them as relational beings whose alterity remains significant. The research employs a theoretical-argumentative approach, using inductive-deductive reasoning to interpret and apply these concepts in practical cases of post-mortem violations.

Keywords: alterity; death; Emmanuel Lévinas; objectification; social continuity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LÉVINAS	17
2.1 ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....	17
2.2 SEPARAÇÃO E ASSIMETRIA	28
2.3 <i>VISAGE</i> E CONVOCAÇÃO MORAL	31
3 O MORTO COMO PARTÍCIPE DA RELAÇÃO ÉTICA	36
4 VIOLAÇÃO DA ALTERIDADE PÓS MORTE: UMA ABORDAGEM LEVINASIANA	45
4.1 CASO ALANA AZEVEDO E A IDENTIDADE NO PÓS MORTE	46
4.2 A PRÁTICA DA DOAÇÃO DE ÓRGÃOS E A AUTODETERMINAÇÃO PÓS MORTE	48
4.3 CASO ELIS REGINA E O USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL PÓS MORTE	50
4.4 CASO RAPPER GOONEW: UM CASO DE SUCESSO?.....	53
4.5 A ESCOLHA DOS CASOS	57
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	60
REFERÊNCIAS.....	65

1 INTRODUÇÃO

Você certamente já ouviu a frase: 'Se você não respeitar meu desejo, volto para puxar o seu pé.' Comum nas conversas cotidianas, essa expressão da cultura popular brasileira é dita com um sorriso, mas carrega uma verdade subjacente: o desejo de que as vontades pós morte sejam honradas e a superstição histórica que envolve os mortos. Entretanto, mais do que uma superstição, essa frase nos leva a refletir sobre a maneira como, historicamente, os mortos foram tratados em nossa sociedade. Desde os tempos em que os enterros aconteciam dentro das próprias casas ou igrejas, até a forte influência da religião nas práticas fúnebres, os mortos ocupavam um lugar de destaque, até divino, no imaginário coletivo.

Robert H. Moser no livro *O Defunto Carnavalesco: A morte e os mortos na literatura brasileira moderna*¹, vai delinear, com a leitura de Gilberto Freyre e João José Reis, cinco características essenciais históricas do estilo espiritual brasileiro e a relação com os mortos.

A primeira é que havia uma valorização da proximidade entre vivos e mortos. Isto é, a partir da leitura de *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre, Moser vai delinear como a proximidade com o morto era importante para a manutenção da sociedade patriarcal no período colonial. O morto, acima dos vivos e abaixo dos santos, continuava a vigiar a família e, na tradição folclórica das casas de engenho, "parentes testemunham aparições de patriarcas e matriarcas falecidos retornando para acertar contas antigas, ou para indicar o local de dinheiro enterrado."²

A segunda característica indicada é que essa relação não era só próxima, mas também ativa, pois os mortos "não só vigiavam, como também governavam suas vidas, até certo ponto."³ Essa dinâmica se manifestava na crença de que os mortos intercediam pelos vivos, sendo parte de uma família ritual ao lado de Deus e dos santos. Os vivos, por sua vez, tinham a responsabilidade de cuidar dos seus mortos, garantindo-lhes um local próximo ao divino, por meio de enterros eclesiais e missas encomendadas, que ajudavam na passagem pelo purgatório. Nesse sentido, a salvação não era vista como um ato individual, mas como um esforço coletivo, com os vivos intervindo em favor das almas dos mortos e, em troca, recebendo orientação moral e prática para suas próprias vidas.⁴

¹ MOSER, Robert H. *O defunto carnavalesco: a morte e os mortos na literatura brasileira moderna*. Tradução: Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020, p. 25.

² *Ibidem*, p. 26.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 27.

Essa reciprocidade espiritual também se estendia para além dos círculos familiares. Viajantes eram frequentemente encorajados a rezar pelas almas anônimas que haviam perecido em acidentes trágicos, demonstrando que até mesmo as almas sem uma rede de laços sociais recebiam atenção dos vivos.⁵

Em uma passagem do livro *A Morte é uma Festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, João José Reis ilustra esse ponto ao colocar:

Nas capelas das irmandades, as pessoas rezavam tanto *pelos* mortos quanto *para* os mortos. Junto com Deus e os santos, os falecidos ajudavam a resolver os problemas dos vivos, ainda que com alcance diferente. E assim como nas relações com os santos, os vivos deveriam cuidar dos seus mortos para fortalecê-los. Isso significava, entre outras coisas, garantir-lhes um lugar que era ritualmente perto dos seres divinos.⁶

A terceira característica é em relação ao diálogo que existia entre vivos e mortos, sustentado por rituais religiosos como missas e funerais, além das atividades cotidianas. Esse diálogo criava uma unidade entre vivos, mortos e santos, promovendo uma sensação de continuidade familiar. O luto público refletia o status social do falecido e, quanto maior a lamentação e o choro, mais ilustre era o funeral. O corpo, antes de ser levado para o enterro, era cuidadosamente preparado e vestido, por pessoas altamente especializadas que precisavam, inclusive, saber se comunicar com os mortos para que fossem capazes de tal labor. Tanto no catolicismo quanto nas tradições africanas, os ritos funerários preparavam o morto para sua passagem ao divino.⁷

A quarta característica é em relação à distinção que se fazia no Brasil entre a boa morte e a má morte. A má morte era geralmente associada a morrer longe da família, sem assistência para a realização dos rituais necessários que assegurariam uma transição pacífica ao outro mundo e a continuidade dos laços com os vivos. Assim, aquele que morresse sem essa assistência, se tornaria uma alma penada que assombraria a comunidade: "A figura atormentada da alma penada se afilia intimamente à condição do morto insepulto."⁸

Por fim, a quinta e última característica é a de que os funerais e enterros eram muito associados às festividades carnavalescas. No Brasil colonial e imperial, os funerais, especialmente os da aristocracia e do alto clero, eram eventos marcados pela pompa e espetáculo com a presença de longos cortejos, música, sinos, foguetes e banquetes. A

⁵ *Ibidem*, p. 28

⁶ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 441.

⁷ MOSER, Robert H. *O defunto carnavalesco: a morte e os mortos na literatura brasileira moderna*. Tradução: Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020. p. 28-29.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

participação de multidões, incluindo estranhos, era um sinal de poder e garantia de orações pela alma do falecido. Enterros de crianças, conhecidos como "anjinhos", em particular, eram celebrados de maneira quase festiva, o que chocava os observadores estrangeiros. A pureza da criança batizada era celebrada com música e alegria, suavizando a dor da perda em uma sociedade onde a mortalidade infantil era extremamente alta.⁹

Esses rituais fúnebres eram influenciados pelas procissões religiosas católicas, como as celebrações da Sexta-Feira da Paixão, que traziam um tom de apoteose, onde os mortos eram vistos prestes a encontrar o divino. A pompa e teatralidade dos funerais não se limitavam às elites; até mesmo os enterros de escravos africanos traziam elementos festivos e rituais sincréticos. No entanto, tanto entre africanos quanto europeus, essas festividades fúnebres tinham uma função social clara: ajudar a restaurar a ordem perturbada pela morte, ao permitir que o luto fosse vivenciado de maneira pública e ritualística, fortalecendo laços comunitários e reconstruindo o equilíbrio social.¹⁰

Contudo, essa forte relação de proximidade entre os vivos e os mortos, caracterizada por rituais intensos e celebrações públicas, começou a sofrer mudanças com a chegada das tendências modernizadoras no Brasil, influenciadas pelo Iluminismo e pelo positivismo. As práticas fúnebres tradicionais passaram a ser analisadas a partir da ótica da racionalidade, progresso e higiene social, marcando um distanciamento na interação entre vivos e mortos e substituindo os agentes sociais responsáveis pelo cuidado com os mortos, assim como os espaços e práticas de luto.

João José Reis no livro *A Morte é uma Festa* vai fazer um retrato sociocultural e histórico da Revolta da Cemiterada, mostrando como essas mudanças foram acontecendo na sociedade brasileira do século XX, no qual o médico brasileiro virou um herói civilizador. Com influência e formações francesas, os médicos vinham trazer a razão, a civilização e o progresso para o Brasil, levantando-o à altura da civilizada Europa.¹¹

Dessa forma, "eles pretendiam ver aqui repetidas as soluções europeias para o problema dos enterros nas igrejas", trazendo as teses miasmáticas, de que as epidemias e doenças eram causadas pelo contato próximo com os mortos. Dessa forma, para que a higiene social e a conseqüente civilidade pudesse ocorrer, os mortos não mais poderiam ser enterrados em igrejas, mas em cemitérios distantes do convívio social:

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32- 34.

¹¹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 343.

Encontramos aqui e ali, neste e em outros autores, notícias sobre ataques miasmáticos em terras brasileiras. Histórias que, tal como as francesas, embora narradas em nome da ciência, tinham um sabor e, às vezes um estilo, de contos de terror. Nessas histórias, as igrejas, tradicionalmente vistas como espaço distinto de difusão do Bem, viravam cenário de assombrações científicas.¹²

Além disso, acreditavam que os cemitérios modernos poderiam ensinar melhor do que as igrejas a grande lição da morte, pois igualava os ricos e pobres, sábios e ignorantes, de uma maneira que as igrejas não conseguiam. O novo culto inspiraria padrões de moralidade e não de religiosidade. Esses médicos, como defensores da moralidade e da saúde pública, argumentavam que as igrejas haviam se tornado focos de podridão e doença e que, na realidade, eles seriam os verdadeiros defensores da legítima religião, em detrimento dos padres e irmandades. Eles viam o culto fúnebre misturado ao culto divino como uma superstição, e acusavam os padres de incentivarem essa prática com o intuito de lucrar. Embora alguns médicos acreditassem na possibilidade de aliar-se ao clero para promover reformas, a maioria via os religiosos como obstáculos às mudanças necessárias para modernizar e higienizar os rituais de morte.¹³

Além disso, argumentavam que o cadáver deveria servir como objeto médico, legitimador do saber da medicina, sendo autopsiado ou anatomizado e até revelado publicamente assim que morresse. Com o objetivo de cada vez mais dessacralizar a morte e retirar os mortos do convívio dos vivos, também exigiam que a função de registro de óbito fosse retirada dos padres e transferida para eles, já que eles continham o saber científico.¹⁴

Por fim, os médicos atacaram inclusive os rituais carnavalescos de luto, indicando que o uso dos sinos fúnebres e a prática de anunciar a morte com longos e barulhentos dobres, longe de promover elevação espiritual, esses rituais apenas causavam tormento aos vivos. Para eles, essas "inúteis e mortificantes badaladas" não serviam a ninguém, exceto a sacristãos gananciosos ou aos herdeiros felizes dos ricos falecidos. Embora o objetivo fosse expressar ternura e respeito pelo morto, o efeito real era negativo, causando recaídas em doentes ao ouvirem o som lúgubre dos sinos, e até levando à morte.¹⁵

Dessa forma, propunham a proibição dessas práticas, que consideravam "bárbaras e prejudiciais", herança do fanatismo e da superstição. Para eles, a medicina deveria esclarecer

¹² *Ibidem*, p. 359

¹³ *Ibidem*, p. 365

¹⁴ *Ibidem*, p. 367

¹⁵ *Ibidem*, p. 371

a razão humana e abolir essas práticas que sacrificavam os vivos pelos defuntos. A morte deveria ser tratada com discrição e silêncio, para evitar que os vivos fossem lembrados de sua própria mortalidade, "porque a medicina seria capaz de adiá-la, o que implicava abolir a necessidade do indivíduo de prevê-la e de prevenir-se."¹⁶

Uma parte da população, não contente com as mudanças, promoveu então a Revolta da Cemiterada, extensivamente documentada no livro de João José Reis, na qual os participantes foram às ruas expressar seu descontentamento e defender o direito de escolher como cuidariam de seus mortos e o lugar que seriam enterrados.

Entretanto, a Revolta da Cemiterada não foi suficiente para barrar o avanço da razão e da ciência no Brasil e a consequente despersonalização, objetificação e afastamento dos mortos. Nelson Rodrigues, em seu conto *Craque na Capelinha*, escrito em 1956, descreve o velório de um ex-jogador de futebol, que virou um "perna-de-pau" e desapareceu até o momento de seu velório, mas constatou o seguinte: "não há morto canastrão [...] Vestido de noivo, com sapatos engraxados, ele tem a face, o ríctus, o perfil do grande ator. Assim acontecera com o perna-de-pau: — no caixão, apresentava uma nobre e taciturna máscara cesariana."¹⁷

Aqui, Nelson Rodrigues expressa a descaracterização do perna-de-pau no seu velório. A máscara cesariana a que se refere, nada mais é do que uma máscara de ator, transformado e higienizado, colocado em uma caixa qualquer, como qualquer outro.

Mais a frente, descreve o horror do interior da capelinha:

O diabo era o ambiente do velório. Eis a verdade: - nenhum morto devia ir para as capelinhas, jamais. Elas traduzem um sintoma terrível da nossa época. Antes de mais nada, significam um frívolo desamor à morte e aos mortos. Não sabemos morrer, nem enterrar. E pior do que isso: - não sabemos fazer quarto. Essa impotência diante da morte é o melancólico e inevitável resultado das capelinhas. Antigamente, o defunto tinha domicílio. Ninguém o vestia às carreiras; ninguém o despachava às escondidas. Permanecia em casa e, pois, dentro de um ambiente em que até os móveis eram cordiais e solidários. Armava-se a câmara-ardente numa doce sala de jantar ou numa cálida sala de visitas, debaixo dos retratos dos outros mortos.¹⁸

Nelson Rodrigues lamenta a transição dos costumes, denunciando as tendências modernizadoras que, lotadas de razão, eficiência e higiene, não sabem mais cuidar dos mortos. O espaço estéril e impessoal da capelinha é visto como um reflexo do "desamor" e da superficialidade que levou as pessoas a enxergarem a morte como algo a ser tratado com

¹⁶ *Ibidem*, p. 372

¹⁷ RODRIGUES, Nelson. *À sombra das chuteiras imortais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 25-27.

¹⁸ *Ibidem*.

rapidez e distanciamento. O morto, antes tratado como um ser integrado à história e ao cotidiano da família, é agora reduzido a um objeto anônimo e "todos, inclusive o cadáver, têm um ar de visita"¹⁹.

Assim, assistimos à instrumentalização da morte. O morto, que outrora era considerado um Outro a ser até mesmo deusificado, foi transformado em mais um objeto a ser dominado e instrumentalizado: o respeito e a reverência pelos registros de alteridade dos mortos são substituídos por um sistema mecanizado de gestão, rastros de memória, que antes eram cuidadosamente preservados e honrados de maneira única e significativa, são agora "honrados" conforme os ditames da ciência ou do Estado.

O afastamento da religião, que fornecia um conjunto de ritos e significados para a morte, deixa um vácuo preenchido pela burocracia. O cuidado *post mortem*, reservado à casa e à igreja, é agora palco de um processo administrativo, no qual o morto se torna um número, um caso a ser tratado conforme as regras impessoais das instituições.

Entretanto, acreditamos ser possível uma outra abordagem para se lidar com os mortos, para além da superstição e da frieza da razão: um tipo de relação fundada a partir da ética e da responsabilidade para com esses entes. Dessa forma, o objetivo principal do trabalho é mostrar que os mortos são partícipes da relação ética. Mesmo após o fim da vida biológica, há um continuamento social: nem como divindades, nem como objetos a serem instrumentalizados, mas entes relacionais que possuem uma alteridade relevante.

Este trabalho se justifica na medida em que há uma lacuna nos estudos éticos ao tratar o morto como partícipe da relação ética, considerando sua continuidade social mesmo após o término da vida biológica. Embora a filosofia contemporânea tenha avançado significativamente nas discussões sobre alteridade, pouco se discute sobre a posição dos mortos como sujeitos éticos, cuja memória e registros de alteridade permanecem em contato com os vivos. A instrumentalização dos corpos, a negligência dos desejos expressos em vida e a violação da identidade *post mortem* revelam uma crise nas relações que temos com os mortos, que são muitas vezes tratados como objetos, retirando sua "outridade", negando-lhes a capacidade de interpelar os vivos e resultando em uma relação na qual a alteridade é aniquilada em favor dos vivos.

A pesquisa visa preencher essa lacuna, propondo que os mortos devem ser compreendidos não apenas como objetos de luto - disponíveis para uma modelagem que favoreça as intenções dos vivos -, nem como objetos da ciência, mas como sujeitos cujas

¹⁹ *Ibidem.*

escolhas e rastros de alteridade permanecem significativos, exigindo uma resposta ética. Ao abordar casos concretos, mostramos como essas violações ocorrem em diferentes esferas, desde o âmbito familiar até o institucional, e demonstramos a importância de resgatar uma ética baseada no respeito à alteridade e na responsabilidade infinita na qual os mortos estejam incluídos.

A pesquisa aqui empregada segue uma vertente teórico-argumentativa, uma vez que busca compreender os conceitos éticos propostos por Emmanuel Lévinas e sua aplicação na alteridade dos mortos. Utilizando raciocínio indutivo-dedutivo, a pesquisa se propõe a interpretar e aplicar essas ideias em casos práticos de violação post mortem, demonstrando como a alteridade dos mortos é muitas vezes desrespeitada e argumentando a favor de uma ética que reconheça os mortos como partícipes da relação.

Para atingir o objetivo do trabalho, entendemos ser necessário a escolha de um filósofo com uma abordagem como a de Emmanuel Lévinas, por ser um crítico da razão ocidental, que centralizou o sujeito e priorizou o uso da razão como principal ferramenta de compreensão do mundo. Lévinas propõe um deslocamento, colocando a ética como filosofia primeira, sugerindo que a relação com o Outro deve preceder qualquer tentativa de compreensão racional ou controle.

No primeiro capítulo deste trabalho, analisaremos como a filosofia moderna, ao longo dos séculos, desempenhou um papel crucial na mecanização e desumanização dos fenômenos sociais e individuais, sendo uma de suas características mais marcantes a centralidade do sujeito e a supremacia da razão e da ciência como meios de compreender e controlar o mundo. Esse foco no sujeito como ponto central do conhecimento não apenas institucionaliza práticas que aniquilam a experiência do luto, mas também transforma fundamentalmente a maneira como as pessoas se comportam em relação ao Outro. Emmanuel Lévinas, nosso autor principal, critica essa tradição filosófica ocidental, argumentando que a ênfase na autonomia do sujeito e na objetividade frequentemente negligencia a alteridade, resultando em uma postura de dominação e totalização do Outro.

Desde a Segunda Guerra Mundial, existe uma crescente percepção de que o projeto filosófico ocidental, que remonta aos pré-socráticos, está esgotado, especialmente no que diz respeito à relação sujeito-objeto e a centralidade do sujeito. Criou-se uma consciência de que isso poderia levar a visões totalitárias ou fascistas do mundo, tornando-se uma preocupação recorrente na filosofia ocidental, especialmente após o século XX. Assim, diversos filósofos contemporâneos têm se dedicado a desconstruir essa tradição, buscando novas formas de pensar, muitas vezes inspiradas por cosmovisões não ocidentais, como as filosofias africanas

e ameríndias. Lévinas, com seu resgate de uma percepção filosófica atravessada pelo pensamento judaico, destaca-se nesse contexto de crítica e reformulação da relação entre o Eu e o Outro.

Além disso, a filosofia de Lévinas se torna extremamente relevante em um mundo cada vez mais marcado pela pluralidade e pela diversidade, composta por muitos "outros". Lévinas propõe um deslocamento fundamental na maneira como concebemos nossas relações, colocando a ética como a filosofia primeira, ou seja, a relação sujeito-sujeito como ponto de partida. Isso significa que, antes de qualquer abordagem racional, deve-se reconhecer e respeitar a alteridade do Outro.

Dessa forma, neste primeiro capítulo abordaremos as influências de Husserl e Heidegger no pensamento levinasiano, assim como suas respectivas críticas. Além disso, também abordaremos os principais conceitos da obra de Lévinas, como separação e assimetria, rosto e convocação moral.

No segundo capítulo, abordaremos como a filosofia de Emmanuel Lévinas oferece parâmetros para situar os mortos como participantes ativos em uma relação ética. Além disso, exploraremos como outros autores ampliam essa discussão, mostrando como os mortos permanecem interpelando os vivos. Dessa forma, mostraremos como esse reconhecimento dos mortos como sujeitos em continuidade social sublinha a necessidade de uma ética que vá além da mera coisificação, mas que esteja imbuída de responsabilidade e reconhecimento de alteridade, exigindo um tratamento ético que reconheça sua continuidade de presença.

Por fim, no terceiro e último capítulo faremos uma análise qualitativa de casos reais e noticiados nos quais houve uma violação da subjetividade no pós morte, demonstrando a importância de se repensar as relações com os mortos a partir de um paradigma ético. Através de uma abordagem fundamentada em Lévinas, discutimos como essas violações se manifestam em diferentes contextos – desde questões envolvendo identidade e gênero, até decisões sobre a doação de órgãos e o uso da imagem póstuma. Essa análise evidencia a importância de uma relação ética contínua entre os vivos e os mortos, que respeite a alteridade, além de ilustrar a aplicabilidade prática e concreta da ética aqui proposta. Analisamos apenas um caso de "sucesso" com o objetivo de contrastar as análises a partir da perspectiva de Lévinas.

2 A ÉTICA DA ALTERIDADE EM LÉVINAS

2.1 ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

Para que possamos cruzar certas linhas intuitivas de pensamento ao inserir o corpo morto em um debate ético, entendemos ser necessário escolher um filósofo que se recusou a enquadrar-se em uma tradição ético-filosófica comum e que inspira aqueles que também se distanciaram de métodos tradicionais. Por mais que chamemos de “ética da alteridade”, Emmanuel Lévinas é, antes de tudo, um filósofo, não um eticista, e vê a ética como filosofia primeira, não como uma experiência normativa ou padrões de comportamento moral, tampouco se pretende a examinar a natureza da linguagem ética ou as condições para se viver bem. Para ele, ética é um domínio do qual nada humano pode ser excluído²⁰, é a base da filosofia, o ponto de partida da epifania e o lugar da transcendência.

Lévinas é um pensador que, ao criticar os fundamentos da tradição filosófica, propõe a inserção de pensamento que não descarte as mais diversas formas de perceber a relação com o outro no mundo. Lévinas desafia os fundamentos da tradição filosófica, sendo influenciado pelo pensamento cultural judaico, essencial para gerar ânima a uma filosofia até então predominantemente influenciada por um pensamento rígido, sem espaço para outros saberes e, essencialmente, focado em *saber*, compreender, totalizar, unificar. Sua abordagem abre caminho para uma filosofia fluida, poética e humana. Metodologicamente rígida, fundada a partir de um horizonte fenomenológico e, ao mesmo tempo, concreta e pé no chão - sobre tomar sopa, entrar no mar e, acima de tudo, uma filosofia sobre a relação com o outro.

Emmanuel Lévinas é um autor de origem lituana. Nasceu em 1906, em uma família judia de classe média. Quando tinha cerca de 10 anos de idade, se mudou com sua família para a Ucrânia, onde viveu durante as Revoluções Russas de 1917. Seu pai era dono de uma livraria, o que fez com o jovem Lévinas tivesse, desde muito cedo, contato intenso com livros. Lévinas se apaixonou de prontidão pela literatura russa, em especial por Dostoievski, autor que muito se encontra referenciado em seus textos, e do qual tira boa parte de suas inquietações éticas e filosóficas. Em *Ética e Infinito*, Lévinas vai referenciar uma frase de Os Irmãos Karamazov que muito resume sua obra: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.”²¹

²⁰ DAVIS, Colin. *Lévinas: an introduction*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2013. p. 3.

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

Lévinas, em 1923, foi para a França estudar e, após entrar em contato com a fenomenologia de Edmund Husserl, rapidamente mudou-se para a Universidade de Freiburg, onde também entrou em contato com a filosofia de Martin Heidegger. Esses dois filósofos foram as principais influências de Lévinas para desenvolver sua filosofia.

Com a ascensão do regime nazista, Lévinas acabou escapando da morte por sua condição de prisioneiro de guerra. Aqui, ele já tinha se naturalizado cidadão francês e se alistado no serviço militar como tradutor de russo e francês. Entretanto, boa parte de sua família faleceu devido ao regime.²²

Dessa forma, a filosofia de Lévinas nasce como uma tentativa de resposta ao declínio de civilização que ele presenciou com os horrores do regime autoritário. Embora admirasse as inovações filosóficas de Martin Heidegger na filosofia ocidental e reconhecesse a influência da fenomenologia em seus próprios textos, Lévinas percebeu a urgência de conceber um modelo filosófico para além da compreensão do Mesmo, do eu, da egologia e da totalização. Assim, Lévinas foi se distanciando cada vez mais do pensamento heideggeriano, não apenas pela afiliação de Heidegger ao partido nazista — Lévinas afirmou em 1963, nas leituras Talmúdicas, que 'pode-se perdoar muitos alemães, mas alguns alemães é difícil perdoar. É difícil perdoar Heidegger' — mas também por entender que a filosofia heideggeriana seria indissociável da formação de um pensamento totalitário.

O afastamento de Heidegger foi também uma aproximação às raízes judaicas do autor, que, assim como outros filósofos - Buber, Cohen e Rosenzweig²³ -, após a experiência de aniquilação cultural, buscaram reviver os ensinamentos judaicos como veículos válidos para estabelecer novas categorias éticas que tivessem a alteridade como premissa.

Lévinas separa seus escritos filosóficos de seus escritos judaicos, mas é indissociável a presença/influência do judaísmo em seus textos filosóficos e da filosofia em seus escritos judaicos. Entretanto, é importante salientar que a influência da cultura judaica para Lévinas em seus escritos filosóficos é na forma de um modelo, direção, observação de premissas fundamentais e atitudes sob as quais ele vai desenhar sua filosofia, construída a partir de um

²² BERGOFFEN, Debra. Emmanuel Lévinas. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, 2006. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/levinas/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

²³ Martin Buber, especialmente em sua obra *Eu e Tu* (1923), destacou-se por sua ênfase em uma ética do diálogo, em que o ser humano se relaciona com o outro de maneira direta e autêntica, sem reduzi-lo a um objeto. Ele contrasta duas formas de relação: o "Eu-Isso", que é uma relação objetificante, e o "Eu-Tu", que ocorre quando nos abrimos para o outro como sujeito. Esse pensamento foi fundamental para reviver os ensinamentos judaicos como base para novas categorias éticas centradas na alteridade, aproximando-se da tradição filosófica judaica e influenciando outros pensadores como Lévinas, que também buscou subverter a coisificação do Outro presente no pensamento ocidental. Ver mais: NASCIMENTO, Abimael F. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Lévinas. *Último Andar*, n. 30, p. 035-058, 2017.

método fenomenológico. Aqui, ele não se propõe a construir nenhum tipo de teologia e por isso faz questão de separar seus textos filosóficos de seus textos direcionados ao judaísmo.

O primeiro ponto de influência a se observar em Lévinas é o próprio *Talmud*. O *Talmud* é a codificação da tradição oral judaica e rege tanto a vida cotidiana quanto o pensamento ritual, incluindo a exegese das Escrituras. Composto por séculos de ensinamentos e interpretações, ele abrange discussões filosóficas e fundamentais sobre a lei e a moral.²⁴

Os doutores do Talmud, conhecidos como *Hakhamim* ("sábios" ou "eruditos", "homem razoável"), mantêm uma autoridade distinta, nem inferior nem superior à dos profetas, e veem a contradição e o debate como essenciais para a revelação de múltiplos significados. Dessa forma, por ser baseado na tradição oral e ser uma escritura por acidente, "é importante reconstituir a vida dialogada [...]. Estas páginas [do *Talmud*] buscam contradição e esperam, do leitor deliberado, a invenção e a audácia."²⁵ Assim, o Talmud não apenas estrutura o pensamento religioso e legal do judaísmo, mas também influencia a vida intelectual e espiritual, sendo considerado o núcleo central do judaísmo ao longo da história e até os dias de hoje.²⁶

Antes do seu próprio conteúdo, que se debruça sobre leis e ética da tradição judaica, a estrutura do Talmud é de grande validade para a construção de uma filosofia da alteridade (e, em verdade, para a filosofia como um todo), por conta de "sua dialética aberta e na relação à verdade em que ela implica, onde a multiplicidade dos aspectos é irreduzível e alimenta uma eterna discussão"²⁷. Este, com sua estrutura dialógica, composto por debates, comentários e discussões de diferentes épocas e locais, se apresenta como uma ética fundamentada, acima de tudo, no engajamento constante com o outro e apresenta "o valor do diálogo da convivência, abrindo para a filosofia uma outra perspectiva que não a do ser imutável e absoluto, mas agora uma perspectiva da alteridade."²⁸ A estrutura do Talmud não oferece a resposta de um todopoderoso, mas o debate eterno da vida concreta e o espaço no qual as diferenças são vistas como enriquecedoras.

Outro ponto de grande relevância é a influência distinta da tradição judaica, que contrasta com a influência greco-cristã, presentificadora, imagética e de caráter metafísico-ideal. A tradição judaica, baseada na experiência abraâmica de recepção de Deus pela escuta e

²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 12-13.

²⁵ *Ibidem*, p. 16

²⁶ *Ibidem*, p. 20-21

²⁷ BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 83, 1998, p. 557.

²⁸ NASCIMENTO, Abimael F. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Lévinas. *Último Andar*, n. 30, p. 035-058, 2017, p. 50.

não pela visão, entende que Deus é essencialmente transcendente, além da compreensão humana. Além disso, a idolatria é explicitamente proibida. Dessa forma, Deus está inteiramente contido no discurso, na fala.

Deus não é um objeto. Na tradição judaica, o Senhor nunca foi o grande objeto, ou alguma entidade metafísica ideal, que pode ser de alguma forma representado por meio de um ícone, uma imagem ou conceitos. Ele está totalmente expresso em seu discurso, está totalmente contido nele. Lévinas traduz essa linguagem religiosa para a sua própria linguagem ética sem mencionar nada, mas quem escuta seu texto filosófico, ouve o eco do texto bíblico.²⁹

Quando Lévinas diz que, ao olhar o rosto do outro não devemos nem ver a cor de seus olhos, Lévinas se refere a não ver o outro como um objeto, mas como algo absolutamente transcendente, algo que escapa à compreensão, nenhum conceito ou imagem pode capturar totalmente o infinito que é o outro, é "ver o rosto não como alguma coisa, mas como um acontecimento"³⁰.

Na mesma esteira, esse Deus que é, antes de tudo, uma experiência transcendental, a qual não posso compreender, e não o ser imutável que *sei* ser o responsável construtor do universo, interpela moralmente o homem, "aqui, a ética não é pensada como prolongamento da criação do mundo [antes o mundo, depois a ética], mas a criação do mundo é pensada como chamamento ético."³¹

Dessa forma, a ética não é um subproduto da existência, mas a própria essência da criação. O chamamento ético subverte a ideia tradicional de que a ética é um apêndice da ordem cosmológica. É a partir desse horizonte que Lévinas irá construir sua tese de ética como filosofia primeira.

Sua originalidade se manifesta sobretudo no deslocamento ético à posição de filosofia primeira. Não funda a ética, como na tradição cristã-ocidental, como um edifício especulativo-dedutivo-sistemático. Não a funda, como Kant, em um ideal de humanidade comum a mim e aos outros, ou, como Apel e Habermas, na estrutura transcendental de um agir comunicativo, pois, segundo ele, estas propostas mantêm ainda a centralidade do eu como portador de responsabilidade. A proposta é outra: não a de uma ética da

²⁹ RON, Yoram. *Absent God - Emmanuel Lévinas and the Humanism of the Other*. 2014. Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qbGaXEqsSvU>. Acesso em: 17 jun. 2024.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 25, n. 83, 1998, p. 559.

responsabilidade, mas *como* responsabilidade, onde a dedicação ao outro é a própria estrutura que nos constitui enquanto sujeitos.³²

Assim, a assimilação de princípios judaicos referentes a estrutura dialógica do Talmud, no qual o debate e a multiplicidade de perspectivas são valorizadas, a libertação da compreensão e do conceito, "primeiro se define, fecha a questão, a identidade e depois se estabelece a relação, que às vezes é de poder e domínio"³³ e, naturalmente, ao chamamento ético, fizeram Lévinas refletir sobre a aplicação da filosofia como uma egologia.³⁴

A filosofia ocidental, desde os pré-socráticos, têm sido estruturada em torno da relação sujeito-objeto, o que resulta em uma visão coisificante do mundo. Essa abordagem molda a realidade como composta por entes inanimados que podem ser manipulados e controlados pelo sujeito. Como consequência, até mesmo as reflexões éticas e políticas no Ocidente, apesar de se preocuparem com a relação entre sujeitos, acabam sendo condicionadas por uma ontologia em que o Outro surge primeiramente como um objeto, uma coisa entre outras a ser compreendida e manuseada. Esse modelo é profundamente 'egoico', na medida em que subordina o Outro à primazia do Mesmo, transformando-o em algo que se pode dispor. A filosofia de Lévinas subverte essa lógica ao propor uma ética que rompe com a coisificação do Outro, buscando um encontro genuíno com a alteridade. Ele recorre à tradição judaica, com sua ênfase na transcendência e na impossibilidade de objetificar o divino, para inspirar uma 'descoisificação' dos sujeitos.

Além da tradição judaica, Lévinas também recebe influência de Heidegger nesse ponto quando o autor critica a tradição filosófica ocidental por tratar o Ser como um objeto passível de controle e apropriação através da "técnica" (*Techné*), criticando a redução do ser a um mero objeto ou presença, algo que pode ser controlado ou manipulado por meios científicos e técnicos. Assim, o pensamento de Heidegger encoraja um retorno a uma compreensão mais fundamental do ser (*Sein*), que transcende a lógica instrumental de tratar os entes como meros recursos, reduzindo sua essência à utilidade.³⁵ Lévinas, embora crítico de Heidegger em muitos aspectos que veremos mais à frente, compartilha essa crítica da redução do humano a uma entidade objetificável e passível de ser manipulada através da técnica.

A filosofia moderna, largamente influenciada pelo cogito cartesiano - "penso, logo existo"-, fecha a consciência do homem em si mesma. Ora, se a existência está dentro do

³² *Ibidem*, p. 559.

³³ NASCIMENTO, Abimael F. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Lévinas. *Último Andar*, n. 30, p. 035-058, 2017, p. 50.

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 31.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiae studia*, v. 5, p. 375-398, 2007.

pensamento e o pensamento está dentro de mim, a única coisa que posso dizer que existe sou eu. Dessa forma, essa consciência fechada em si mesma se torna o “substrato último e garantia do conhecimento”³⁶, metodologicamente falando. Não é passível de questionamento, ao menos, não se (auto) questiona como fonte sólida do conhecimento. Em verdade, o esforço é direcionado para a separação da consciência (já que esta é a única *certeza*), fonte principal de conhecimento, dos objetos e do mundo.³⁷

Assim,

A história da filosofia não deixa de ser também percurso de afirmação do eu, do "si mesmo", diante da realidade a conhecer/dominar, numa nítida construção da subjetividade como autonomia e liberdade, identidade e razão.³⁸

Afinal, a única certeza que se pode ter é sobre a minha consciência e, a partir daí, se formam todas as ciências e outras certezas. A partir dessa lógica que a modernidade ganhou contornos científicos perigosos, de conhecer, compreender (prender com) e dominar, fazer do mundo uma continuidade do Mesmo, a partir de uma certeza ensimesmada de que o desdobrar de todas as coisas estão subordinadas à consciência do Mesmo, ou como diz Emmanuel Lévinas, ao primado do Mesmo, a partir da lição de Sócrates: "nada a receber de outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora."³⁹

O método fenomenológico⁴⁰ de Husserl avança ao afirmar a consciência intencional, ou seja, a consciência, em Husserl, não é mais fechada em si mesma, toda consciência é consciência de alguma coisa. Não é uma consciência que contém em si toda a verdade e certeza do mundo *a priori*. A consciência *depende* de alguma coisa (que não ela mesma) para

³⁶ MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; VAZQUEZ MORO, Ulpiano. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. *Educação e filosofia*, p. 55-72, 2010, p.58.

³⁷ YOUTUBE. Lévinas, *O tempo e o Outro - Aberturas para um horizonte do Humano (AULA I)*. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/A9zyJqCdb7s?si=Z8w7xBb9sxBfzn1G>. Acesso em: 18 jun. 2024.

³⁸ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger E Levinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas (Porto Alegre)*, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 339.

³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 30.

⁴⁰ A fenomenologia é um ramo da filosofia focado nas estruturas da consciência e experiência a partir da perspectiva de primeira pessoa, focada em como os fenômenos aparecem a partir da vivência subjetiva. O conceito central é a intencionalidade, que descreve como a consciência está sempre direcionada a algo, sendo uma experiência de ou sobre um objeto. Embora distinta, a fenomenologia está relacionada a outros campos da filosofia, como ontologia, epistemologia e ética. Consolidada no início do século 20 por pensadores como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre, a fenomenologia explora desde percepções sensoriais até questões como consciência, tempo, ação corporal e interação social. SMITH, David Woodruff. Phenomenology. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2018 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

que possa dar sentido ao mundo, às coisas e aos fenômenos, ou seja "os modos de consciência que têm acesso aos objetos são *essencialmente* dependentes da essência dos objetos."⁴¹

Para que o processo de produção científica aconteça, através do método fenomenológico, é necessário que as coisas se presentifiquem à consciência da forma que são, em seu *fenômeno original*. Assim, numa tentativa de superação positivista, para que o sujeito não se perca na objetividade⁴², Husserl parte para um "domínio de meditação que é mais o mundo e sua constituição do que o homem e o seu destino"⁴³ e no qual

o caráter de valor não se chapa nos seres após a modificação de um *saber*, mas resulta de uma **atitude** específica de consciência, de intencionalidade não teórica, irreduzível, no seu todo, ao conhecimento.⁴⁴ [grifo nosso]

Ou seja, Husserl apresenta, acima de tudo, um novo método, uma nova forma de pensar, uma nova atitude frente à filosofia e ao real, e a necessidade de um processo fenomenológico que abre a consciência para o mundo exterior, não apenas como correlata, mas como constituinte deste, reposicionando "o sujeito como verdadeiro construtor (constituente) de todo sentido da realidade; fazendo com o que o em si seja para mim."⁴⁵ A consciência não possui o conhecimento *a priori*, transcendental, fechada em si. A partir do processo fenomenológico, a consciência se interliga com essa outra coisa (que não ela mesma), com o fenômeno que se presentifica, *depende* da essência do próprio fenômeno, para que seja capaz de pensá-lo e, então, dar-lhe sentido e constituí-lo enquanto real.

Para que esse processo aconteça, é necessário o que Husserl chama de *epoché*, ou redução fenomenológica: o ato de suspender os preconceitos e pressuposições e até mesmo suspender o mundo vivido para que se foque nos atos da consciência e o objeto pensado, voltar às coisas mesmas:

Com a atitude fenomenológica, a subjetividade afasta-se do mundano e de suas relações para almejar, no âmbito solus ipse do sujeito transcendental absoluto, a constituição do mundo e seu sentido, a partir das leis a priori das vivências intencionais.⁴⁶

⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 19

⁴² CAMARGO, Douglas S.; DIAS, José Francisco A. A leitura de Lévinas a respeito da fenomenologia de Husserl. *Revista Diaphonía*, Toledo, v. 6, n. 1, p. 231–246, 2020.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988, p.19

⁴⁴ *Ibidem*, p.19

⁴⁵ PELIZZOLI, Marcelo Luis. A intersubjetividade em Husserl e em Lévinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 47-55, 1996, p. 48.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 49.

Assim, apesar de ter dado um passo importante na tentativa de reduzir o abismo entre o homem e os objetos, o homem e o mundo, no âmbito da compreensão e do conhecimento (tentando olhar para as coisas como são e, num ato de consciência, dar-lhe sentido), Husserl ainda não se afasta de uma posição solipsista, egológica, quando a dação de sentido continua sendo da própria consciência e o "paradoxo da experiência de um "em si" como "para mim" abalar-se-ia quando este em si é a outra pessoa."⁴⁷

Emmanuel Lévinas parte desse horizonte filosófico estabelecido por Husserl, especialmente "para apresentar o Outro como Rosto [...] como aquele que tem significação própria, que vai além da manifestação da percepção e da ideia que dele posso inferir."⁴⁸ Entretanto, o encontro com o Outro não pode ser uma mera constituição da consciência, no qual o "sujeito pensante é a origem do sentido"⁴⁹, mas sim uma experiência ética que desafia a soberania do eu e abre a consciência para uma dimensão de exterioridade, para o Outro.

Heidegger deu mais um passo no caminho fenomenológico para tentar incorporar o mundo da vida à consciência. Ora, a suspensão de juízo para chegar ao estado original das coisas proposto por Husserl é ainda um pouco utópico, como se fosse possível "ultrapassar os limites históricos do passado e eliminar qualquer ideia não racional, eliminar todo preconceito. Ausência de um espaço concreto, cultural."⁵⁰ Heidegger, então, através de uma atitude fenomenológica, colocou o ser no mundo (*Dasein*). Assim, "onde está o chão da experiência depois da redução [fenomenológica]? Em Heidegger este é o DA [do *Dasein*]."⁵¹

Dessa forma, as investigações de Heidegger estão direcionadas ao Ser, esse Ser-aí (*Dasein*), o ser que está jogado no mundo, com suas angústias, com suas experiências, com outros *Daseins*. Para ele, não é possível separar o homem do resto do mundo e buscar uma experiência pura de consciência como pretendia Husserl. Muito comparado com os filósofos existencialistas, Heidegger vai se perguntar o que é "ser".

[A ontologia] é precisamente a compreensão do verbo ser. A ontologia distingue-se de todas as disciplinas que exploram o que existe, os seres, isto é, os entes, a sua natureza, as suas relações - esquecendo-se que, ao falar dos entes, elas já compreenderam o significado da palavra ser, sem contudo o terem explicitado. Estas disciplinas não se preocupam com tal explicação.⁵²

⁴⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁰ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger E Lévinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 338.

⁵¹ *Ibidem*, p. 337

⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 24

Assim, Heidegger vai elaborar uma filosofia focada na questão do ser, que é condição de existência de todos os entes. O ser como verbo, o ser que, ao se deparar com a finitude (ser-para-a-morte), se angustia e pode escolher viver de maneira autêntica ou inautêntica. A autenticidade envolve uma consciência plena da temporalidade e da finitude do Dasein, contrastando com a inautenticidade, na qual o Dasein se perde nas convenções e distrações do cotidiano.⁵³

Apesar do Dasein estar no mundo, co-habitando com os outros Daseins, há uma questão que ainda não permite que a alteridade seja colocada por completo na filosofia heideggeriana. Há sempre um "Ser" ultimal que regula as relações entre os entes. Ora, a partir do momento que "existência humana se caracteriza pela compreensão do ser, significa que [...] já demos as costas [...] para a singularidade do que não é a existência, mas um existente."⁵⁴

De certo modo, todo um padrão de concepções da subjetividade humana, seja vindo da tradição e da fenomenologia, ou da ontologia fundamental, "esgotou" possibilidades dentro de um esquema totalizante de compreensão. Aqui, a dialética entre eu (Mesmo) e outro (Outrem), parece não poder contemplar dignamente e mais concretamente a característica/acontecimento da recepção (acolhimento) da alteridade do outro, além ou aquém de horizontes que os determinem como fatores - existenciais/ontológicos ou não - dentro de um processo em que a afirmação do conhecido sobre o desconhecido marca inexoravelmente as possibilidades da epifania do Outro como Outro.⁵⁵

Assim, o ser em geral estabelece uma relação na qual a alternativa, o outro, o indivíduo, é perdido. A compreensão requer um terceiro termo para mediar a relação entre eu e o outro. O ser em geral (o terceiro termo) é usado como uma maneira de superar essa distância e garantir a compreensão do ser. Entretanto, o resultado é que o outro é apreendido de forma geral, como um ser em geral, não como um indivíduo, conseguimos trazer o outro para esta relação de semelhança, mas ao custo de não conhecê-lo como um outro, em sua infinitude e alteridade, capta-se "o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única que há ciência)"⁵⁶.

⁵³ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger E Lévinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999.

⁵⁴ DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. A questão da alteridade na recepção levinasiana de Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, 2006, p. 34.

⁵⁵ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger E Lévinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 346.

⁵⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 31

Lévinas denuncia a necessidade de compreensão do outro através desse terceiro termo como algo que dissolve a alteridade. A constante necessidade de compreensão que atravessa a história da filosofia (e da ciência) é o que faz com que o Mesmo (o eu, a razão) seja dominadora e totalizadora, reduz-se a individualidade dos entes a uma categoria geral, compreensível em termos absolutos e amansa o encontro com as diferenças, reduzindo a uma semelhança. Quando se compreende, pode-se prender com, pode-se ter, pode-se dominar.

O conceito de totalidade, para Lévinas, refere-se ao ato de absorver a alteridade do Outro, transformando-o em algo que pode ser compreendido e assimilado em um sistema de pensamento ou realidade comum. Esse sistema de relação reduz o outro, negando sua exterioridade e transcendência. Na totalidade, o outro perde sua singularidade e é convertido em parte do Mesmo, perdendo assim sua essência de alteridade radical.

Lévinas desenvolve essa crítica em sua obra *Totalidade e Infinito*, argumentando que a verdadeira ética surge justamente quando se reconhece a impossibilidade de totalizar o outro, quando o outro se apresenta como uma exterioridade absoluta, que não pode ser absorvida pelo Eu, uma maneira de totalizar o Outro, pois:

Saber é possuir, transformação do estranho em igual, no que é meu. As desproporções da exterioridade são resolvidas no campo da consciência, que permeia todo espectro do real. A fenomenologia participa assim da periculosidade da filosofia ocidental, onde a relação com o outro não se realiza senão através de um terceiro elemento, neutro e mediador, que encontro em mim mesmo. Onde a autonomia, a liberdade e objetividade do eu conhecedor determinam o sentido da subjetividade e da intersubjetividade, em vista do conceito, em vista do horizonte de compreensão, da forma mentis geral.⁵⁷

A ética proposta como filosofia primeira, precedendo a primazia da ontologia, sugere que o verdadeiro encontro com o outro é marcado pela assimetria e exterioridade, ou seja, não cabe no escopo de consciência individual e compreensão. Qualquer movimento no sentido de compreender e totalizar o outro é não estar numa relação com o outro, mas consigo mesmo: ou projeta no outro algo que já tem em si ou transforma o outro em igual.

A relação ética acontece a partir do momento que há uma crítica, um questionamento do mesmo (de si mesmo), provocado pela presença do outro, desafiando a noção de totalidade, a relação de semelhança, quem eu sou, através da interjeição de outra pessoa que é fundamentalmente transcendente, que transcende fundamentalmente eu, que é absolutamente além de mim.

⁵⁷ PELIZZOLI, Marcelo Luis. A intersubjetividade em Husserl e em Lévinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 47-55, 1996. p. 53.

Esse encontro é marcado por uma relação genuína com a alteridade, no qual o outro é reconhecido em sua singularidade e infinitude, e não reduzido a uma categoria geral ou a um objeto de conhecimento.

A ética, como filosofia primeira, também se relaciona com a questão da subjetividade. Na fenomenologia heideggeriana, o despertar do Dasein ocorre a partir da consciência da finitude, quando ele se reconhece como um ser-para-a-morte e se volta para a realização de uma vida autêntica. Para Lévinas, no entanto, o despertar e a responsabilidade não remetem mais ao que é do Mesmo, mas ao que é exterior.

Em vez do despertar focado num esforço de auto-afirmação e autenticidade, Lévinas propõe que este ocorra através do verdadeiro encontro com o outro, precisamente quando a consciência toca a exterioridade, provocada pelo questionamento e levada à uma responsabilidade que vai além de si mesma. A epifania não se limita à relação consigo, mas está na relação ética.

Husserl abre caminhos fenomenológicos, mas permanece no espírito da presentificação identificadora amarrada à consciência intencional; Heidegger joga mais seriamente com a alteridade na mesmidade, mas a consubstancia à verdade do sentido do Ser, a um horizonte que ultrapassa o sujeito ao mesmo tempo que lhe põe frente à sua finitude radical, desde onde ele busca em si sua autenticidade e "propriedade", destino trágico. Lévinas, desde estas conquistas, busca uma dupla superação, onde a questão da subjetividade, desde sua concretude mais efetiva, remete à alteridade na forma do acolhimento de outro, "para-fenomenal", sendo que o sentido determinante vem de outrem e isto dá-se como ética, sem impedir que a assignação seja anterior inclusive à própria relação.⁵⁸

O deslocamento da ênfase da fenomenologia da consciência, da relação cognitiva ou ontológica para uma fenomenologia da ética é o passo que Lévinas oferece para a construção de uma filosofia oposta à tendência de totalização e dominação, de conversão da alteridade em familiaridade, na qual o outro é assimilado, fundido e, em última instância, aniquilado. Ao admitir o outro como aquele que permanece exterior, a relação com o outro se torna o ponto de partida da reflexão e não uma aplicação secundária da filosofia.

⁵⁸ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger e Lévinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 346.

2.2 SEPARAÇÃO E ASSIMETRIA

Separação e assimetria são conceitos chave na obra de Lévinas para estabelecer a relação com o absoluto Outro, pois visam a constituição de identidade de um Eu, separado e essencialmente diferente, assimétrico e desejoso de um Outro, daquilo que é exterior. Para Lévinas, a ontologia não oferece essa resposta, pois ao se apresentar como o estudo do ser *em geral*, leva ao desaparecimento da individualidade e não permite a separação entre os entes. Dessa forma, um dos desafios de Lévinas é construir uma filosofia do Eu e do Outro, em que ambos sejam preservados como independentes e autossuficientes, mas que também estejam em relação um com o outro. Isso é desafiador na medida em que tende a ser da natureza da relação trazer o Outro para uma relação de familiaridade do eu, tornando-o reconhecível e inteligível a partir da perspectiva do eu, reduzindo sua alteridade e infinitude.⁵⁹

Dessa forma, Lévinas não pensa em termos comparativos ou opositivos, como se o eu e Outro fossem "dois lados de uma mesma moeda", conseqüentemente pertencentes a uma mesma totalidade. Lévinas descreve o Eu não como diferente do Outro, mas como separado dele: "A sua característica formal - ser outro - constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam*; o metafísico está absolutamente separado."⁶⁰

O fato do Eu ser o lugar em que o Mesmo se identifica como tal não significa que este é um ser imutável e impassível de alterações, mas "o ser cujo existir consiste em identificar-se, em reencontrar a sua identidade através de tudo o que acontece."⁶¹

"O Eu é idêntico mesmo nas suas alterações: representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterogêneo pode ser abrangido tem a ossatura de um sujeito, da primeira pessoa. Pensamento universal, é um "eu penso""⁶²

Dessa forma, o Eu é sempre surpreendido pelo mundo, pelas coisas ao redor e por si mesmo ("distinção daquilo que não é distinto"⁶³) se modificando, o que não significa que está sendo totalizado, dominado pelo Outro e pela alteridade, visto que é caracterizado por sua capacidade de sobreviver às mudanças e de se identificar como Mesmo, mesmo em suas próprias alterações.

A identidade do Eu se constroi a partir da assimilação das alteridades do mundo exterior, das coisas e do que Lévinas chama de "viver de...". Diferentemente de uma

⁵⁹ DAVIS, Colin. *Lévinas: an introduction*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2013. p. 41.

⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 22.

⁶¹ *Ibidem*, p. 22.

⁶² *Ibidem*, p. 23.

⁶³ *Ibidem*, p. 23.

perspectiva ontológica na qual as coisas se oferecem para o Dasein como *Zeug*, como ferramentas e instrumentos, para Lévinas, o mundo e as coisas mantêm uma separação e não perdem completamente sua alteridade. Em vez disso, as coisas e o mundo são atraídos para uma relação de totalidade com Eu, mas não de uma forma que retire sua "coisidade", sua essência - o Eu assimila a alteridade do mundo, vive disso, do que isso é, através da fruição, não da instrumentalização e objetificação, que leva a assimilação do mundo como puro conteúdo.

Assim, a assimilação da alteridade da comida, por exemplo, não é por pura instrumentalização de "passar a fome", mas é fruir, é "viver de...", é assimilar o elemento como um novo registro não objetificador, mas partícipe da construção da identidade do Eu.

O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida - vê-lo-emos - como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo prazer é, neste sentido, alimentação. A fome é a necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido precisamente, *viver de...* não é uma simples tomada de consciência que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida. Vive-se a sua vida.

[...]

A maneira de o acto se alimentar da sua própria atividade é precisamente a fruição. Viver de pão não é, pois, nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir por ele.⁶⁴

Dessa forma, as necessidades não são simplesmente uma falta ou ausência, mas sim um aspecto fundamental da existência humana que permite entrar em uma relação com o mundo e trazê-lo para um estado de totalidade com o Mesmo. O outro, que o mundo é, - diferente do absoluto Outro - não desafia a supremacia do Eu e por isso que, mesmo estando ao encontro de coisas que são alienígenas no mundo, ainda se sente em casa, é "um lugar onde *eu posso*, onde, dependente de uma realidade outra, sou, apesar dessa dependência, ou graças a ela, livre. Basta andar, *fazer* para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo, num certo sentido, está no lugar."⁶⁵

Então, diferente da relação com o outro que, para haver alteridade, não se tem a compreensão total, o entendimento total, o mundo, eu posso entender. O mundo eu posso, de certa forma, totalizar, transmutar essa alteridade e constituir a minha identidade.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 101.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 24.

Assim, "constituído e afirmado como Mesmo concreto, acedendo e encontrando-se cada vez mais com "novos registros" de alteridade, que o Eu tem condições de "perceber"/acolher a epifania do Outro como Rosto"⁶⁶, sendo a separação entre os dois entes a base para a relação ética. A partir do momento em que o Eu se entende como identidade, consciente de suas totalizações em relação ao mundo, transmutando as alteridades do mundo para si, essa subjetividade pode "encontrar algo que está além de si mesma, que não cabe em sua solidão e egoísmo"⁶⁷, o Outro:

Este encontro não pode ser explicado exclusivamente em termos ontológicos porque envolve mais do que o Ser, implicando uma ruptura que não pode ser compreendida como parte da relação do Ser consigo mesmo. O encontro também não é um evento empírico (embora possa ocorrer em diversos eventos empíricos); é, em vez disso, nos termos continuamente usados por Lévinas, original, essencial ou fundamental. Isso ocorre porque o encontro com o Outro está na origem da separação do eu; apenas ao descobrir a irreducibilidade da alteridade do Outro posso entender que não estou solipsisticamente sozinho no mundo nem sou parte de uma totalidade à qual todos os outros também pertencem. Este encontro é, insiste Lévinas, ético; e o vínculo ético com o Outro é o tópico mais fundamental para a reflexão filosófica, porque nada o precede ou tem prioridade sobre ele. Ele caracteriza as relações humanas em seu nível mais básico.⁶⁸

Ademais, o próprio conceito de separação direciona para o conceito de assimetria: por não se encaixarem numa mesma totalidade, não serem dois lados de uma mesma moeda, o Eu e o Outro são, conseqüentemente, assimétricos em suas obrigações éticas. Lévinas não propõe um código moral igual para todos; pelo contrário, explicita, com base na afirmação literária de Dostoiévski que já citamos acima, como fundamental para a construção da filosofia de Lévinas: “somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais do que os outros.”⁶⁹

O Eu é responsável e tem obrigações éticas, pois o Eu só pode falar por si mesmo e só pertence a si mesmo, "insistir na simetria ou reciprocidade implicaria que eu estivesse

⁶⁶ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger E Lévinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 348.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 348.

⁶⁸ DAVIS, Colin. *Lévinas: an introduction*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2013, p. 48. Tradução nossa. Original: This encounter cannot be explained in exclusively ontological terms because it involves more than Being, entailing a breach which cannot be understood as part of Being's relationship with itself. The encounter is also not an empirical event (though it may be enacted in any number of empirical events); it is rather, in terms continually used by Levinas, original, essential or fundamental. This is because the encounter with the Other lies at the origin of the separateness of the self; only by discovering the irreducibility of the alterity of the Other can I understand that I am neither solipsistically alone in the world nor part of a totality to which all others also belong. This encounter is, Levinas insists, ethical; and the ethical bond with the Other is the most fundamental subject for philosophical reflection because there is nothing that precedes it or has priority over it. It characterizes human relations at their most basic level.

⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

capacitado para falar pelo Outro, que o Outro pertence à mesma espécie ou gênero que eu"⁷⁰. Quando questionado se o outro também não é responsável a meu respeito, Lévinas responde: "Talvez, mas isso é assunto *dele*."⁷¹

Assim, essa unilateralidade, que independe de qualquer retorno ou obrigação semelhante, enfatiza a separação entre os entes e a infinitude do Outro, que não pode ser reduzida a um mero reflexo do Mesmo. Os entes, fundamentalmente separados, não pertencem à mesma espécie ou gênero e qualquer tentativa de impor simetria seria uma forma de exercer poder sobre o Outro, distorcendo a essência da relação. Por essa mesma razão, ética, no sentido levinasiano, não pode ser reduzida a um conjunto de normas universais e transformada num código moral.

2.3 VISAGE E CONVOCAÇÃO MORAL

O Outro se mostra e se apresenta como rosto, através do rosto, e é o lugar no qual a epifania e a relação ética se fundamentam. Entretanto, o rosto do Outro não é simplesmente uma característica física ou um dado empírico; ele representa uma dimensão ética que transcende a aparência visível. Da mesma forma que o Deus judaico citado anteriormente, o rosto é fenômeno, é expressão, é *acontecimento*, não é algo a ser objetificado, descrito por aparência. É a janela ao infinito da alteridade que é o Outro, o termo *visage* "é uma epifania ou revelação, em vez de um objeto de percepção ou conhecimento."⁷²

Ao olhar para o rosto como um objeto de conhecimento, identificável e objetificável, descritível, perde-se a essência do que ele representa - o infinito. O rosto é uma manifestação de alteridade que não se deixa reduzir a uma imagem ou a uma descrição, se apresentando como epifania e se recusando a ser conteúdo:

"O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado - porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo."⁷³

É através do contato com o *visage*, do contato com a experiência exterior, infinita e incompreensível por excelência que o Mesmo se desloca do pensamento egoico, no qual tudo

⁷⁰ DAVIS, Colin. *Lévinas: an introduction*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2013, p. 77. Tradução nossa. Original: "to insist on symmetry or reciprocity would be to imply that I was empowered to speak for the Other, that the Other belongs to the same species or genus as myself."

⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 82.

⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 46 Original: "It is an epiphany or revelation rather than an object of perception or knowledge."

⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 188.

pode ser, de certa forma, totalizado, transmutado em si e compreendido pela consciência, é o momento no qual "o infinito (do Outro) surpreende e questiona o finito da consciência (do Mesmo) em seu dinamismo de assimilar a transcendência na imanência em (seu) mundo."⁷⁴ O contato *face-a-face* é o momento no qual o Mesmo compreende o quanto ele *não* compreende.

A conexão com o Outro, após a interpelação do rosto, para Lévinas, se estabelece a partir do *discurso* e, novamente, o uso do termo não é usual aqui. Discurso aqui também não pode ser compreendido apenas como palavras faladas, mas também como experiência, como produção de sentido, que acontece essencialmente através do rosto e da expressão, porque o discurso que facilita a relação *face-a-face* com o Outro é autêntico e honesto e direciona à justiça, sendo "discurso, seu sentido último como responder à alteridade, compor-se como busca e resposta, do interrogado antes que interrogador, do que põe a justiça antes que a liberdade."⁷⁵

A aparição do outro desafia o senso de liberdade e mundo auto construído, levando à responsabilidade e à percepção de que o mundo do Eu não é absoluto. Na relação face a face, o Outro, como ideia de infinito, uma alteridade incompreensível, põe em xeque o Eu. A convocação moral é esse chamado do Outro para que o Eu "preste contas", para que responda. Em última instância, é a ética. É quando o Eu se revela e percebe os limites de sua liberdade e esta "inibe-se então, não porque chocada por uma resistência, mas como arbitrária, culpada e tímida que é; mas na culpabilidade eleva-se à responsabilidade."⁷⁶

Estabelecer a liberdade como soberana à justiça é estabelecer a soberania do Eu sobre o Outro. Entretanto, o Outro não limita, não conflita, nem destrói a liberdade do Eu, pelo contrário, investe-a, justifica-a. O Eu tem vergonha diante do Outro, porque percebe que a liberdade justificada em si mesma é arbitrária, e, em alguma medida, inexistente para a exterioridade, ou seja, a liberdade fundamentada em uma subjetividade independente, orientada a partir de um núcleo fechado em si mesmo, absoluta, se mostra como um poder aniquilador do Outro e não como liberdade. O fundamento da liberdade está precisamente no momento da consciência diante do Outro, na submissão em forma de moralidade, no momento em que o Outro questiona o Eu e o convida à justiça.

"Essa crítica de si pode compreender-se, quer como uma descoberta da sua fraqueza, quer como uma descoberta da sua indignidade: isto é, quer como um conhecimento do

⁷⁴ PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger e Levinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999. p. 349.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 350.

⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 198.

fracasso, quer como uma consciência da culpabilidade. No último caso, justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa.

[...]

É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade. Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício."⁷⁷

O encontro face-a-face, ao trazer a consciência de que a liberdade do Eu pode ser mortífera e aniquiladora do Outro, traz a consciência moral e, junto disso, o chamado ético. O acolhimento de Outrem está na percepção de este que Outro, mesmo recusando-se à posse e aos meus poderes, pede acolhimento, "não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder."⁷⁸

O Outro desafia a estrutura econômica, possessiva e auto-centrada do Eu, marcada pelo desejo de acumular, possuir e totalizar o mundo ao seu redor e interrompe a dinâmica de posse e domínio. O Outro, que aparece para existir no mesmo mundo, desafia a soberania do Eu, não através de uma força oposta, mas pela simples presença que exige reconhecimento e resposta, fazendo com que o Eu questione a legitimidade de suas posses e seu domínio.

"Há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro*: a resistência do que não tem resistência - a resistência ética.

[...]

O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria."⁷⁹

Assim, a "resistência" do Outro não é propriamente uma resistência, mas um chamado à que se responda por aquele que necessita. O Outro se apresenta para o Eu em sua nudez, em sua miséria e desafia as posses, pois apresenta algo incompreensível, infinito e também necessita viver "no mesmo mundo". Quando o Outro se apresenta para o Eu, se apresenta como dependente, mas não como dependente em geral; ao contrário, confronta o Eu em particular, como totalmente dependente desse Eu.⁸⁰

"O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez - da sua fome - sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na

⁷⁷ *Ibidem*, p. 73.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 192.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 194.

⁸⁰ MORGAN, Michael L. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. Cambridge University Press, 2011. p. 81.

expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade."⁸¹

A resposta ao chamado do Outro é singular e irreduzível, refletindo uma responsabilidade ética indelegável e própria da subjetividade do Eu, "eu como para-outrem, de forma que a sua singularidade agora efetive-se pela resposta, "Eis-me aqui.""⁸².

Responder ao chamado e acolher o Outro é recebê-lo em sua casa, é recebê-lo no mundo por excelência, pois no mundo o Eu se sente em casa, é o lugar no qual tudo pode ser trazido para o entendimento e totalizado. Quando o Outro aparece, clamando por esse espaço, a hospitalidade e a resposta nada mais são do que "uma abertura para que se receba o outro nesse território que pensamos ser nosso, mas que também é dele."⁸³

Por mais que estejamos falando em termos de território, propriedade, "esse habitar refere-se a um morar em terra de ninguém, de receber o outro gentilmente nessa terra que não é nossa, oferecer-lhe mesmo o que não possuímos"⁸⁴, é o acolhimento e a responsabilização do infinito que, "por mais que não o queiramos, estampa em seu rosto sua radical diferença, exibindo tanto o que desprezamos quanto o que invejamos, sempre, como a dizer: "olhe só, não sou você!""⁸⁵.

O esforço da ética levinasiana é justamente receber o Outro como Outro, como infinito e assimétrico, sem cair nas pegadinhas do homem caridoso, pois "nada há de mais arrogante e prepotente do que a *charitas*, que beira o desrespeito à alteridade, reforçando constantemente a superioridade do eu."⁸⁶ Como aquele que diz - *eu sei do que você precisa*. O Eu *nunca* saberá do Outro, pois o Outro é infinito e foge à tematização, não é conteúdo, o acolhimento "determina o *receber*, a *receptividade do receber* como relação ética."⁸⁷

Embora Lévinas tenha sido o filósofo que mais radicalmente discutiu a alteridade, ele não reconheceu plenamente a extensão dessa alteridade aos mortos. Este trabalho busca, portanto, avançar a partir da ética levinasiana na tentativa de ampliar a discussão sobre a alteridade, aplicando os princípios de Lévinas ao campo da ética pós-morte, sugerindo que, mesmo no silêncio do morto, há uma alteridade que merece ser respeitada. Esse trabalho parte de Lévinas, mas não termina nele, propondo que sua filosofia pode ser expandida para incluir

⁸¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 195.

⁸² PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger e Levinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999, p. 351.

⁸³ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 54.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 55.

novas categorias de alteridade. Autores contemporâneos, como Donna Haraway, já fizeram algo semelhante em relação à alteridade dos animais, demonstrando como é possível ampliar o escopo daqueles grupos diante dos quais somos eticamente responsáveis.⁸⁸

⁸⁸ HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

3 O MORTO COMO PARTÍCIPE DA RELAÇÃO ÉTICA

Para Lévinas, a morte não pode ser vista como o aniquilamento ou a nadificação. Sim, ele admite que o rosto é "coberto" pela morte - "rosto que se torna máscara"⁸⁹, que a expressão do rosto tem uma temporalidade que se esgota com a morte. Entretanto, entende também que a morte não traz a nadificação do sujeito, ou um não-ser, não-existir, pois:

"a morte deixa rastros, permitindo-nos, detetives e psicanalistas, seguir os passos do assassino. Sabemos que a morte não leva ao nada, que no assassinio não há aniquilação do outro (como pressupõe o assassino), pois a eleidade da vida não permite a nadificação: filhos, rastros, restos mortais sempre indicam a inadificabilidade do outro, já que, repetimos, o outro sempre existiu e sempre vai existir."⁹⁰

Ao seguirmos os passos de Lévinas e partirmos de uma premissa fundamental de que a nossa existência ética é fundamentada pela relação com o outro (e não em si mesmo, não numa norma, não na transcendência do ser/de si), há uma fonte de significado que a morte não pode alcançar, pois a morte não aniquila. Quando a relação ética subsiste, o vivente é "quase como que uma ilha de salvação em meio do evento da morte à qual nos prendemos para manter, por fim, o eu."⁹¹

Como vimos, na tradição filosófica ocidental, especialmente em Heidegger, há uma forte ênfase na egologia, ou seja, no estudo do ser como ponto central da investigação filosófica. Nesse contexto, a ontologia precede a ética, trazendo uma estrutura fundamental ontológica que "torna-se impossível pensar a existência humana como um todo, donde se conclui que a possibilidade de totalidade se encontra fora do Dasein, em algo que o transcende, o supera ou, talvez, o aniquile."⁹²

Heidegger, então, ao trazer o Dasein como um ser-para-morte, argumenta que a morte é a "possibilidade de impossibilidade" - a certeza de que, em algum momento, nosso ser deixará de ser, mas que também é o momento da completude do Dasein, pois para ele "falta sua finalidade mesma, seu encerramento como ser, a completude, sua tarefa de ser-no-mundo - que nada mais é do que ser-para-a-morte"⁹³.

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021. p. 37

⁹⁰ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 114.

⁹¹ HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 267

⁹² HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 78.

⁹³ *Ibidem*, p. 79.

Assim, a morte do outro, para Heidegger, nada mais é do que um fato empírico com o qual entra-se em contato e assombra-se com o espelho da própria finitude: egoisticamente apropria-se desse momento empírico para uma reflexão sobre a *própria* morte, sobre a *sua* morte e, novamente, "não se enxergaria o comando ético que se subsidia na morte do outro. Mais uma vez, a ontologia sufocaria a ética em nome de "algo maior", "algo superior", "fundamental", que seria o Ser."⁹⁴

Para Lévinas, por outro lado, a morte do outro é a morte primeira, é o momento que me inauguro como sujeito ético. Enquanto que, para Heidegger, o traço essencial da morte é a completude do Dasein, e ao mesmo tempo, "o aniquilamento da relação da existência humana com o mundo ambiente"⁹⁵, o momento no qual qualquer relação é findada, ou seja, "o modo como Heidegger vai para a morte é inteiramente comandado pela preocupação ontológica. O sentido da morte do homem é comandado por esta preocupação do ser no seu *epos*"⁹⁶. Para Lévinas, o traço essencial da morte é a referencialidade, a morte é o próprio acontecimento ético, é relação: "O amor pelo outro é a emoção da morte do outro. É o meu acolhimento de outrem, e não a angústia da morte que me espera, que é a referência à morte. Encontramos a morte no rosto de outrem."⁹⁷

Assim, a morte do outro não é somente um fato empírico, mas, antes de tudo, uma experiência: me afeta enquanto identidade, sinto aquela morte, sinto aquela perda, a perda do Outro. Não é somente uma visão da *minha* finitude e uma angústia gerada pela visão do *meu* futuro de ser-para-a-morte, mas algo que afeta a minha identidade enquanto responsabilidade. Aqui, a ética como filosofia primeira se coloca: "ainda que emudecidos e com lágrimas nos olhos, somos chamados a comparecer, a falar e assinar por todos aqueles que já não estão entre nós"⁹⁸:

"A morte de outrem, que morre, afeta-me na minha própria identidade de eu [moi] responsável - identidade não substancial, não simples coerência dos diversos atos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade. Tal é a minha afeição pela morte de outrem, a minha relação com a sua morte. Ela é, na minha relação, a minha deferência por alguém que não responde mais, já uma culpabilidade - uma culpabilidade de sobrevivente."⁹⁹

⁹⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021. p. 61.

⁹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021. p. 130.

⁹⁸ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 111.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021. p. 41.

Lévinas vai inaugurar o sujeito ético e o que Derrida, em *Adieu à Emmanuel Lévinas*¹⁰⁰, chama de ser-para-o-para-além-da-morte, ou o que Rafael Haddock Lobo chama de para-além do ser e da morte: "momento em que se evidencia a falta do outro e que, por conseguinte, inaugura o eu como sujeito ético, o que se evidencia na filosofia levinasiana sob o nome de a-Deus."¹⁰¹

A despedida, o adeus, inaugura o sujeito ético, pois não há "a quem responsabilizar, a não ser nós mesmos, já que o outro não está mais lá, nesse momento"¹⁰², a morte demonstra com clareza como a responsabilidade do Eu é infinita, é uma responsabilidade sem resposta, uma responsabilidade para com aquele que é incompreensível, que é inalcançável, que já se foi:

"Em Lévinas, infinita é a distância que separa eu e outro, e o movimento ético funda-se na eterna ingratidão que o outro apresenta para conosco: aquilo que damos, que devemos dar de coração, em momento algum retornará a nós. Esse é o sentido da ética; sentido que não é uma finalidade, visto que não há fim e que a relação com o outro se dá no eterno, no eterno adeus."¹⁰³

O adeus marca a expressão máxima da responsabilidade, uma responsabilidade que continua mesmo quando o Outro não está mais presente - um compromisso ético que não se encerra com a morte, mas é sublinhado por ela.

Dessa forma, a responsabilidade pelo Outro está para além da morte, estendendo uma responsabilidade ética para com os registros de alteridade deixados pelo Outro, já que "o rastro é a própria alteridade [...] é somente no rastro que podemos nos encontrar com o rosto do outro, só aí que ele pode nos visitar."¹⁰⁴

A culpabilidade do sobrevivente reside, então, precisamente no "fato de permanecermos vivos [...] como se devêssemos a uma responsabilidade a nós confiada. [...] Essa é nossa relação à morte, na deferência perante alguém que não responde mais."¹⁰⁵ É o chamado para que se faça justiça aos rastros de alteridade deixados por aquele que se foi: para que se mantenha essa sobrevida, a qual só encontra possibilidade nas mãos do sobrevivente.

Dessa forma, a primazia da ética sobre a ontologia traz uma outra abordagem em relação à reflexão da existência, baseada não mais na primazia do eu, que, fechado em si

¹⁰⁰ DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva. 2004.

¹⁰¹ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.74.

¹⁰² *Ibidem*, p. 110.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 110

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 111

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 114-115

mesmo, em sua consciência, está sujeito a aniquilação do eu, o único a existir. Quando a ética e a relação com o Outro são premissas, fundamentando a existência e a subjetividade na relação com o Outro, há algo que a morte não pode apagar, não pode aniquilar por completo: essa própria relação. Não se trata de um *eu* sozinho. Este já tocou a exterioridade.

Assim, Byung Chul Han, em *Morte e Alteridade*¹⁰⁶, vai tecer uma análise do que ele chama de um certo "heroísmo" de Lévinas, no qual o amor (a relação com o Outro) será o meio de salvação entre Eu e a morte, pois "a morte e o eu se relacionam antagonicamente um com o outro"¹⁰⁷, é o momento no qual eu "não posso mais poder"¹⁰⁸. E, diante dessa passividade radical, Lévinas resta com a pergunta: "se, em vista da morte, não se pode mais poder, como se pode, então, permanecer ainda si-mesmo em vista do evento que ela anuncia?"¹⁰⁹ E é aí que entra o heroísmo do amor que, forte como a morte, vence a batalha: é precisamente através da ética, através da relação, que posso permanecer um eu no mundo dos vivos.

A responsabilidade em "fazer justiça" e respeitar os rastros dos mortos é, também, o que permite essa relação. Quando Lévinas fala sobre ética como filosofia primeira é, antes de tudo, entender que não existe *relação* com o Outro que não seja ética. Quando não se respeita a outridade, o infinito e a alteridade do Outro, como mencionado no capítulo anterior, não há relação com o Outro. Há dominação, imposição, totalização - relaciona-se consigo mesmo. Quando falamos dos mortos, naturalmente que esse Outro não está mais presente, como fenômeno material, mas seus rastros de alteridade e memória, ao serem respeitados na completude de subjetividade, são o que permitem a sobrevida em forma de relação com os sobreviventes.

Nada disso se confunde com *ser* no lugar daquele que se foi, isto é, impor modos distintos de sobrevida, alterar testamentos e vontades, pois "assim é melhor" e entrar numa lógica de dominação identitária. Responder por aquele que não mais responde é uma convocação de responsabilidade, é fazer justiça aos rastros de memória e registros de alteridade que se mantêm em infinita relação com os sobreviventes daquela morte.

Esse findar da vida biológica e o continuamento da vida social, através da sobrevida relacional, ética, também foi analisada por outros pesquisadores, a fim de analisar os rastros de identidade que impactam os sobreviventes, infinitamente responsáveis, pois infinitamente em relação com aqueles que se foram.

¹⁰⁶ HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 211.

¹⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Time and the Other*. [S. l.]: Duquesne University Press, 1987. p.74.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 78.

Avril Maddrell vai trazer o conceito de "presença ausente" (absence-presence), uma tensão experienciada pelos sobreviventes quando ocorre a morte de uma pessoa próxima. Essa tensão da presença ausente do falecido é sublinhada pela ausência física da pessoa, mas que traz em conjunto o sentimento de que a pessoa continua, em alguma medida, presente.¹¹⁰

Em consonância com Lévinas, o sentimento da presença ausente não traz nenhuma dimensão espiritual ou de cunho fantasmagórico - reconhece a finitude biológica, mas também reconhece uma continuidade de relação, uma presença social. Dessa forma, não é uma presença *por si só*, ela é evocada, "feita" presente por aqueles que sobrevivem, por aqueles que mantém a conexão e a relação viva.¹¹¹

O conceito da presença ausente pode ser interpretado como uma manifestação da contínua responsabilidade ética que o sobrevivente sente em relação ao falecido, ao revelar que, mesmo na ausência física do Outro, mesmo no adeus, há uma ligação que persiste, uma reafirmação da conexão que transcende a morte, mantendo a sobrevida na memória e na consciência dos sobreviventes.

Ainda, a responsabilidade ética é confirmada pela experiência da presença ausente, pois, mesmo após a morte, o falecido continua a interpelar o sobrevivente, mostrando que a morte não rompe a relação ética. O sobrevivente é lembrado de sua responsabilidade infinita, pois a presença do falecido, ainda que na ausência, continua a exigir um reconhecimento e uma resposta.

Maddrell, por ser uma pesquisadora que se debruça sobre estudos geográficos e paisagísticos, lecionando na Universidade de Reading, no Departamento de Geografia e Ciências Ambientais, traz a significação por trás dos memoriais em evocar essa presença ausente. Os memoriais e os objetos que ali são colocados materializam a identidade do falecido (fotografias, frases, logos esportivos, etc) e são formas de cuidado e de comunicação com aquele que partiu, fortalecendo e mantendo uma continuidade de laços. São manifestações, muitas vezes públicas, de viver com-sem o falecido.¹¹²

Assim, os memoriais atuam como espaços tangíveis nos quais essa presença ausente pode ser reconhecida e honrada, espaços nos quais essa materialização sublinha a continuidade da relação entre os sobreviventes e os mortos. Além disso, servem como locais de encontro entre a memória individual e coletiva, reforçando a presença, a memória e o legado do falecido dentro da comunidade.

¹¹⁰ MADDRELL, Avril. Living with the deceased: Absence, presence and absence-presence. *Cultural Geographies*, v. 20, n. 4, p. 501-522, 2013. p. 505.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 508.

¹¹² *Ibidem*, p. 509.

Annika Jonsson, pesquisadora focada na relação entre mortos e vivos da Universidade de Karlstads, no Departamento de Estudos Sociais e Psicológicos, também se debruça sobre o conceito de presença ausente e, em seu artigo "Materializing Loss and Facing the Absence-Presence of the Dead"¹¹³ traz uma pesquisa sobre como cinco indivíduos se debruçaram sobre o sentimento da presença ausente de um ente querido que faleceu.

Entre os indivíduos da pesquisa, sentimentos diferentes foram apresentados, mas o ponto em comum entre eles são ansiedade, desorientação e culpa. Novamente, em consonância com Lévinas, a pesquisa de Annika Jonsson nos remete ao que o autor supracitado chama de culpa do sobrevivente.¹¹⁴

Jonsson mostra que objetos e lugares são "animados" pela pessoa enquanto ela estava viva e, após a morte, adquirem um novo significado. Esse novo significado, muitas vezes, é o fato de escancarar a presença ausente da pessoa, pois a subjetividade está embutida nessas materializações. Jonsson também se questiona o porquê de seus entrevistados, em sua maioria, terem sentimentos negativos e conclui que, de alguma maneira, nesses casos, o familiar e o estranho colidiram e criaram uma presença ausente impossível de compreender e de organizar (objetos, lugares), mesmo que minimamente.¹¹⁵

Esses elementos, carregados de significado, tornam-se lembranças tangíveis da pessoa que se foi e sua presença é sentida de maneira intensa pelos sobreviventes. O sentimento de culpa e ansiedade que emerge desses momentos reflete a intensa responsabilidade em lidar com a continuidade da relação com o falecido, agora marcada pela ausência.

Retornando à perspectiva de Lévinas, o aspecto relacional, no qual os mortos continuam a "habitar" espaços, objetos, memórias, torna-se evidente, e a culpa do sobrevivente evidencia a necessidade de uma ética que os inclua. A responsabilidade infinita do sobrevivente em relação ao morto é clara e se manifesta também no processo de luto. O sentimento de que algo permanece não resolvido ou fora de ordem é uma expressão dessa responsabilidade, pois esses elementos, materiais ou não, carregam em si a ânsia do falecido e clamam por resposta.

Ademais, o autor Tony Walter, professor no centro "Death and Society" na Universidade de Bath, ao trazer uma perspectiva histórica e remetendo ao autor das importantes obras *História na Morte no Ocidente*, *O Homem Diante da Morte* e *The Hour of Death*, Philippe Ariés, diz que há uma reviravolta secular no humanismo renascentista, em

¹¹³ JONSSON, Annika. Materializing Loss and Facing the Absence-Presence of the Dead. *Death Matters: Cultural Sociology of Mortal Life*, p. 25-44, 2019.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

oposição à Idade Média, na qual a preocupação com a *minha* morte (o que vai acontecer comigo quando eu morrer? - céu, inferno), já não é tão latente quanto a preocupação com a *sua* morte (o que vai acontecer comigo quando você morrer?)¹¹⁶.

Naturalmente, ainda há uma preocupação individualista, mas Walter continua dizendo que, hoje, quando conversa com seus alunos em sala, o maior medo não é da própria morte, mas sim, da morte daqueles que amam.¹¹⁷ Em resumo, a morte do outro é a morte primeira.

Ainda, ressalta a continuação dos laços afetivos com aqueles que se foram e a capacidade de cuidado mútuo dos vivos para com os mortos, e dos mortos para com os vivos. Os mortos são vistos como tendo uma espécie de agência, como se guiassem os vivos em seus pensamentos e ações. Da mesma maneira, os vivos mantêm o cuidado na memória e nos memoriais e sepulturas.¹¹⁸

Ao cuidar das memórias e dos locais de repouso dos falecidos, os vivos demonstram um compromisso contínuo com aqueles que partiram, reafirmando a importância dessa relação. Além disso, a agência que é atribuída aos mortos, que continuam a influenciar os vivos através da memória e do legado, não se trata apenas de uma lembrança passiva, mas de uma participação ativa dos rastros de alteridade que continuam a interpelar os sobreviventes.

Em relação à essa agência atribuída aos mortos, trouxemos aqui dois relatos de músicos e poetas que tiveram perdas sucessivas de pessoas próximas para exemplificar um pouco da relação - Nick Cave e Patti Smith:

Sinto a presença do meu filho ao meu redor, mesmo que ele não esteja aqui. Ouço ele falar comigo, me orientar, me guiar, embora ele possa não estar aqui. Ele visita Susie regularmente em seus sonhos, fala com ela, a conforta, mas pode não estar aqui. O luto profundo deixa rastros de fantasmas brilhantes em seu caminho. Esses espíritos são, essencialmente, ideias. São nossas imaginações atordoadas despertando após a calamidade. Como ideias, esses espíritos falam de possibilidades. Siga suas ideias, porque do outro lado da ideia está a mudança, o crescimento e a redenção. Crie seus espíritos. Chame por eles. Traga-os à vida com sua vontade. Fale com eles. São essas mãos impossíveis e fantasmagóricas que nos trazem de volta ao mundo do qual fomos arrancados; melhores agora e inimaginavelmente mudados. Com amor, Nick.¹¹⁹

¹¹⁶ WALTER, Tony. How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1. In: Postmortal society. Routledge, 2017. p. 19-39. Ver mais: ARIÈS, Philippe. *The hour of our death*. Vintage, 2013.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ CAVE, Nick. *Communication, dreams, and feeling*. The Red Hand Files, 2018. Disponível em: <https://www.theredhandfiles.com/communication-dream-feeling/>. Acesso em: 17 ago. 2024. Tradução nossa. Original: I feel the presence of my son, all around, but he may not be there. I hear him talk to me, parent me, guide me, though he may not be there. He visits Susie in her sleep regularly, speaks to her, comforts her, but he may not be there. Dread grief trails bright phantoms in its wake. These spirits are ideas, essentially. They are our stunned imaginations reawakening after the calamity. Like ideas, these spirits speak of possibility. Follow your ideas, because on the other side of the idea is change and growth and redemption. Create your spirits. Call to

No relato de Nick Cave, é clara a presença da relação que mantém com seu filho através das "ideias" que, por mais que ele fale sobre a presença fantasmagórica, é através do sobrevivente que esse "fantasma", em forma de ideia, aparece. É da relação e da possibilidade de se deixar afetar, de se deixar mudar pelas conversações com os rastros de alteridade deixados por aquele que se foi.

"Perdi muitas pessoas ao longo da minha vida e, tendo passado por isso tantas vezes – amigos, entes queridos, meu irmão, meu marido, meus pais – sei que todos nós teremos esse momento. Faz parte do pacote humano, faz parte do privilégio de ser humano termos o nosso momento de dizer adeus. Não é nada pessoal, é apenas algo pelo qual todos temos que passar. Aprendi que todas essas pessoas que perdemos, e é isso que quero dizer com experiência, permanecem dentro de nós. Elas se tornam parte do nosso DNA, parte do nosso sangue. Às vezes, ainda sou repreendida por minha mãe, aos 70 anos. Minha mãe se foi desde 2001, e ela ainda me repreende ou me ajuda, me aconselha. Ainda converso com Robert Mapplethorpe sobre arte, sobre o futuro, com meu marido sobre nossos filhos, e os sinto dentro de mim. Às vezes, estou caminhando e de repente sinto uma sensação calorosa de meu pai comigo ou de meu irmão. Se mantivermos nossos corações abertos, eles virão. O cineasta italiano Pasolini disse que não é que os mortos não falam, é que esquecemos como ouvir."¹²⁰

No relato de Patti Smith, na mesma esteira, ela cita como os mortos permanecem em nós, e, dessa forma, através da permanência dessa relação, dessa permanência no mundo dos sobreviventes, é possível se comunicar com eles, é possível ser repreendida pela mãe e trocar sobre arte com Robert Mapplethorpe.

Assim, como dito anteriormente, a autenticidade dessas relações ocupa um horizonte ético, pois se manifestam no respeito aos rastros de alteridade dos mortos, que perpetuam a presença em traços, memórias, influências e ressignificação de espaços físicos e objetos

them. Will them alive. Speak to them. It is their impossible and ghostly hands that draw us back to the world from which we were jettisoned; better now and unimaginably changed.

With love, Nick

¹²⁰ SMITH, Patti. *Patti Smith on how she copes with death*. Facebook, 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=10155225886734516>. Acesso em: 17 ago. 2024. Tradução nossa. Original: "I've lost many people in my life, and because I've been through it so many times—friends, loved ones, my brother, my husband, my parents—I know that we all will face this moment. It's part of being human, part of the privilege of being human, to have our moment to say goodbye. It's nothing personal; it's just something we all have to go through. I've learned that all the people we lose, and this is what I mean by experience, become part of us. They become part of our DNA, part of our blood. Sometimes, I still feel scolded by my mother, even though she's been gone since 2001. She's still scolding me, still helping me, still counseling me. I still talk with Robert about art, about the future; I talk with my husband about our children. I feel them within me. Sometimes, I'll be walking along and suddenly have a warm feeling of my father or my brother with me. If we stay open, they will come. The Italian filmmaker Pasolini said, 'It isn't that the dead don't speak; it's just that we forget how to listen.'"

materiais. A relação com os mortos, portanto, deve ser mediada pelo reconhecimento de sua alteridade e da responsabilidade infinita que carregamos em relação a eles.

Atitudes no sentido de reduzir os mortos a uma mera instrumentalização dos sobreviventes, como se não fossem mais partícipes de uma relação ética, apenas objetos, é uma forma de dominação dessas subjetividades e trazem uma abordagem de aniquilamento em relação à morte. Essa abordagem não extingue somente a vida biológica, mas também a continuidade no mundo dos vivos e qualquer possibilidade de relação ética. Reconhecer a singularidade e a subjetividade do morto é permitir que sua memória e legado permaneçam existindo, sem serem instrumentalizados ou dominados pelas necessidades ou desejos dos vivos.

Quando Patti Smith, citando Pasolini, diz que não é que os mortos não falam, é que esquecemos como ouvir, podemos entender, a partir de Lévinas, uma urgência por essa abertura ao Outro. Para Lévinas, o encontro ético com o Outro é marcado por uma intensa receptividade ao infinito que o Outro é e, mesmo na morte, o Outro permanece como um rastro de alteridade que, muitas vezes, esquecemos de receber. É uma falha em responder ao chamado ético que eles continuam a nos dirigir. Essa "surdez" traz uma perda da dimensão ética que a morte inaugura, exigindo que se reconheça o Outro, que se responsabilize pelo Outro, mesmo no adeus, mesmo quando nada pode ser exigido em troca.

4 VIOLAÇÃO DA ALTERIDADE PÓS MORTE: UMA ABORDAGEM LEVINASIANA

Catherine Exley, professora da Universidade de Newcastle e pesquisadora no campo de saúde e cuidados paliativos vai escrever um artigo sobre como a vontade de pacientes terminais de planejar funerais, testamentos e recriar memórias é uma maneira desses indivíduos de negociarem suas identidades pós morte, se colocando como co-autores de suas histórias.¹²¹

Em sua pesquisa, Exley propõe que esses indivíduos são capazes de se imaginar para além de sua vida biológica, impactando a vida dos sobreviventes. Ademais, acredita que o que fica após a morte não é algo que os sobreviventes devem se apropriar, mas os indivíduos sempre (e, muitas vezes, de forma consciente) deixam fragmentos de suas identidades, - ou, o que chamamos até agora na pesquisa de "rastros de alteridade" - deixam pistas, na esperança de que uma "vida social" fique ativa.¹²²

Este ato de prefigurar a própria ausência é uma forma de engajar-se eticamente com os outros, buscando não somente o futuro da própria identidade, mas a maneira como essa identidade continuará a influenciar e moldar as vidas daqueles que permanecem.

Ainda, como explorado no capítulo anterior, Lévinas ensina que os mortos ocupam uma posição de extrema passividade, pois não são mais responsivos, nem responsáveis. Assim, os sobreviventes devem assumir inteira responsabilidade, assinar em seu nome, por assim dizer. Dessa maneira, juntar os fragmentos, os rastros, para que se faça justiça a essa alteridade, permitindo a co-autoria desses indivíduos na construção de suas identidades pós morte, é o caminho para que essa "assinatura" não seja uma apropriação, deturpação ou instrumentalização de uma identidade, mas uma resposta a um chamado ético.

A fim de demonstrar a importância de uma abordagem ética que inclua os mortos nessa relação, no qual sejam admitidos sendo dotados de uma sobrevida social, iremos analisar alguns casos, nos quais, a partir da ótica levinasiana, os mortos tiveram sua alteridade negada e acabaram como objetos de instrumentalização por parte dos sobreviventes.

¹²¹ EXLEY, Catherine. Testaments and memories: Negotiating after-death identities. *Mortality*, v. 4, n. 3, p. 249-267, 1999.

¹²² *Ibidem.*

4.1 CASO ALANA AZEVEDO E A IDENTIDADE NO PÓS MORTE

No dia 11 de outubro de 2021, Alana Azevedo, uma mulher transgênero residente em Aracaju, Sergipe, foi enterrada como um homem por sua família. Alana era conhecida por sua identidade de gênero feminina, mas durante seu velório e enterro, foi vestida com uma camisa, gravata e cavanhaque, negando assim sua verdadeira identidade e a forma como viveu sua vida. Esse ato gerou indignação, especialmente dentro da comunidade LGBTQIA+, com a vereadora Linda Brasil denunciando o ocorrido como um ato de transfobia.

Alana, que morava sozinha em condições precárias, havia sido expulsa de casa ainda jovem por seu pai, uma figura rigorosa e religiosa. Nos últimos momentos de sua vida, Alana enfrentava problemas de saúde, agravados pela depressão e pelo HIV, que eventualmente a levaram à morte. Quando Alana veio a falecer, sua família evangélica decidiu não respeitar sua identidade de gênero, optando por uma apresentação masculina no velório e enterro, além de utilizarem seu nome de batismo, não seu nome social.

O ato foi amplamente criticado, com a diretora da organização Transunides, Jéssica Taylor, destacando que o ato da família de Alana foi um desrespeito com quem ela era. A vereadora Linda Brasil apresentou um projeto de lei em Aracaju que visa garantir o respeito à identidade de gênero durante cerimônias fúnebres, buscando prevenir que casos como o de Alana se repitam.¹²³

Em 2024, a deputada Duda Salabert também apresentou um projeto de lei, em consonância com o da vereadora, que dispõe sobre a dignidade póstuma de travestis e demais pessoas trans. Em sua justificativa, apresenta o caso de Alana Azevedo como um dos principais motores para o projeto e cita que, mesmo que a família escolha respeitar o nome social das pessoas transgênero no momento do óbito, encontram dificuldades burocráticas em cemitério, crematórios e com a certidão de óbito. Entretanto, cita que a família tende a ser a principal violadora da dignidade póstuma e, com o projeto, não haveria necessidade da anuência da mesma para que o nome social conste na certidão de óbito.¹²⁴

Ao analisar o caso de Alana sob a ótica da ética da alteridade, podemos entender que a decisão da família reflete um processo de totalização que suprime a alteridade de Alana,

¹²³ BUSINARI, Maurício. Velório de mulher trans com gravata e cavanhaque gera revolta em Sergipe. *UOL*, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/10/14/mulher-trans-e-enterrada-de-terno-e-cavanhaque-pela-familia-em-aracaju.htm>. Acesso em: 20 ago. 2024.

¹²⁴ BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei No 56/24*. Dispõe sobre a dignidade póstuma de travestis e demais pessoas trans, altera a Lei no 13.105, de 16 de março de 2015 (Código de Processo Civil), altera a Lei no 6.075, de 31 de dezembro de 1973, altera o Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e dá outras providências. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2416945>. Acesso em: 20 ago. 2024.

reduzindo-a ao Mesmo – ao que é compreendido e aceitável dentro dos padrões de sua família.

Como vimos no capítulo 1, Lévinas argumenta que a ética surge da relação com o Outro, que deve ser respeitado em sua alteridade, em sua diferença radical. Além disso, ensina que a redução do Outro ao Mesmo é feita a partir da compreensão (o compreender, o prender com) a partir dos parâmetros já conhecidos e estabelecidos e constitui uma forma de violência, pois anula a alteridade do Outro e o submete à lógica do Mesmo.

No caso de Alana, sua identidade foi totalizada e reduzida ao que a família considerava como "verdadeiro" ou "aceitável". A decisão de enterrá-la como homem é uma clara manifestação desse processo, em que sua identidade de mulher transgênero foi negada e substituída pela identidade masculina que sua família reconhecia como legítima.

A inauguração do sujeito ético, aberto ao Outro e responsável por este, é sufocada por uma apropriação da identidade, através de uma certeza do que é certo e errado. Essa apropriação, em alguma medida, se aproveita da passividade e da não-resposta para eliminar o que é diferente e incompreensível, moldando e reescrevendo a identidade desses indivíduos a partir de uma perspectiva unilateral, ignorando os registros autênticos de alteridade que foram deixados ao longo da vida.

Assim, Alana morreu duas vezes: quando seu coração parou de bater e quando sua família recriou outra pessoa em seu lugar. Sua identidade foi transformada em um reflexo dos desejos dos vivos, eliminando os traços de singularidade que compunham sua existência. A morte tornou-se um ato de aniquilamento e a recusa à responsabilidade pode ser vista, a partir da ótica levinasiana, como a raiz da violência ética.

Entretanto, apesar da tentativa dos familiares de totalizar Alana moldando-na em uma identidade que não era a dela, essa ação não foi capaz de erradicar sua alteridade. De acordo com Lévinas, o Outro sempre escapa à totalização; ele resiste à completa assimilação ao Mesmo. No caso de Alana, essa resistência se manifestou através da mobilização da comunidade trans e de seus aliados, que se recusaram a aceitar o apagamento de sua identidade feminina. A totalização falhou, então, porque a identidade de Alana não pôde ser verdadeiramente apagada ou substituída – ela continuou a viver na memória e nas ações daqueles que a conheceram e amaram por quem ela realmente era.

A alteridade de Alana, embora violentada pela imposição de uma identidade masculina em seu funeral, encontrou espaço para persistir nas ações daqueles que se opuseram a essa violação. Ou seja, sua vida social persistiu através de outros sobreviventes que a conheciam. O sujeito ético, aqui, foi inaugurado e essas pessoas se responsabilizaram

infinitamente por essa morte, se sentindo interpeladas por Alana a falar em seu nome, a fazer justiça aos rastros de alteridade deixados por ela.

Assim, a mobilização em torno da violência sofrida por Alana mostra que, mesmo na ausência física, o morto não é um objeto a ser instrumentalizado, mas um partícipe relacional que exige uma resposta ética. A vida social de Alana continuou a reverberar, interpelando os sobreviventes e afirmando a infinita responsabilidade que os vivos têm para com os mortos.

Entretanto, o caso de Alana é um caso público e noticiado, que gerou repercussão e só espelha a possibilidade de infinitos casos similares, nos quais é importante que se repense a relação ética que se tem com os mortos e com os seus registros de alteridade. Cada um desses casos silenciosos, não documentados ou não discutidos, pode representar uma tentativa de totalização em relação aos mortos, excluindo-os da relação ética e perpetuando uma violência ao ignorar os registros de alteridade deixados em vida.

4.2 A PRÁTICA DA DOAÇÃO DE ÓRGÃOS E A AUTODETERMINAÇÃO PÓS MORTE

Até agora, falamos em continuidade da vida social após a morte a partir de uma perspectiva referente à memória, legado, identidade e registros de alteridade deixados pelo indivíduo. No entanto, a doação de órgãos introduz uma dimensão material a essa continuidade. Aqui, a contribuição do indivíduo não se dá apenas pela lembrança ou pelas ações que ele realizou em vida, mas por um impacto direto e material na vida de outros. A doação de órgãos permite que o morto continue a fazer parte da sociedade de forma concreta, mantendo uma espécie de agência e relevância social.

A partir de seus últimos recursos materiais disponíveis - seu corpo e seus órgãos -, o morto mantém uma relação ativa com o mundo dos vivos, reafirmando a importância de seu continuamento. É uma forma de interação social que permite que o doador continue a "fazer diferença" na sociedade de maneira substancial.

Os registros de alteridade preservam a identidade do falecido e permitem uma interação social a partir de uma dimensão simbólica, enquanto a doação de órgãos permite que essa continuidade se manifeste de maneira tangível, criando um impacto social direto. Juntas, elas demonstram que a vida social do indivíduo pode continuar de forma multidimensional, interligando os registros de alteridade e ação concreta em um processo contínuo de impacto com os sobreviventes.

Essa forma de impacto social que os mortos exercem pode ser vista como espécie de *necrocidadania*¹²⁵, pois há um exercício de preocupação social e de ativa participação material dos mortos para a sociedade como um todo, já que a doação de órgãos não é uma prática individualizada. Não se escolhe para *quem* doa-se os órgãos. Enquanto a dimensão simbólica é mais abstrata e muitas vezes limitada ao círculo íntimo de familiares e amigos, essa dimensão material, por outro lado, tem um alcance mais amplo e reflete o impacto desse exercício de necrocidadania.

No Brasil, no entanto, essa dimensão de continuamento é mediada por uma legislação que exige a anuência dos familiares para que a doação de órgãos ocorra, mesmo que o falecido tenha expressado o desejo de ser doador em vida.¹²⁶

Essa máxima legislativa carrega uma problemática envolvendo a autodeterminação dos indivíduos pós morte e o respeito dos familiares em relação às vontades dos indivíduos, pois, a partir da perspectiva de estudiosos no campo da bioética, a legislação pode "ter conferido a um estranho moral do potencial doador [...] o poder para decisão sobre a permissão ou não à doação de órgãos para transplantes"¹²⁷, visto que a vontade do familiar não necessariamente coaduna com a vontade do indivíduo.

É nessa seara que a dimensão simbólica volta para demonstrar sua importância também em se tratando da doação de órgãos. O desejo de doar os órgãos por parte do indivíduo é um dos (muitos) registros de alteridade deixados em vida - registro este, nesse caso, na maioria das vezes, formalizado por escrito. A expressão desse desejo é uma manifestação clara de seus valores e de como querem continuar a participar ativamente da sociedade após a morte - é a co-autoria desses indivíduos em construir suas identidades pós morte.

Quando a legislação exige a anuência dos familiares para que a doação de órgãos possa ser efetivada, ela corre o risco de subverter essa manifestação de alteridade. Essa imposição pode levar à situação em que a vontade do falecido, um registro claro de sua

¹²⁵ O conceito de necrocidadania foi explorado inicialmente na monografia "A Necrocidadania e a Restrição Legal no Post Mortem", LAUERMANN, Isabella. Rio de Janeiro, 2020. Trata-se, portanto, de transferir o conceito de cidadania para uma perspectiva post mortem, demonstrando que a doação de órgãos, a doação do corpo para a ciência e a preocupação ambiental acabam sendo exercícios de necrocidadania e que esta, porém, está sujeita a restrições legais, visto que o desejo do indivíduo para seu post mortem não é absoluto. A necessidade de autorização da família para que haja a efetiva doação dos órgãos, ou a falta de sepultamentos alternativos (alt-death) disponíveis, como a aquamação e a compostagem humana, são as barreiras mais exploradas no decorrer do trabalho.

¹²⁶ BRASIL. Lei n. 9.434, de fevereiro de 1997. Dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 2191-3, 5 fev. 1997.

¹²⁷ FREITAS, Héverton Barbosa *et al.* O cadáver humano: direito de autodeterminação e disposição dos próprios órgãos e tecidos para transplantes post mortem. *Revista Brasileira de Bioética*, v. 15, p. 1-15, 2019. p.13

identidade e de suas escolhas éticas, seja substituída pelos desejos dos sobreviventes, que podem ou não respeitar essa última vontade. Respeitar o desejo de doar não é apenas uma questão de cumprir uma vontade expressa; é uma questão de reconhecer o morto como um sujeito ético cuja influência e identidade continuam a interpelar o vivos, mesmo após a morte.

Apesar de estarmos trazendo a legislação da doação de órgãos, esse trabalho, antes de tudo, se propõe a trazer os mortos para uma relação ética com os sobreviventes próximos dessa morte, mostrando que, a partir de uma sobrevivida, eles estão incluídos em uma relação e, esta relação, portanto, também merece ser abarcada pela ética. Apesar de admitirmos a finitude biológica do sujeito, a vida social subsiste, enquanto existe o Outro sobrevivente e esse Outro possui uma responsabilidade ética com esses registros de alteridade. O que esse trabalho *não* se propõe é oferecer uma resposta política, jurídica, estatal. Essa abordagem introduz uma dimensão de justiça e igualdade que vai além das relações interpessoais e abarca a esfera pública e institucional. Entende-se que, em primeiro lugar, é necessário estabelecer o morto como partícipe autônomo da relação ética para, depois, entrar em uma abordagem jurídica.

A legislação, aqui, é apenas para demonstrar as implicações que decorrem ao regular as ações dos indivíduos particulares, já demonstrando uma necessidade ímpar de se pensar, também institucionalmente, na questão dos mortos. Analisando essa lei, é possível perceber a necessidade de uma base ética sólida que reconheça o morto como partícipe do tecido social e que suas escolhas em vida devem ser respeitadas como parte dessa continuidade.

4.3 CASO ELIS REGINA E O USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL PÓS MORTE

O uso de Inteligência Artificial está entrando em várias áreas do processo da morte, muito se fala sobre os *deathbots*, hologramas no qual os mortos interagem com os vivos, o luto digital e até serviços fúnebres¹²⁸ que oferecem interação com a pessoa já falecida. Os *deathbots* nada mais são do que a criação de avatares, a partir de dados do indivíduo, coletados por um sistema de Inteligência Artificial, que modulam as interações e emoções do falecido, na tentativa de facilitar o processo de luto¹²⁹. Muito se discute no campo da

¹²⁸ CEMITÉRIO da Zona Oeste do Rio utiliza Inteligência Artificial para ajudar famílias a reverem seus entes queridos. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/noticia/2023/11/02/cemiterio-da-zona-oeste-do-rio-utiliza-inteligencia-artificial-para-ajudar-familias-a-reverem-seus-entes-queridos.ghtml>. Acesso em: 21 ago. 2024.

¹²⁹ FABRY, Regina E.; ALFANO, Mark. The affective scaffolding of grief in the digital age: the case of deathbots. *Topoi*, p. 1-13, 2024.

psicologia se, de fato, essa prática é positiva para os vivos ou se apenas prolongam um estágio de negação da morte ao, de fato, recriar a pessoa falecida.¹³⁰

O uso dos *deathbots* ainda é preliminar, diante de suas implicações éticas¹³¹, mas a utilização dos hologramas está sendo mais amplamente utilizada, além dos *deepfakes*, que será o objeto do nosso estudo de caso.

No caso de Marina Smith, que faleceu aos 87 anos e "compareceu" ao próprio funeral como um holograma, graças ao uso avançado de inteligência artificial, a empresa responsabilizada, StoryFile, utilizou 20 câmeras sincronizadas para filmá-la enquanto respondia a 250 perguntas antes de sua morte. Um software de IA processou essas gravações e, durante o funeral, permitiu que o holograma de Marina respondesse às perguntas dos familiares, reproduzindo os cliques apropriados em tempo real. Ao contrário de um vídeo de deep fake, se a IA não encontra uma resposta específica gravada previamente, o holograma solicita ao interlocutor que faça outra pergunta, garantindo que a interação se mantenha autêntica e baseada nas respostas reais de Marina.¹³²

O caso do *deepfake* é diferente do holograma, pois não apenas direciona as respostas já dadas às perguntas feitas em tempo real, ele junta dados para criar vídeos, áudios e imagens falsificados, substituindo o rosto ou a voz de uma pessoa por outra de forma realista. O problema do *deepfake* não se limita ao pós morte, mas é do que iremos tratar aqui.

Recentemente, essa técnica foi usada para recriar Elis Regina, falecida cantora brasileira, em um comercial da empresa Volkswagen ao lado de sua filha, Maria Rita. O vídeo, que mostra mãe e filha cantando juntas, gerou discussões sobre os limites éticos e emocionais do uso da IA, especialmente em contextos comerciais e de entretenimento. A tecnologia levanta preocupações significativas sobre a manipulação da realidade e a potencial disseminação de desinformação, além de suscitar questões sobre consentimento e respeito pela memória dos falecidos.¹³³

As grandes questões levantadas sobre o caso, e que são relevantes para o trabalho, são em relação à descontextualização da música utilizada ("Como nossos pais"), escrita durante a

¹³⁰ GUIMARÃES, Bruna Lopes; LIMA JÚNIOR, Joel. O uso de avatares de inteligência artificial como estratégia de enfrentamento do luto frente à morte. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de; KLAUSS, Jaisa. (org.). *Psicologia: teorias e práticas em pesquisa*. Editora Científica Digital, 2024. v. 2, p. 139-164.

¹³¹ LINDEMANN, Nora Freya. The Ethics of 'deathbots'. *Science and Engineering Ethics*, v. 28, n. 6, p. 60, 2022.

¹³² VÍDEO: Mulher 'conversa' com familiares e amigos durante seu próprio funeral. Isto É, 2023. Disponível em: <https://istoe.com.br/video-mulher-conversa-com-familiares-e-amigos-durante-seu-proprio-funeral/>. Acesso em: 22 ago. 2024.

¹³³ O QUE é deepfake e como ele pode reunir Elis Regina e a filha Maria Rita em propaganda. *GI*, 4 jul. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2023/07/04/o-que-e-deepfake-e-como-ele-pode-reunir-elis-regina-e-a-filha-maria-rita-em-propaganda.ghtml>. Acesso em: 20 ago. 2024.

época da ditadura, ser utilizada em uma peça publicitária para a empresa Volkswagen. Além disso, tanto Elis Regina, quanto Belchior, autor da referida música, são conhecidos por serem grandes nomes na luta contra a ditadura militar, enquanto a empresa de automóveis seria apoiadora.¹³⁴

O Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária (Conar) decidiu manter no ar o comercial após receber denúncias de que o anúncio poderia causar desconforto emocional ao público e à família da artista, além das questões levantadas sobre a manipulação da imagem e do legado de personalidades públicas. No entanto, após análise, o conselho considerou que o uso da tecnologia não feriu princípios éticos ou de respeito à memória da cantora, destacando que o consentimento dos herdeiros havia sido obtido.¹³⁵

À parte dos aspectos jurídicos, que ainda não se debruçam com clareza sobre as questões de utilização de Inteligência Artificial no pós morte, e se atendo ao objeto do trabalho, o caso de Elis Regina demonstra uma abordagem ética distinta do que Lévinas propõe por algumas razões.

A primeira, naturalmente, é a descontextualização do trabalho da artista, já que a música foi escrita para um contexto de luta política e, no caso, foi utilizada para fins publicitários. Além disso, sua imagem foi colocada em um comercial de uma empresa associada a valores que ela não compartilhava em vida, o que pode ser vista como uma forma de distorção de sua identidade, transformando-a em algo que ela nunca foi.

Essa forma de manipulação da identidade e de valores pode ser interpretada como uma forma de reescrever o legado de Elis Regina, apagando aspectos de sua vida e identidade que não se alinham com os interesses daqueles que controlam sua imagem e reduzem seu legado a interesses comerciais. Além disso, a prática do *deepfake* acaba "colocando palavras" na boca do morto, criando uma versão instrumentalizada que serve apenas aos interesses dos vivos.

Além desse ponto, há uma segunda problemática que é a própria "zumbificação", o reviver do indivíduo para força de trabalho, sem o consentimento do mesmo:

"Inicialmente, no folclore caribenho, zumbi era o cadáver, trazido de volta à vida por meio do vodu, obrigado a trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar. [...] Dentro das

¹³⁴ PROPAGANDA da Volkswagen com imagem de Elis Regina é alvo de processo ético no Conar. *Brasil de Fato*, 10 jul. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/07/10/propaganda-da-volks-com-imagem-de-elis-regina-e-alvo-de-processo-etico-no-conar>. Acesso em: 20 ago. 2024.

¹³⁵ BRANCO CRUZ, Felipe. A decisão do Conar sobre comercial que reviveu Elis Regina. *Veja*, 28 ago. 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/o-som-e-a-furia/a-decisao-do-conar-sobre-comercial-que-reviveu-elis-regina>. Acesso em: 20 ago. 2024.

dinâmicas de exploração da *plantation*, zumbi é o negro escravizado que nem sequer na morte consegue libertar-se de seus grilhões, e segue servindo aos seus senhores."¹³⁶

Se antigamente os escravos eram amedrontados pela ideia de que seriam zumbificados e seus corpos continuariam sendo usados para o trabalho manual, enquanto suas mentes seriam anuladas, hoje os corpos se mantêm putreficados e a "ânima", a imagem, é manipulada, instrumentalizada, usada como força de trabalho gratuita e geradora de capital. Seria o *deepfake* o novo vodu, nesse contexto?

A prática do *deepfake* representa uma forma moderna de subjugação, em que o morto não pode mais defender sua própria imagem e identidade, tornando-se vulnerável a uma "segunda morte", onde sua alteridade é negada e seu legado é distorcido. Dessa forma, é fundamental estabelecer um parâmetro ético que reconheça o morto como partícipe da relação, reconhecendo que os registros de alteridade têm uma autonomia em si dentro da relação ética, especialmente em se tratando de tais tecnologias emergentes.

4.4 CASO RAPPER GOONEW: UM CASO DE SUCESSO?

O rapper Goonew, foi assassinado a tiros aos 24 anos e teve um funeral que gerou polêmica e discussão nas mídias sociais e na imprensa. No evento, realizado no Bliss Nightclub em Washington, D.C., o corpo embalsamado do rapper foi exibido em pé, vestido com suas roupas costumeiras e uma coroa. O evento, denominado "The Final Show", foi organizado pela família de Goonew como uma celebração à sua vida e carreira. Durante o funeral, o corpo de Goonew foi posicionado no palco, enquanto os convidados dançavam e comemoravam ao som de música ao vivo, criando um ambiente que misturava elementos de um show com uma despedida póstuma.¹³⁷

Após várias imagens do evento serem divulgadas nas mídias sociais, a família sentiu a necessidade de se posicionar, visto que recebeu inúmeras críticas dos internautas afirmando que isso seria um desrespeito, insensível, rude e perturbador. A resposta da família, então, foi dizer que a homenagem refletia a personalidade e o estilo de vida de Goonew. Além disso, disse que era assim que ele queria partir, celebrando sua vida, fazendo uma festa. Não queria que as pessoas ficassem tristes e se lamentando.

¹³⁶ ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Leviatã no Armagedom: o Estado e a ficção pós-apocalíptica contemporânea*. Não publicado.

¹³⁷ VÍDEO: suposto cadáver de rapper é pendurado em boate no funeral do cantor. *Isto É*, 12 set. 2023. Disponível em: <https://istoe.com.br/video-suposto-cadaver-de-rapper-e-pendurado-em-boate-no-funeral-do-cantor/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

Em relação ao vestuário e ao posicionamento do corpo, a família também se pronunciou dizendo que jamais imaginaria o rapper vestindo um terno e, por isso, decidiram vesti-lo com as roupas que ele costumava usar. Além disso, colocaram uma coroa em sua cabeça, pois era conhecido como o "Rei de Maryland" e, de acordo com a mãe, deveria estar de pé, num palco, para que ninguém olhasse para ele de baixo para cima ("look down on him").

O clube Bliss Nightclub, onde o evento ocorreu, alegou que não estava ciente de que o corpo seria exibido dessa forma e se desculpou por qualquer ofensa causada. O clube esclareceu que a intenção não era desrespeitar ninguém e que estavam apenas fornecendo um espaço para o memorial.¹³⁸

Comparações sobre o funeral de Goonew e a exibição funerária de Abraham Lincoln foram feitas até mesmo pelo Washington Post. Em reportagem, a jornalista Theresa Vargas faz referência ao corpo do presidente que foi embalsamado e exibido ao público após seu assassinato em 1865. A prática de exibir corpos embalsamados em funerais não é inédita na história dos Estados Unidos; o corpo de Lincoln, por exemplo, foi exibido para permitir que o público prestasse suas últimas homenagens durante uma viagem de trem pelo país.

Ao analisarmos o caso a partir da perspectiva de Lévinas, a decisão da família e a reação do público geral, é perceptível uma abordagem diretamente ligada ao respeito aos registros de alteridade de Goonew e a extensão de seu legado. O rapper, que lutava diariamente contra estigmas sociais, pôde ter um funeral representativo da sua identidade, e não de acordo com normas sociais convencionais de luto. Essa abordagem reflete uma tentativa de não reduzir Goonew a uma representação genérica do luto, mas de permitir que ele continue a "ser" de uma maneira que é coerente com quem ele foi em vida.

Caitlyn Doughty, em seu canal no YouTube, comentou sobre o funeral de Goonew, trazendo a opinião de um fã que ofereceu uma interpretação interessante sobre o gesto de exibir o corpo do rapper em pé no palco. Por um lado, o fato de Goonew ter sido roubado e assassinado em seu próprio bairro foi um ato de profundo desrespeito. Por outro, a decisão de sua família de colocar seu corpo de pé no palco, recebendo o carinho do público, pode ser vista como um ato de desafio ou uma resposta direta aos seus assassinos. Era como se estivessem declarando que, mesmo após sua morte, Goonew continuava a receber mais amor e respeito do que aqueles que o tiraram de sua comunidade. Esse gesto se torna, assim, uma

¹³⁸ RAPPER Goonew's family defends nightclub memorial featuring his body. *TMZ*, 6 abr. 2022. Disponível em: <https://www.tMZ.com/2022/04/06/rapper-goonew-family-defend-nightclub-memorial-body-corpse-bliss/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

forma de ter a última palavra — um ato de resistência e afirmação da dignidade de Goonew, em contrapartida à violência que lhe foi imposta.¹³⁹ Assim, Goonew não só resistiu ao apagamento de sua presença, mas também reafirmou sua existência como um membro respeitado da comunidade, perpetuando sua vida social.

No mesmo vídeo, Caitlyn Doughty convida a Dra. Kami Fletcher, Professora Associada de História Americana e Afro-Americana e Co-Coordenadora dos Estudos de Mulheres e Gênero no Albright College, para falar sobre o caso. Ao entrarem na discussão sobre os motivos da repercussão negativa do evento para o público geral, a professora ressalta que, devido ao privilégio da branquitude, comportamentos considerados "excêntricos" ou "diferentes" não são vistos como perigosos ou ameaçadores, permitindo que indivíduos brancos possam agir fora da norma sem enfrentar o mesmo nível de escrutínio, já que funerais nos quais o corpo é colocado em posições e situações excêntricas não é novidade nos Estados Unidos. Em contraste, a comunidade negra muitas vezes é sujeita a uma hipervigilância, tanto de fora quanto de dentro da própria comunidade. Quando um funeral não convencional como o de Goonew ocorre, alguns membros da comunidade negra podem considerá-lo desrespeitoso ou inadequado, preocupados com o que a sociedade branca dominante pode pensar e temendo que tais ações reforcem estereótipos negativos e perigosos já existentes contra a comunidade negra.¹⁴⁰

Além disso, Caitlyn e Dra. Fletcher ressaltam também que o fato do corpo estar em uma boate e não em um ambiente que simula uma boate, mas ainda dentro de uma funerária e o nível de interação intenso com o corpo (fotos, vídeos que apareceram nas mídias sociais) podem também ser um fator para a indignação.¹⁴¹

O que as respostas negativas do público em relação ao funeral de Goonew falharam em considerar é precisamente que, ao entendermos que o morto não é *coisa*, que o morto possui relevância social, especialmente dentro dos limites da comunidade, e mantém seus registros de alteridade, formas distintas de demonstrar respeito, carinho e luto não são só aceitas, como necessárias. O reconhecimento do Outro, diferente de mim, daquilo que não posso entender ou compreender, é precisamente o que a ética de Lévinas nos traz.

Além do reconhecimento das diferentes formas de expressão de luto, no caso da família, é importante também reconhecer as diferentes alteridades, incluindo a de Goonew, como sujeito morto, pois:

¹³⁹ DOUGHTY, Caitlyn. *The Funeral Concert Where the Body Performed*. YouTube, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NvRBjWECptc&list=LL>. Acesso em: 17 set. 2024.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

"nós recebemos desse outro um segredo e uma tarefa de fazer justiça a essa fantasmagoria mesma que rompe com a temporalidade e com o ideal de presença a fim de que nos lancemos no "responder-por" da responsabilidade para com todo e qualquer outro, vivo, morto, inanimado ou imortal, humano ou não-humano, passado, presente ou futuro. [...] E é esse "fazer justiça" que conduz a vida para além da vida presente, não em direção a uma morte, mas em direção a uma sobrevida, ou seja, um rastro."¹⁴²

Goonew, ao ter sua alteridade reconhecida, pôde performar seu último show, interpelar sua comunidade e afirmar sua posição de rei, não se deixando subjugar pelo ato de violência que lhe retirou a vida. Além disso, é lembrado até hoje pela sua música e pela sua última performance, essa, que lhe faz jus.

Ao analisarmos o caso de Goonew, que foi celebrado de forma única em seu funeral, é possível traçar um paralelo com uma figura da literatura brasileira: Quincas Berro D'Água, de Jorge Amado. Ambos os casos compartilham uma resistência às normas funerárias tradicionais, buscando preservar a identidade e o legado dos falecidos. A literatura também pode nos oferecer parâmetros para reflexão sobre questões éticas complexas que, apesar de transcender a realidade cotidiana, oferecem uma lente valiosa para se debruçar sobre tais questões.

No livro *A morte e a morte de Quincas Berro D'Água*¹⁴³, Jorge Amado narra as duas mortes de Joaquim Soares da Cunha, um respeitável funcionário público de Salvador, Bahia, que, em determinado momento da vida, abandona a família e sua rotina burguesa para se transformar no boêmio Quincas Berro D'Água, figura lendária da malandragem e das ruas.

A história começa com a notícia da morte de Quincas, que teria ocorrido de forma natural em um quarto simples. Sua família, que sempre o renegou após ele adotar o estilo de vida boêmio, decide organizar um velório "respeitável" para tentar restaurar a honra perdida de Joaquim Soares da Cunha. No entanto, os amigos de Quincas, que o viam como um líder e companheiro, decidem celebrar sua vida à sua maneira, numa festa regada a bebida e música.

A narrativa se desenrola entre o contraste da moralidade conservadora da família e a liberdade irreverente dos amigos de Quincas. Durante o velório, Quincas parece "reviver" de forma simbólica, e seus amigos acabam levando o corpo pelas ruas de Salvador, para uma última aventura.

No livro *O Defunto Carnavalesco: A morte e os mortos na literatura brasileira moderna*, Robert H. Moser vai tecer uma análise do conto de Quincas demonstrando que é

¹⁴² HADDOCK-LOBO, Rafael. Não aprendi a dizer adeus. *Educação e Filosofia*, v. 29, n. 58, p. 547-566, 2015.

¹⁴³ AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.

precisamente quando "sua família biológica intervém, em um esforço de simultaneamente expurgar sua identidade boêmia e restaurar sua figura de cidadão respeitável e pai de família, que a morte de Quincas deixa de ser sua"¹⁴⁴. Ou seja, um funeral tradicional, com missa de sétimo dia e terno e gravata, talvez fosse a morte de Joaquim Soares da Cunha, aquele que já tinha morrido há muito tempo, quando Quincas deixou sua vida burguesa para trás, mas não seria a morte de Quincas Berro D'Água, o "Rei dos Vagabundos".

Assim, sua comunidade, amigos, *degenerados*, resolvem que Quincas merece ter sua última aventura e ter, de fato, a *sua* morte, digna de quem ele era, ou seja "é a reação comunitária do povo à má morte de Quincas que abre o caminho para a ressurreição subsequente e para o seu movimento em direção à boa morte."¹⁴⁵, é como se Quincas permanecesse "uma alma errante até que seu último desejo seja atendido."¹⁴⁶

Dessa forma, seus amigos prontamente tiram as vestes burguesas, e levam o cadáver para uma última noite de farra, regada à cachaça, nas ruas de Salvador, vestindo bermudas e camiseta, como ele costumava se vestir: "Esse ato equivale a um desnudamento simbólico das hipocrisias e do materialismo dos valores da classe média"¹⁴⁷, enquanto afirma a luta em relação à identidade póstuma de Quincas para a manutenção de seu continuamento social dentro da comunidade.

Goonew e Quincas, como o próprio nome do livro referencia, são dois defuntos carnavalescos, pois desafiaram as normas do *status quo*, nas quais o corpo morto deve ser tratado com solenidade e afastado da vida social: há uma recusa em se submeter à morte como um evento de silêncio, passividade ou resignação. Através de sua comunidade, e com o devido respeito ético para com seus registros de alteridade, puderam seguir para uma boa morte. Os dois, considerados reis em seus meios, tiveram uma última aventura, uma última festa, regada à diversão, amor e honra. Ambos se distanciaram da imagem de corpos passivos e silenciados, tradicionalmente imposta aos mortos, tornando-se figuras de resistência e transgressão, mesmo após o fim da vida biológica.

4.5 A ESCOLHA DOS CASOS

Os casos escolhidos não abrangem a totalidade das violações possíveis, pois estas incluem desde funerais que não abrangem o que o indivíduo deixou como vontade em vida,

¹⁴⁴ MOSER, Robert H. *O defunto carnavalesco: a morte e os mortos na literatura brasileira moderna*. Tradução: Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020, p. 180.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 181.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 181.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 187.

até violações de memória, luta, posições políticas e sociais, além de deturpações de obra, violações testamentárias e patrimoniais. Mas, nos atemos a casos de conhecimento público. No decorrer da pesquisa, notou-se uma dificuldade em achar casos notórios e noticiados pela grande mídia. Essa dificuldade espelha uma falta de preocupação em relação à temática de continuidade e respeito aos mortos pelo que são, não pelo que a família deseja ou indica que deve ser. Como a família é a principal portadora das decisões sobre a disposição do corpo pós morte, os casos em que esta é a responsável pelas violações ou não se tornam de conhecimento público ou são considerados como tendo baixa relevância.

A baixa relevância dos casos em que há uma violação no pós morte e a falta de repercussão, muitas vezes acompanhada de comentários como "já morreu, quem se importa?", demonstra também uma indiferença em relação aos mortos: como se a morte fosse um ato de aniquilamento, não apenas da vida biológica, mas também de qualquer registro de alteridade e continuamento social. Esse apagamento ético justifica a negligência, instrumentalização e, em última instância, a totalização do morto, minando qualquer ideia de responsabilidade infinita que, segundo Lévinas, temos para com o Outro.

As violações institucionais e por parte de agentes fora do círculo familiar também desempenham um papel crucial nas práticas pós-morte. Má conduta na administração de cemitérios e restos mortais, como foi o caso recente do Cemitério da Saudade em São Paulo, onde ossadas foram encontradas expostas e covas reviradas. As ossadas, exumadas após três anos, que deveriam ser separadas, identificadas e armazenadas corretamente, estavam dentro de uma construção com telhas quebradas, reviradas e misturadas, tornando impossível de ser feita a identificação.¹⁴⁸ Além disso, um outro caso recente foi a Administração do Cemitério de Inhaúma que não permitiu a cerimônia religiosa do Candomblé para o enterro, tendo os familiares que chamar a polícia para assegurar o ritual¹⁴⁹.

Entretanto, nos atemos à escolha de casos relacionados às decisões tomadas dentro do círculo íntimo, familiar e direto, já que o escopo do trabalho é dar um primeiro passo em trazer os mortos para a relação ética e, como dito anteriormente, o círculo familiar é o primeiro afetado. É dentro desse espaço de proximidade que as decisões sobre o respeito à identidade e à memória do falecido costumam ser mais influenciadas, mas também onde se

¹⁴⁸ DECLERQ, Marie. Cemitério na Zona Leste de São Paulo tem ossadas expostas e covas reviradas. *Tab UOL*, 5 jun. 2023. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2023/06/05/cemiterio-na-zona-leste-de-sao-paulo-tem-ossadas-expostas-e-covas-reviradas.htm>. Acesso em: 20 ago. 2024.

¹⁴⁹ MENDONÇA, Alba Valéria, Religiosos de candomblé chamam a polícia para realizar ritual em enterro em cemitério no Rio. *G1*, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/04/06/religiosos-de-candomble-chamam-a-policia-para-realizar-ritual-em-enterro-em-cemiterio-no-rio.ghtml>. Acesso em 20 Ago. 2024.

torna mais difícil encontrar alguém para reivindicar esses direitos em nome do morto, já que essa responsabilidade normalmente recai sobre os próprios familiares. Quando são eles que cometem as violações, há uma lacuna de proteção para a subjetividade do falecido.

Ao tratar das violações, focamos em casos dentro da realidade brasileira e, dentro da limitação supracitada de serem casos de conhecimento público, procuramos abranger diferentes dimensões de violação. No caso de Alana, a análise centrou-se na violação da identidade; no caso da doação de órgãos, exploramos a dimensão corpórea e o impacto social direto; e, no caso de Elis Regina, abordamos a questão da dimensão artística e patrimonial, com ênfase na deturpação de obras e na apropriação de sua imagem para fins comerciais.

Dessa forma, podemos ter uma visão matricial de como a continuidade social dos mortos ocorre em diferentes dimensões e como esta pode ser igualmente "descontinuada" pelos vivos, caso não esteja imbuída de reconhecimento e responsabilidade.

Por fim, em se tratando do caso de Goonew, entendemos ser importante trazer um caso que, embora não se encaixe nos parâmetros da realidade brasileira, teve alta notabilidade e relevância midiática e que, dentro de uma perspectiva de respeito aos registros de alteridade, teve sucesso. Ao trazer um caso no qual a família se pronunciou a respeito das vontades do falecido e dos registros de alteridade do mesmo, evidenciamos o contraste com os demais casos analisados, em que a violação da subjetividade pós-morte foi o tema central.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, argumentamos que a tradição filosófica ocidental, ao se centrar na razão e na relação sujeito-objeto, promoveu um movimento de totalização, moldando não somente o pensamento filosófico, mas também as práticas culturais e sociais, como foi o caso com o afastamento dos mortos da vida comunitária e familiar. Conforme discutido na introdução, o processo de afastamento dos mortos do convívio familiar e social promovido pelas tendências higienistas e modernizadoras não foi apenas uma mudança cultural, mas uma consequência direta da centralidade da razão instrumental na organização da vida cotidiana. A proximidade relacional que existia entre vivos e mortos, marcada por rituais familiares, culturais e religiosos e pela participação ativa dos mortos, influenciando os vivos, juntamente com a preocupação da comunidade em cuidar dos mortos e garantir sua continuidade social, foi gradualmente substituída por uma lógica higienista e racional, em que a morte passou a ser tratada como um problema a ser administrado, transformando o que era relacional e cultural em objeto de gestão.

A razão, como Lévinas critica, está no centro da tradição filosófica ocidental, que busca conhecer, classificar e dominar e reflete-se nas práticas culturais, que elimina tudo aquilo que não é *ciência*, que não pode ser enquadrado pelo método científico. Entretanto, longe disso se refletir apenas em práticas culturais, também o Outro se tornou objeto de conhecimento, de estudo, passível de ser categorizado e classificável, manejável por meio da técnica. O Outro deixa de ser compreendido na dimensão do infinito, irreduzível e transcendente e acaba neutralizado e domesticado pelo pensamento racional. Esse movimento constitui uma violência ética, já que, ao tentar compreender completamente o Outro, o sujeito o transforma em parte de si mesmo, destruindo a própria alteridade, que é a base da relação ética. A filosofia, sob essa ótica, deixa de ser uma abertura para o Outro e se torna uma forma de imposição do Mesmo sobre tudo o que é diferente.

O sujeito é colocado no centro da experiência e tudo o que o rodeia é transformado em objeto de domínio, refletindo a tendência de totalização, em que o Outro também é reduzido a um objeto que o sujeito pode diluir em sua própria narrativa, tornar idêntico a si, uma continuidade de si mesmo. A razão instrumental age de forma a "coisificar" o Outro, negando sua alteridade e sua infinitude. Esse movimento de objetificação é uma das características centrais da tradição ocidental que Lévinas subverte, ao propor uma ética que coloca o sujeito em uma relação de responsabilidade com o Outro.

Dessa forma, Lévinas propõe um deslocamento radical: a ética como filosofia primeira. Em outras palavras, antes de nos preocuparmos em compreender o ser, devemos nos preocupar com a abertura ética para o Outro. O Outro, para Lévinas, não pode ser totalizado. Ele é, por excelência, infinito, escapa à definição, é a diferença. Qualquer tentativa de aprisioná-lo conceitualmente, de trazê-lo para o âmbito do Mesmo, seria uma violência, uma forma de negação de sua alteridade radical.

A construção moderna de mundo e de pensamento tem implicações profundas para a maneira como vivemos e nos relacionamos com os outros, incluindo os mortos. Dessa forma, a pesquisa propôs a aplicação teórica de Lévinas para o pós-morte, pois quando falamos sobre o morto, ele não está mais presente para responder, mas sua alteridade persiste. Ele continua a interpelar os vivos através de seus rastros de alteridade, de suas memórias e de seu continuamento social. Quando o sujeito se depara com o morto e deseja inserir nele uma visão de mundo específica, uma identidade diferente, deseja *ser* no lugar dele, perpetua uma violência ética aniquiladora de alteridade e aniquila também a relação entre vivos e mortos.

Lévinas, ao colocar a ética como filosofia primeira, nos oferece direcionamento para pensarmos na nossa relação com os mortos. Ao dar primazia à relação sujeito-sujeito, a responsabilidade passa a ser o que rege as relações, já que o Outro é a diferença que aparece e exige resposta: é alguém a quem devemos responder, não exigir que se adeque à visão de mundo do Mesmo. Ele é, por definição, transcendente, assimétrico e *estrangeiro*. Isso indica que a relação com o Outro seria, essencialmente, uma relação de responsabilidade.

A partir dessa base teórica, passa a ser possível reconhecer o morto como um partícipe da relação ética e, com isso, operar um deslocamento em representações que aparentam ser auto-evidentes, mas que, em última instância carregam um conjunto de valores que resultam no tratamento objetificador e manipulável dos mortos, tratando-os como coisa. Em vez disso, passamos a vê-lo como sujeito ético, mesmo após a morte. Essa relação é marcada pela responsabilidade infinita que temos de respeitar suas escolhas e legados, de garantir que seus rastros de alteridade continuem a interpelar os vivos e possam continuar em relação social, para além da existência biológica.

Esse movimento de deslocamento ético, ao colocar o Outro como transcendência irreduzível, nos ajuda a compreender que a morte não anula a alteridade, não equivale a transformar o morto em coisa. Pelo contrário, a morte inaugura uma nova forma de relação, na qual a responsabilidade, ao contrário, se intensifica, uma vez que o morto não pode mais responder.

Esse continuamento social, como vimos ao longo do trabalho, pode ser compreendido tanto em termos simbólicos quanto materiais. O legado e as memórias que os mortos deixam continuam a interpelar os vivos, exigindo que respondamos por eles. A doação de órgãos, por exemplo, ilustra a dimensão material desse continuamento, na qual o morto continua a impactar diretamente a sociedade. A necessidade de respeitar a identidade post mortem, como no caso de Alana Azevedo, ou da preservação de um legado cultural, como no caso de Elis Regina, mostra que os rastros de alteridade deixados pelos mortos permanecem uma fonte de interpelação ética.

Ao propor uma ética que tem como premissa a responsabilidade infinita e a assimetria, Lévinas nos oferece uma estrutura para repensar nossa relação com os mortos. Pois a morte revela uma passividade radical, mas é precisamente essa passividade que exige um reconhecimento ético mais profundo. O morto, em sua "presença-ausente", continua a interpelar os vivos, mas de uma maneira distinta — não mais pela resposta direta, mas por meio da convocação ética que sua ausência provoca. A ausência não interrompe a relação, mas sim exige uma resposta ética que transcende a reciprocidade e a fisicalidade.

Para que possamos respeitar a alteridade do morto, é necessária uma ética que reconheça a responsabilidade absoluta do Eu. Essa responsabilidade, da forma que Lévinas propõe, é assimétrica: o Eu é responsável pelo Outro sem esperar nada em troca e esse princípio se aplica de forma ainda mais contundente quando lidamos com os mortos. O morto não pode responder, não pode retribuir diretamente ou reconhecer a responsabilidade que os vivos assumem em relação a ele. Ainda assim, é essa ausência de resposta que define a radicalidade da responsabilidade — ela não depende de uma troca ou de uma relação recíproca, mas de um compromisso ético incondicional.

O conceito de adeus é central nessa discussão, pois é o exato momento em que reconhecemos que o Outro se foi, mas que, ainda assim, permanecemos responsáveis por ele. A morte é o acontecimento no qual essa responsabilidade encontra sua expressão máxima, pois o morto nos deixa com a tarefa de fazer justiça aos rastros de sua existência.

Nesse contexto, a ética de Lévinas nos leva a entender que a "presença-ausente" dos mortos — a sua alteridade que continua a existir mesmo após a morte — só pode ser reconhecida a partir de uma abertura ética ao Outro. Essa abertura dá espaço a uma epifania, que é o momento em que o Eu é confrontado pela alteridade do Outro e se vê interpelado por uma responsabilidade, mas que também é o momento em que o Eu se põe em relação, é o momento de estar em contato com o Outro e de se abrir para ele, pois é só a partir do contato com a exterioridade que as outras dimensões de si mesmo também se revelam.

Em última análise, essa relação ética é a perspectiva a partir da qual os mortos continuam a existir enquanto alteridades, pois é por meio da nossa resposta a eles que suas memórias, seus legados e suas identidades permanecem vivas no mundo social. Nesse sentido, é a continuidade da relação ética, preservando o rastro de alteridade, que garante que a finitude biológica não aniquile o indivíduo.

Ou seja, é através de uma relação, não de uma fusão, que se pode restabelecer para o morto uma condição de agente social. Pelo imperativo da responsabilidade e *através* do vivente, o morto pode continuar a *ser* no mundo dos vivos. Uma fusão implicaria em um aniquilamento da alteridade e resultaria no vivente *ser* no lugar do morto, impossibilitando seu continuamento social.

Por esta perspectiva, entendemos que, ao analisar os casos concretos de violações pós-morte, fica evidente uma lacuna significativa nas estruturas jurídicas e políticas, que deveriam garantir a proteção dos mortos. Hoje, essas estruturas são insuficientes para prevenir abusos cometidos pelas próprias famílias ou por instituições, pois na maioria dos casos, o morto é tratado como objeto de posse dos vivos, sujeito a decisões que desconsideram sua subjetividade e rastros de alteridade, resultando em uma coisificação que agrava essas violações.

Os casos representam uma forma de pensar o mundo portadora de um conjunto de valores que evidenciam a urgência de se repensar uma nova estrutura que reconheça a alteridade pós morte. Isso exigiria uma mudança radical no pensamento institucional, para que pudesse passar a entender o morto como um *alter* que ainda demanda responsabilidade ética, em vez de uma entidade a ser enquadrada em outras concepções e valores, ou ser *utilizado*, esquecido e aniquilado. Dessa forma, uma desconstrução desses valores, atrelada a uma volta à questão ética, tal como formulada por Lévinas, pode nos ajudar a repensar para além da modelagem institucional que temos hoje.

Como dito ao longo deste trabalho, o campo de estudo da alteridade já encontra desenvolvimento em vários marcos distintos, como o debate em relação aos refugiados, aos indivíduos de outras culturas, raças e religiosidades e à questão animal, levantando debates intensos na filosofia pós século XX sobre questões relacionadas à coisificação do Outro e gerando mudanças concretas no campo institucional. Entretanto, se mostra necessário um olhar acadêmico e um consequente olhar institucional também para a questão dos mortos que, por mais que intuitivamente denotem uma ideia de *fim*, continuam fazendo parte de nossas relações sociais e demandam nossa responsabilidade ética.

Assim sendo, ao considerarmos os mortos como dotados de alteridade, outras pesquisas no ramo da ética, bioética e filosofia podem se debruçar sobre questões envolvendo o uso de inteligência artificial no pós-morte e outras tecnologias emergentes, bem como os limites éticos da mercantilização e uso da força de trabalho dos mortos através do *deepfake*. Diante de uma perspectiva que os inclua dentro da relação ética, é possível questionar se essas práticas constituem uma forma de homenagem ou uma prática exploratória, abrindo um campo de discussão crítica sobre os limites do manejo das obras.

Ademais, no campo jurídico, podem se debruçar sobre possibilidades de salvaguarda de direitos dos mortos no campo institucional, seja através de elaboração de documentações civis ou de reformulações em relação à tutela da personalidade jurídica pós-morte ou, até mesmo, se é legítimo a personalidade jurídica findar completamente após a morte. A avaliação dessa abordagem, levando em consideração a alteridade dos mortos, poderia investigar se há espaço para uma continuidade não só social, mas também jurídica.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Philippe Oliveira. *Leviatã no Armagedom: o Estado e a ficção pós-apocalíptica contemporânea*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DO ESTADO, 1., 2020.
- AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro D'água*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.
- ARIÈS, Philippe. *The hour of our death*. [S. l.]: Vintage, 2013.
- BERGOFFEN, Debra. Emmanuel Lévinas. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford, CA: Stanford University, 2006. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/levinas/>. Acesso em: 17 jun. 2024.
- BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte*, v. 25, n. 83, 1998.
- BRANCO CRUZ, Felipe. A decisão do Conar sobre comercial que reviveu Elis Regina. *Veja*, São Paulo, 28 ago. 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/o-som-e-a-furia/a-decisao-do-conar-sobre-comercial-que-reviveu-elis-regina>. Acesso em: 20 ago. 2024.
- BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei No 56/24*. Dispõe sobre a dignidade póstuma de travestis e demais pessoas trans, altera a Lei no 13.105, de 16 de março de 2015 (Código de Processo Civil), altera a Lei no 6.075, de 31 de dezembro de 1973, altera o Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal) e dá outras providências. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2416945>. Acesso em: 20 ago. 2024.
- BRASIL. Lei n. 9.434, de fevereiro de 1997. Dispõe sobre a remoção de órgãos, tecidos e partes do corpo humano para fins de transplante, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 2191-3, 5 fev. 1997.
- BUSINARI, Maurício. Velório de mulher trans com gravata e cavanhaque gera revolta em Sergipe. *UOL*, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/10/14/mulher-trans-e-enterrada-de-terno-e-cavanhaque-pela-familia-em-aracaju.htm>. Acesso em: 20 ago. 2024.
- CAMARGO, Douglas S.; DIAS, José Francisco A. A leitura de Lévinas a respeito da fenomenologia de Husserl. *Revista Diaphonía*, Toledo, v. 6, n. 1, p. 231-246, 2020. DOI: <https://doi.org/10.48075/rd.v6i1.25083>.
- CAVE, Nick. Communication, dreams, and feeling. *The Red Hand Files*, [s. l.], 2018. Disponível em: <https://www.theredhandfiles.com/communication-dream-feeling/>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- CEMITÉRIO da Zona Oeste do Rio utiliza Inteligência Artificial para ajudar famílias a reverem seus entes queridos. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/noticia/2023/11/02/cemiterio-da-zona-oeste-do-rio-utiliza-inteligencia->

artificial-para-ajudar-familias-a-reverem-seus-entes-queridos.ghtml. Acesso em: 21 ago. 2024.

DAVIS, Colin. *Lévinas: an introduction*. [S. l.]: John Wiley & Sons, 2013.

DECLERQ, Marie. Cemitério na Zona Leste de São Paulo tem ossadas expostas e covas reviradas. *Tab UOL*, São Paulo, 5 jun. 2023. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2023/06/05/cemiterio-na-zona-leste-de-sao-paulo-tem-ossadas-expostas-e-covas-reviradas.htm>. Acesso em: 20 ago. 2024.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DOUGHTY, Caitlyn. *The Funeral Concert Where the Body Performed*. [S. l.: s. n.], 2022. 1 vídeo (27 min). Publicado pelo canal Caitlin Doughty. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NvRBjWECptc&list=LL>. Acesso em: 17 set. 2024.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. A questão da alteridade na recepção levinasiana de Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, 2006. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2006.2.1842>.

EXLEY, Catherine. Testaments and memories: negotiating after-death identities. *Mortality*, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 249-267, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1080/713685981>.

FABRY, Regina E.; ALFANO, Mark. The affective scaffolding of grief in the digital age: the case of deathbots. *Topoi*, [s. l.], v. 43, p. 757-769, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09995-2>.

FREITAS, Héverton Barbosa *et al.* O cadáver humano: direito de autodeterminação e disposição dos próprios órgãos e tecidos para transplantes post mortem. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, v. 15, p. 1-15, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/rbb.v15.2019.26799>.

GUIMARÃES, Bruna Lopes; LIMA JÚNIOR, Joel. O uso de avatares de inteligência artificial como estratégia de enfrentamento do luto frente à morte. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de; KLAUSS, Jaisa. (org.). *Psicologia: teorias e práticas em pesquisa*. Guarujá: Editora Científica Digital, 2024. v. 2, p. 139-164.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006

HADDOCK-LOBO, Rafael. Não aprendi dizer adeus. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 29, n. 58, p. 547-566, 2015. DOI: <https://doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v29n58a2015-p547a566>.

HAN, Byung-Chul. *Morte e alteridade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>.

- JONSSON, Annika. Materializing loss and facing the absence-presence of the dead. In: HOLMBERG, Tora; JONSSON, Annika; PALM, Fredrik. *Death matters: cultural sociology of mortal life*. [S. l.]: Palgrave Macmillan, 2019. p. 25-44.
- LAUERMANN, Isabella. *A necrocidadania e a restrição legal no post mortem*. 2021. 60 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) – Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- LÉVINAS, O tempo e o Outro - Aberturas para um horizonte do Humano (AULA I). [S. l.]: UFMG, 2021. 1 vídeo (87 min). Publicado pelo canal PET Filosofia – UFMG. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/A9zyJqCdb7s?si=Z8w7xBb9sxBfzn1G>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Lisboa: Edições 70, 2021.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Time and the other*. [S. l.]: Duquesne University Press, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LINDEMANN, Nora Freya. The Ethics of ‘deathbots’. *Science and Engineering Ethics*, [s. l.], v. 28, n. 6, 60, 2022. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11948-022-00417-x>.
- MADDRELL, Avril. Living with the deceased: absence, presence and absence-presence. *Cultural Geographies*, [s. l.], v. 20, n. 4, p. 501-522, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1177/1474474013482806>.
- MENDONÇA, Alba Valéria, Religiosos de candomblé chamam a polícia para realizar ritual em enterro em cemitério no Rio. *G1*, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/04/06/religiosos-de-candomble-chamam-a-policia-para-realizar-ritual-em-enterro-em-cemiterio-no-rio.ghtml>. Acesso em: 20 ago. 2024.
- MOREIRA, Jacqueline de Oliveira; VAZQUEZ MORO, Ulpiano. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 55-72, 2010.
- MORGAN, Michael L. *The Cambridge introduction to Emmanuel Levinas*. [S. l.]: Cambridge University Press, 2011.
- MOSER, Robert H. *O defunto carnavalesco: a morte e os mortos na literatura brasileira moderna*. Tradução: Julio Jeha. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.
- NASCIMENTO, Abimael F. Judaísmo como ética: Cohen, Rosenzweig, Buber e Lévinas. *Último Andar*, São Paulo, n. 30, p. 035-058, 2017. DOI: <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2017.i30p035-058>.

PELIZZOLI, Marcelo L. Husserl, Heidegger e Levinas da (im) possibilidade da (inter) subjetividade. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 327-352, 1999. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.1999.2.35196>.

PELIZZOLI, Marcelo Luis. A intersubjetividade em Husserl e em Lévinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 161, p. 47-55, 1996. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/36034/18937>. Acesso em: 20 ago. 2024.

PROPAGANDA da Volkswagen com imagem de Elis Regina é alvo de processo ético no Conar. *Brasil de Fato*, [s. l.], 10 jul. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/07/10/propaganda-da-volks-com-imagem-de-elis-regina-e-alvo-de-processo-etico-no-conar>. Acesso em: 20 ago. 2024.

O QUE é deepfake e como ele pode reunir Elis Regina e a filha Maria Rita em propaganda. *G1*, [s. l.], 4 jul. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2023/07/04/o-que-e-deepfake-e-como-ele-pode-reunir-elis-regina-e-a-filha-maria-rita-em-propaganda.ghtml>. Acesso em: 20 ago. 2024.

RAPPER Goonew's family defends nightclub memorial featuring his body. *TMZ*, [s. l.], 6 abr. 2022. Disponível em: <https://www.tMZ.com/2022/04/06/rapper-goonew-family-defend-nightclub-memorial-body-corpse-bliss/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

REIS, João José, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Nelson. *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 25-27.

RON, Yoram. *Absent God - Emmanuel Lévinas and the Humanism of the Other*. [S. l.: s. n.], 2014. 1 vídeo (68 min). Publicado pelo canal Yoram Ron. [Documentário]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qbGaXEqsVU>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SMITH, David Woodruff. Phenomenology. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2018 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

SMITH, Patti. *Patti Smith on how she copes with death*. Facebook, 2017. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=10155225886734516>. Acesso em: 17 ago. 2024.

WALTER, Tony. How the dead survive: ancestors, immortality, memory 1. In: JACOBSEN, Michael Hviid (ed.). *Postmortal society: towards a sociology of immortality*. Routledge, 2017. p. 19-39.

VÍDEO: Mulher ‘conversa’ com familiares e amigos durante seu próprio funeral, *Isto É*, São Paulo, 2023. Disponível em: <https://istoe.com.br/video-mulher-conversa-com-familiares-e-amigos-durante-seu-proprio-funeral/>. Acesso em: 22 ago. 2024.

VÍDEO: suposto cadáver de rapper é pendurado em boate no funeral do cantor. *Isto É*, São Paulo, 12 set. 2023. Disponível em: <https://istoe.com.br/video-suposto-cadaver-de-rapper-e-pendurado-em-boate-no-funeral-do-cantor/>. Acesso em: 20 ago. 2024.