

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEORIA PSICANALÍTICA

**VIDAS NÃO PASSÍVEIS DE LUTO: um diálogo entre Freud e Butler**

Lilian Landim Syrio

Rio de Janeiro

2021

Lilian Landim Syrio

**VIDAS NÃO PASSÍVEIS DE LUTO: um diálogo entre Freud e Butler**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira

Rio de Janeiro

2021

# **VIDAS NÃO PASSÍVEIS DE LUTO: UM DIÁLOGO ENTRE FREUD E BUTLER**

LILIAN LANDIM SYRIO

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

---

Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira, UFRJ (orientadora)

---

Profa. Dra. Regina Herzog, UFRJ

---

Profa. Dra. Carla Rodrigues, UFRJ

---

Profa. Dra. Daniela Romão-Dias, PUC-Rio

Rio de Janeiro

2021

A todos aqueles que, nestes tempos tão sombrios, tiveram suas vidas abruptamente ceifadas sem que sequer um luto digno fosse possível – seja pela violência materializada na ação policial, seja pela violência materializada na desgovernança da pandemia.

## AGRADECIMENTOS

Por mais solitário que possa ser o processo de escrita, este nunca se dá de forma inteiramente só, nem nunca é autossuficiente – ainda mais quando estamos falando da escrita de uma dissertação de Mestrado. Sendo assim, devo agradecer a todos aqueles que, de alguma maneira, estão envolvidos nesta realização.

Em especial, agradeço aos meus pais pelo amor e apoio incondicionais e pelo suporte necessário – tanto material quanto afetivo – para que eu chegasse até aqui. E igualmente a meus irmãos, Emily e Davi, que embora mais novos, também fazem parte disso.

À Profa. Dra. Fernanda Pacheco-Ferreira, minha orientadora, pela confiança, pela aposta e pelo apoio e acolhimento durante toda esta trajetória, sem o que não seria possível este trabalho.

Às Profas. Dras. Regina Herzog e Carla Rodrigues, que no momento do exame de qualificação proporcionaram-me, de forma leve e afável, ricas contribuições e pontuações provenientes da psicanálise e da filosofia, campos de cujo entrelaçamento nasceu esta pesquisa.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica pelos ensinamentos e também aos professores e colegas do Instituto de Psicologia da UFRJ – ou simplesmente o “IP”, para os mais chegados –, muitos dos quais souberam fomentar e aguçar a ânsia por mais conhecimento e multiplicar o aprendizado.

A cada uma das pessoas queridas que, cada qual ao seu modo, marcaram irremediavelmente minha trajetória pelo Rio, pela UFRJ e pela vida: Andréa, Danillo, Diego, Gabriel, Thaís, Giovanna, Glória, Letícia, Laís, Vitor, Ana Luísa, João, Vitor Isaac, Clotilde, Cícera... Pela intensidade dos encontros, das conversas, dos conflitos, do amparo, dos momentos de divertimento e risos, e enfim, por tudo o mais que nos foi possível compartilhar, agradeço. Mas também por alguns terem me ensinado o desafio de viver o luto, o que deixou um traço eterno de vocês em mim. Tudo isso, de um jeito ou outro, trouxe-me até aqui.

Às amigas de longa data, Carol, Flávia, Fernanda, Daniele e Patrícia, que, mesmo à distância, fizeram-se sempre presentes, permanecendo e crescendo comigo. Em particular a

Helaine, a quem devo a gratidão pelas trocas e pelo incentivo que me auxiliaram no percurso da pós-graduação.

Ao CNPq pelo fomento financeiro a esta pesquisa.

Quem nos revirou, de modo que temos,  
façamos o que for, esta atitude  
de quem se vai? Sobre o último morro,  
que mostra todo o vale uma vez  
mais, alguém se volta, pára [sic], demora –,  
assim vivemos, sempre em despedida.

(Rainer Maria Rilke, 1923, p. 46).

## RESUMO

SYRIO, Lilian Landim. *Vidas não passíveis de luto: um diálogo entre Freud e Butler*. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta pesquisa tem como objetivo investigar as especificidades da experiência do luto em relação a perdas que não encontram reconhecimento no laço social. Para tal, adotamos como recorte a situação de genocídio das populações pobres e negras perpetrado no Brasil, cujas vidas são socialmente desvalorizadas e as mortes banalizadas. Por esse propósito, estabelecemos um diálogo entre o luto enquanto categoria psicanalítica e o luto como uma categoria política tal qual ele se apresenta na filosofia de Judith Butler, autora que nos últimos anos tem privilegiado em sua obra temáticas como distribuição desigual do luto público, vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis e direito ao luto. Assim, partindo do referencial psicanalítico e da noção freudiana de *trabalho do luto*, buscamos considerar também o luto em sua dimensão social, enquanto uma manifestação da cultura humana para fazer frente à morte, e sua dimensão política, na medida em procuramos mostrar de que maneiras o ato de enlutar-se publicamente pode ser mobilizado como um instrumento político de luta e de transformação no campo social.

**Palavras-chave:** luto; vidas enlutáveis; psicanálise; política; Butler.



## ABSTRACT

SYRIO, Lilian Landim. *Ungrievable lives: a dialogue between Freud and Butler*. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) – Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This research seeks to investigate the specifics of the experience of mourning in relation to losses that do not find recognition in the social bond. Therefore, we adopted as report the situation of genocide of the poor and black populations perpetrated in Brazil, whose lives are socially devalued and deaths are trivialized. For this purpose, we establish a dialogue between mourning as a psychoanalytic category and mourning as a political category as it presents itself in the philosophy of Judith Butler, an author who in recent years has privileged in her work themes such as unequal distribution of public grief, grievable and ungrievable lives and the right to grieve. Thus, starting from the psychoanalytic referential and the Freudian notion of work of mourning, we also seek to consider mourning in its social dimension, as a manifestation of human culture to face death, and its political dimension, insofar as we seek to show in what ways the act of publicly grieving can be mobilized as a political instrument of struggle and transformation in the social field.

**Key-words:** mourning; grievable lives; psychoanalysis; politics; Butler.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I - O LUTO E SUAS FACETAS SOCIAIS E PSÍQUICAS</b> .....	18
1.1. Morte, luto e seus rituais .....	19
1.2. O luto na psicanálise .....	21
1.3. Um breve olhar sobre a melancolia freudiana .....	30
1.4. Melancolia e luto patológico: algumas considerações .....	32
1.5. Um pequeno panorama sobre o luto em outras teorias no campo da psicologia.....	37
1.5.1. O luto em Bowlby .....	37
1.5.2. O luto em Kübler-Ross.....	38
1.6. Um luto solitário? .....	40
<b>CAPÍTULO II - VIDAS ENLUTÁVEIS E NÃO ENLUTÁVEIS: QUANDO O LUTO NÃO É POSSÍVEL</b> .....	45
2.1. Luto, vulnerabilidade e precariedade: um diálogo com as ideias de Judith Butler .....	46
2.2. Os indignos de luto no Brasil .....	53
2.2.1. O genocídio da população negra .....	53
2.2.2. Vidas não vivíveis, lutos interditos .....	56
<b>CAPÍTULO III - “DO LUTO À LUTA”: A DIMENSÃO POLÍTICA DO LUTO</b> .....	65
3.1. O luto enquanto um ato político: a política do luto no pensamento de Butler .....	66
3.2. O luto em Butler e em Freud: um diálogo possível? .....	72
3.3. O luto no contexto da pandemia de COVID-19 .....	80
3.3.1. Os impasses impostos ao luto.....	82
3.3.2. Luto público, vulnerabilidade e interdependência .....	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	95

## INTRODUÇÃO

### *Ausência*

*Por muito tempo achei que a ausência é falta.  
E lastimava, ignorante, a falta.  
Hoje não a lastimo.  
Não há falta na ausência.  
A ausência é um estar em mim.  
E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada  
nos meus braços,  
que rio e danço e invento exclamações  
alegres,  
porque a ausência, essa ausência  
assimilada,  
ninguém a rouba mais de mim.*

(Carlos Drummond de Andrade, 1984, p. 21).

Esta pesquisa nasce da necessidade de se pensar a categoria psicanalítica do *trabalho do luto* em articulação com o campo social, relação fundamental e inescapável, mas que há muito tempo vem sendo negligenciada pela psicanálise.

Sem dúvidas, a Freud cabe o mérito e o ato inovador de delinear o luto, manifestação presente na cultura humana há séculos, em termos de um trabalho de remanejamento da libido mobilizado pelo aparelho psíquico mediante uma perda. No entanto, esse trabalho não pode ser empreendido enquanto uma tarefa intrapsíquica isolada, como se o enlutado fosse uma ilha, destacado do contexto em que se insere, pois certamente o processo de elaboração individual do luto sofre a interferência de circunstâncias socioculturais que permeiam o sujeito. Sendo assim, antes de apresentarmos o recorte do tema da presente pesquisa propriamente dito, cremos ser interessante traçar um breve panorama a respeito do lugar que o luto tem ocupado em nossa cultura e indicar a postura que de modo geral se tem adotado face a ele nos dias de hoje, a fim de contextualizá-lo.

Conforme o que nos foi legado pelo célebre ensaio freudiano de 1917, entendemos que o luto é um trabalho de elaboração psíquica que permite recompormo-nos ao sofrer uma perda e retomarmos os investimentos libidinais de outrora, podendo ser considerado, portanto, um trabalho da ordem da saúde psíquica (KEHL, 2011, p. 18). Freud inclusive salienta o caráter normal desse processo ao sugerir que não se deve compreendê-lo em termos de um estado patológico e que não há necessidade de tratamento médico para ele, acreditando mesmo que interferências externas poderiam ser até prejudiciais (FREUD, 1917[1915], p. 172). Não obstante, na cultura contemporânea, observa-se que o luto tornou-se objeto de processos de patologização e medicalização<sup>1</sup>.

Um indicativo disso é a mudança trazida pela quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, o DSM-V (2014), a partir da qual passa a ser possível classificar o estado de luto enquanto um transtorno caso ele perdure por um período mais longo do que duas semanas, o que o aproximaria do diagnóstico de depressão. Baseado quase

---

<sup>1</sup> A dita patologização da vida subjetiva ou da normalidade, que é também comumente acompanhada do fenômeno da medicalização como a outra face da mesma moeda, refere-se à tendência observada nas últimas décadas a transformar questões e aspectos normais da vida subjetiva em problemas de ordem médica e entendê-los como desvios que devem ser tratados pelo saber médico por meio da administração de drogas farmacológicas. Em uma definição ainda mais sucinta, podemos entender a patologização em termos de “um discurso carregado de uma ideologia normativa que utiliza de um saber “científico” para transformar as singularidades em anomalias e atos espontâneos em desvios” (CECCARELLI, 2010, p. 135). Os movimentos de patologização e medicalização têm sido criticados por lançar um olhar individualizante sobre questões de cunho político e social. Para saber mais sobre o tema, ver *Medicalização da vida e suas implicações para a clínica psicológica contemporânea* (SILVA; CANAVÊZ, 2017).

tão somente no tempo cronológico, tal critério é, em nossa visão, bastante questionável, dado que não é cabível estipular um prazo deliberado para o luto, cujo tempo de elaboração pode ser bastante variável para cada sujeito. Ademais, o luto não é um processo linear que se desdobra em etapas sequenciais, seguindo uma temporalidade cronológica; ao contrário disso, seu tempo implica a “[...] reconstrução de um novo *ritmo* compatível com modalidades de ausência e presença do objeto e de sua representação” (KEHL, 2009, p. 206, grifos da autora).

Desse modo, no mundo atual, conforme nota Kehl (2009), simples formas de inquietação, de luto, de desânimos e de tristeza são patologizados e tomados como possíveis indícios de um transtorno depressivo que, como tal, devem ser tratados via intervenção medicamentosa. Por isso, em sua crítica aos processos de patologização e medicalização desses afetos, a autora adverte:

Aos que sofreram o abalo de uma morte importante, de uma doença, de um acidente grave, a medicalização da tristeza ou do luto rouba ao sujeito o tempo necessário para superar o abalo e construir novas referências, e até mesmo outras normas de vida, mais compatíveis com a perda ou com a eventual incapacitação (Ibid., p. 31).

Nessa direção, Silvestre (1999) aponta para o fato de que ser feliz passou de um direito a uma obrigação no furor do hedonismo de nossa cultura. Mudança que, segundo a autora, abre margens para que toda tristeza e desprazer sejam facilmente patologizados e transformados em motivo de vergonha. Levando-se em conta essa lógica, já não ficamos tão surpreendidos ante a explosão de diagnósticos de depressão à qual assistimos na atualidade.

Relembrando ainda outro escrito freudiano, o breve “A transitoriedade” (1916), encontramos algumas interessantes reflexões que ele faz a respeito do luto e a efemeridade das coisas ao recordar a conversa que teve com um poeta e refletir sobre as perdas provocadas pela Primeira Guerra, então em curso na época. Freud aí avalia a aversão generalizada a tudo o que é transitório e perdível como resultado de uma antecipada atitude de revolta contra o luto, haja vista o caráter eminentemente desprazeroso desse afeto, e observa que há em geral uma forte tendência humana ao apego aos objetos. Ora, se transpusermos essa reflexão para os dias de hoje, logo esbarramos em alguns contrastes, dado que o indivíduo contemporâneo parece não estar mais disposto a se manter tão firmemente vinculado ao que quer que seja.

Em contrapartida, no nosso contexto atual, cumpre “ligar-se ligeiramente a qualquer coisa que se apresente e deixá-la ir sem dificuldades” (EDLER, 2008, p. 111). Dito de outra

forma, a norma vigente parece ser a de se desprender o quanto antes de pessoas, vínculos, lugares e objetos tão logo eles percam sua utilidade ou despoite no horizonte outros mais novos, mais úteis ou mais atrativos. No mundo pós-moderno líquido em que estamos vivendo, as relações e os laços sociais, enquadrados nos moldes do mercado, tornam-se frouxos e facilmente descartáveis, dinâmica que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2003) soube analisar com maestria. A lógica da obsolescência programada<sup>2</sup> que hoje impera no universo industrial e mercadológico adentra também na esfera dos relacionamentos humanos, fazendo com que estes também se tornem bens de duração limitada a serem consumidos dentro de um dado prazo de validade. Somos assim impelidos a uma procura incessante de coisas novas e substitutivas na ilusão de que elas possam sempre preencher e tamponar o vazio deixado pela perda de outras, de forma a não deixar nenhum lugar para a falta.

É digno de nota, pois, que em uma sociedade na qual não parece haver lugar para experimentar e tampouco expressar estados de humor senão os de euforia, júbilo, êxtase ou outros similares, quaisquer manifestações de dor ou tristeza não possam ser toleradas – de tal maneira que qualificar como maníacos alguns aspectos da cultura contemporânea em que estamos vivendo não é de todo descabido (VERTZMAN; COELHO JUNIOR, 2019). Com efeito, o sujeito contemporâneo parece oscilar entre a dimensão da onipotência, a condição de júbilo, de triunfo narcísico na qual a falta é negada, e seu oposto, a impotência, na qual ele está completamente referido a essa falta (EDLER, 2008, p. 96). Contudo, na oscilação entre esses dois extremos, somente aquele que diz respeito ao triunfo e à onipotência é visto com bons olhos no antro de nossa sociedade, ao passo que o outro é rechaçado.

Nessa perspectiva, alguns autores apontam os “descaminhos do luto” (SILVA, 2015) na atualidade e as implicações negativas que isso pode ter para os sujeitos. Kehl (2009) sugere que a noção de “morte despercebida” enunciada pelo psicanalista Pierre Fédida é bastante pertinente para se pensar nos possíveis efeitos do encurtamento do tempo do luto e do recalçamento da perda, o que caracterizaria os casos chamados pelo autor de “luto irrealizado”. Na esteira do que propôs Fédida, ela reitera a possibilidade de que esses casos – nos quais pode haver tentativas de superar de forma drástica e rápida a morte de uma pessoa amada – culminem em um estado depressivo, ou mesmo operem como um agravante de uma depressão já instalada. Edler (2008) também indica os riscos de se desenvolver quadros

---

<sup>2</sup> A obsolescência programada é um fenômeno de mercado presente nas sociedades capitalistas que consiste na redução estratégica do tempo de vida útil que um produto poderia ter ou no lançamento de novos modelos em curto espaço de tempo com o objetivo de induzir os consumidores à compra de novos produtos – ainda que os que eles já possuem estejam em boas condições de funcionamento.

depressivos ou melancólicos como resultado da interrupção ou do apressamento do trabalho do luto. Em sua análise, “a tristeza, o luto e a dor, antes legitimados pela cultura, perderam hoje, sob o mandado do *time is money*, essa legitimidade e, conseqüentemente, o tempo necessário à sua elaboração” (Ibid., p. 98), de modo que o tempo subjetivo passa a ser, ainda nas palavras da autora, “fortemente combatido na contemporaneidade” (Ibid., p. 110).

Enfim, não restam dúvidas de que há um desencontro entre a velocidade, as demandas e os valores vigentes no mundo atual e a experiência própria ao trabalho do luto, que nos lança justamente em um tempo de introspecção e recolhimento, durante o qual entramos em contato com sentimentos penosos e limitamos nossa margem de ação (CÂMARA; HERZOG, 2018, p. 563).

Entretanto, se em geral nosso contexto sociocultural contemporâneo vinha exibindo a qualquer custo uma atitude de evitação e de recusa em relação ao luto, à dor, à tristeza, à prostração e a outros tantos difíceis afetos que ao primeiro se relacionam, atualmente este mesmo contexto nos cobra o preço de termos de nos haver com eles em ocasião do desdobramento de determinados acontecimentos— e mais ainda se considerarmos, em particular, a incidência desses eventos na situação brasileira.

Isso porque, recentemente, desde a emergência da pandemia de COVID-19 em 2020, enfrentamos uma experiência de perda de grandes proporções. Não bastasse a quantidade assombrosa de vidas humanas perdidas em função da doença causada pelo novo coronavírus – só no Brasil, o atual epicentro da crise sanitária global, foram mais de 250 mil até o momento, sem contar as mortes subnotificadas –, perdemos também toda uma série de outras coisas que nos eram caras e familiares. Rotinas de outrora mudaram, interações sociais face a face tiveram de ser interrompidas e substituídas pelas conexões no mundo *online*, a livre circulação pelos espaços públicos foi cerceada, a situação econômica complicou-se, nossa já limitada capacidade de projetar o futuro foi ainda mais estreitada. Enfim, são diversas as transformações operadas nos mais diferentes aspectos da vida, e que nos lançaram no desafio de termos que nos ajustar a um novo mundo, repleto de incertezas.

Todavia, no caso específico brasileiro, é preciso lembrar que a morte em massa não figura um cenário totalmente inédito no cotidiano do país – razão, talvez, pela qual a pilha de cadáveres deixados pela COVID-19 não esteja causando o impacto que deveria por aqui. De fato, mesmo antes da atual crise sanitária, há tempos já vínhamos convivendo histórica e apaticamente com outros altos índices de mortes diárias: estamos nos referindo aqui ao

extermínio desenfreado da população jovem, negra e pobre que ocorre nas favelas e periferias brasileiras, perpetrado por uma política de Estado racista através da ação de nossas polícias militares – cujos agentes são, acima de tudo, treinadas para matar certos alvos em detrimento de proporcionar segurança com equidade a todos os cidadãos. São mortes anônimas, mortes de quem não nos é dado, muitas vezes, sequer saber o nome, e que acontecem sem que haja a devida apuração das circunstâncias que as envolvem nem a responsabilização de seus autores.

Cabe notar, aliás, que ao contrário do que seria esperado, os índices de letalidade policial subiram mesmo durante a pandemia, nos meses em que as medidas de distanciamento social já estavam em vigor em diversos estados brasileiros e, conseqüentemente, a circulação de pessoas mais restrita. No primeiro semestre de 2020, ao menos 3.181 mil pessoas foram mortas por ações policiais, um número 7% maior em relação ao que foi registrado no mesmo período no ano anterior (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020). Os alvos preferenciais dessas ações violentas, como de praxe, foram majoritariamente pessoas negras, e as do sexo masculino principalmente. Chama atenção ainda, diga-se de passagem, o fato de este perfil ser semelhante àquele que, de acordo com alguns estudos, representa a maior parte das vítimas fatais da COVID-19 no Brasil: dados do Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde (NOIS) apontam que a proporção de óbitos pela doença é maior para pretos e pardos em comparação aos brancos (BATISTA et al., 2020).

Assim, em um país em que se parece ter banalizado a morte e normalizado o genocídio, convertendo-os em meras estatísticas, tanto os óbitos resultantes da pandemia quanto aqueles resultantes da violência policial não são capazes de gerar um mal-estar generalizado, de forma que amplos setores da população seguem indiferentes e omissos ainda ante os números cada vez mais alarmantes que estão constantemente sendo mostrados pelos noticiários. O que se ausenta em ambos os casos é um luto público e coletivo pelas vidas perdidas. Menos do que isso, faltam legitimidade e reconhecimento para a dor deixada por essas perdas, o que não deixa de reverberar até mesmo nos âmbitos familiar e individual, tendendo a agravar um luto já tolhido no momento atual pela impossibilidade de velar e enterrar os mortos dignamente. Tal situação não é, de modo algum, novidade, sendo já bastante conhecida daqueles que têm seus entes queridos arrancados pela violência neste país, para quem o direito ao luto é vedado. Ainda em relação a estes casos, Rosa (2012, p. 32) atenta para a possibilidade da suspensão do luto e da instauração de uma posição melancólica, em que não se nomeia a dor eternizada. A recusa de reconhecimento para uma perda não permite o compartilhamento e o testemunho necessários para que o luto possa operar.



Feitas essas considerações, reforçamos uma vez mais a premissa de que a vivência do luto não se dá desarticulada das relações sociais, culturais e políticas que nos circundam. É necessário, então, engajarmo-nos no esforço de resgatar as dimensões social e intersubjetiva do luto – necessidade esta que se fez ainda mais imprescindível quando, no presente, vivemos em nosso país, concomitantemente, uma crise sanitária e humanitária de devastação e de extermínio que nos impõem a tarefa de lidar com um grande número de perdas públicas e coletivas. Não se trata, porém, de invalidar o modelo freudiano do trabalho do luto, mas sim de se resgatar algumas facetas e potencialidades que não foram exploradas na versão psicanalítica.

Nessa perspectiva, pensamos ser de grande importância e urgência contextualizar o luto nessas situações em que, mais do que obstruído, ele é negado. Partindo dessas situações a que fizemos alusão, nos propomos então a pensar o trabalho do luto em relação a determinadas perdas, perdas que transcorrem em conjunturas adversas e que desafiam os limites do suportável. Mais especificamente, propomo-nos a abordar o impossível do luto pelas perdas de vidas que aparentavam não ser, para todos os efeitos, sequer consideradas humanas, pois são justamente essas as perdas que, por inúmeras vezes, acontecem da maneira mais dramática e violenta possível. Trata-se de vidas não vivíveis, vidas desprovidas de valor, vidas ininteligíveis, e que, portanto, convertem-se em vidas “matáveis”, escancaradamente expostas à violência.

Por essa razão, um dos pilares desta pesquisa é a construção de uma interlocução com a filosofia política de Judith Butler, autora norte-americana cujo diálogo com a teoria freudiana e a aposta em uma política de luto contemporânea julgamos ser bastante pertinentes para as discussões que desejamos promover e para nossa proposta de investigação. A partir do diálogo com Butler, buscaremos refletir, de maneira central, sobre a questão mais primordial no trajeto de pesquisa que pretendemos seguir, qual seja, o lugar relegado ao trabalho de luto nos casos em que, mais que uma negação da morte, já há previamente uma negação da própria vida.

A fim de abordar a problemática apontada, estruturaremos este trabalho da seguinte forma: o primeiro capítulo consistirá na apresentação da noção de luto sob dois registros diferentes que, não obstante, se sobrepõem, conforme o que pretendemos sustentar. O primeiro deles tratará do luto enquanto manifestação sociocultural de pesar em ocasião da morte, motivo pelo qual nos permitiremos traçar um breve panorama histórico em torno das

temáticas da morte e do luto em nossa cultura. Depois, trataremos do fenômeno psíquico do luto, tal qual ele foi entendido no âmbito da teoria psicanalítica – e em especial na obra freudiana –, e também da melancolia, dado esta ser considerada o contraponto negativo do luto. E, por fim, lançaremos um primeiro questionamento a respeito de uma concepção do luto como um estado unicamente intrapsíquico e individual.

No segundo capítulo, pretendemos abordar o problema ético-político da distinção entre as vidas que são consideradas vivíveis e aquelas que não o são. Para tanto, primeiramente introduziremos algumas proposições da filosofia política de Judith Butler a respeito da distribuição desigual das condições de vulnerabilidade e precariedade e do direito ao luto, proposições que nos interessam por virem bastante ao encontro da nossa proposta. Neste mesmo capítulo também apresentaremos o problema do genocídio das populações pobres e negras, cujas vidas são consideradas matáveis e não dignas do luto público.

Por fim, no terceiro e último capítulo, retomaremos o diálogo com Butler dando maior ênfase à função política do luto, hipótese que ela tem desenvolvido em sua obra nos últimos anos, e tentaremos demonstrar de que forma essa categoria ético-política da filosofia de Butler pode se articular à categoria do luto do campo teórico psicanalítico. Ademais, reservaremos também um espaço para contextualizar a experiência do luto no atual cenário pandêmico que o mundo atravessa, e de modo especial no atípico caso brasileiro, pois entendermos que este é um momento em que a proposição de um luto público e coletivo evidencia toda sua força e relevância. Pretendemos, sobretudo, insistir na necessidade de se resgatar a dimensão social do luto e a dependência do mesmo em relação aos laços sociais, preconizando a importância de a psicanálise incorporá-la em seu discurso, prática e teoria.

**CAPÍTULO I –  
O LUTO E SUAS FACETAS SOCIAIS E PSÍQUICAS**

*“[...] Pois o que não está, para mim, associado a ela? E o que não me faz recordá-la? Não posso olhar para este chão, pois seus traços estão impressos nas lajes! Em cada nuvem, em cada árvore... Enchendo o ar à noite, e vislumbrada em cada objeto de dia... Estou cercado pela sua imagem! Os rostos mais comuns de homens e mulheres, meus próprios traços, deboçam de mim com alguma semelhança. O mundo inteiro é uma terrível coleção de recordações de que ela existiu, e de que eu a perdi!”*

(Emily Brontë, 1847, p. 388).

### 1.1. Morte, luto e seus rituais

“Como é por exemplo que dá pra entender/A gente mal nasce e começa a morrer”, cantaram Toquinho e Vinicius de Moraes (1971) nestes versos que condensam um dos maiores dilemas da existência humana: a finitude da vida. Dilema porque, não obstante o fato de vida e morte sempre caminharem lado a lado, coexistindo e encarnando a máxima das duas faces da mesma moeda, ainda é grande a perplexidade humana diante da “indesejada das gentes” (BANDEIRA, 1930). Com efeito, a morte talvez seja um dos problemas mais paradoxais da humanidade desde seus primórdios – e um problema dos vivos, como bem destacou Nobert Elias (1982).

Aliás, o sociólogo nos lembra de que não é a morte em si, mas o conhecimento dela que cria problemas para os seres humanos (ELIAS, 1982, p. 11), isto é, a consciência que temos em relação a nossa própria finitude, consciência essa que nenhuma outra espécie de ser vivo possui. Constitui então fato notável que, não obstante tenhamos a exclusividade de ter esse conhecimento em mente, gostaríamos, na verdade, tal qual os outros animais, de não tê-lo ou simplesmente esquecê-lo: é o que se observa a partir do convencional tratamento dado à morte em nosso meio cultural contemporâneo, que consiste grande parte em tentar ignorá-la e até mesmo em negá-la, numa espécie de “recalcamento” que opera tanto a nível individual quanto coletivo, termo empregado por Nobert Elias em referência à teoria psicanalítica. Inclusive, essa atitude de repulsa em face da nossa mortalidade não passou despercebida por Freud, que a criticou e mesmo anunciou a impossibilidade de haver em nosso inconsciente qualquer representação psíquica da morte própria (FREUD, 1915b). Segundo Elias (1982), esse tipo de comportamento na sociedade atual se explicaria pelo prolongamento da expectativa de vida, alcançado por meio do desenvolvimento técnico-científico, que nos permite pensar menos a respeito da morte no curso da vida – algo que nem sempre foi possível.

Recordemos, portanto, que o horror e o medo suscitados pelo tema da morte não são atemporais, pois o tipo de tratamento cultural dado ao último passou por transformações ao longo dos séculos, como demonstrou o historiador francês Philippe Ariès. O percurso traçado por ele em seus estudos mostra que houve momentos na história do mundo ocidental em que a morte era vista com naturalidade e tranquilidade, ao passo que em outros ela passou a ser dotada de uma conotação extremamente negativa, causando repúdio, temor e sofrimento. Assim, Ariès (1977) propõe que a história da morte no Ocidente seja desdobrada em quatro

distintos momentos, que ele nomeia de “A morte domada”, “A morte de si”, “A morte do outro” e “A morte interdita”, sequencialmente.

Vê-se assim que mais do que um fenômeno fisiológico, o morrer é um fenômeno cultural, uma construção social (MATOS-SILVA, 2011), e isso fica ainda mais evidente quando se observa a grande diversidade de observâncias e costumes que circundam a morte humana, e que variam conforme o contexto sociocultural – isto é, conforme a cultura, o período histórico, as tradições religiosas predominantes, e até mesmo a posição social ocupada pelo finado. No Egito Antigo, por exemplo, os mortos eram sepultados com seus pertences e cuidadosamente preparados para se evitar a decomposição de seus corpos devido à crença de que as almas deveriam reencontrá-los para a nova vida no Além. Por outro lado, na tradição hindu, os cadáveres são em sua maioria cremados, pois se dá ênfase à libertação da alma em relação ao corpo, que já não lhe é necessária, e se acredita que o fogo pode auxiliar nesse processo.

Mas, embora as formas ritualísticas mortuárias possam ser bastante diferentes entre si, podemos considerar que todas elas são em essência uma coisa só: uma manifestação do luto pela morte de um ou mais indivíduos. De acordo com o Dicionário Aurélio, dois dos possíveis significados para a palavra “luto” são, a saber, “sentimento de perda pela morte de alguém”, e “os sinais exteriores desse sentimento” (FERREIRA, 2004, p. 525). A realização de rituais fúnebres relaciona-se justamente a esse segundo sentido, isto é, eles são forma de expressão do luto e da perda perante a comunidade. Enquanto um rito de passagem de separação, seguindo a categorização proposta pelo antropólogo Van Gennep (ARNAULT; ALCANTARA E SILVA, 2016), o cerimonial fúnebre tem extrema importância junto aos vivos na medida em que serve para acalotá-los e para pontuar a mudança sofrida pelo falecido, qual seja, a passagem do estado de vida para o de morte. Desse modo, entende-se que os rituais fúnebres são de caráter simbólico e têm como função a “demarcação de um estado de enlutamento, de reconhecimento da importância da perda e da importância daquele ente que foi perdido”, auxiliando no processo de simbolização da morte deste (SOUZA C.; SOUZA A., 2019, p. 5). Ainda, como aponta Matos-Silva (2011, p. 44), esses rituais asseguram o restabelecimento da sociedade após o abalo sofrido com a perda e a chegada do falecido ao mundo dos mortos ante o imaginário social.

É certo que se os ritos funerários diferem de acordo com a maneira como a sociedade relaciona-se com a morte, também os modos de enlutamento estão sujeitos à mesma variação.

Acompanhando o caminho histórico mapeado por Ariès (1977), vemos que no período da morte domada, o próprio moribundo, ciente da proximidade de sua morte, engajava-se nos preparativos de seu cerimonial funerário, e quando chegado seus últimos momentos de vida, familiares, amigos e pessoas da comunidade em geral reuniam-se em torno de seu leito para vê-lo morrer. Consumada a morte, a esta imediatamente seguia-se as mais explosivas manifestações de luto, nas quais os presentes “rasgavam suas roupas, arrancavam a barba e os cabelos, esfolavam as faces, beijavam apaixonadamente o cadáver, caíam desmaiados e, no intervalo de seus transe, teciam elogios ao defunto [...]” (p. 105-106). Tais manifestações, no entanto, se restringiam ao momento imediato à morte e eram suficientes para que toda a dor fosse aliviada, de modo que o luto pelo falecido em geral não durava mais do que um mês; isso porque o morrer nessa época ainda era encarado com bastante familiaridade e serenidade.

Já no período seguinte, quando a morte passou a ser temida por se conceber que o destino no pós-vida não é igual para todos, o sofrimento pela perda de um ente querido passa a ser visto como natural; o luto perde sua feição espontânea e descontrolada e torna-se ritualizado, devendo, ainda que não genuíno, ser demonstrado, mas de forma atenuada; cria-se então o hábito de se vestir roupas escuras e o da reclusão dos familiares em casa em sinal de pesar e da não indiferença em relação à perda sofrida; além disso, surge a tradição das orações pelos mortos como forma de interceder pela salvação de suas almas.

Com as transformações trazidas pelo século XVIII, impulsionadas principalmente pelo movimento romântico, os antigos costumes relativos ao luto deixam de ser uma obrigatoriedade para se tornarem mais a expressão de uma comoção verdadeira: é que a preocupação em relação à morte desloca-se de si próprio para o outro, ou seja, passa-se a temer mais a morte de entes queridos do que a morte própria; é o período da morte do outro, como denominou o autor. Dessa forma, a memória dos que se foram passa a ser intensamente exaltada; o luto recupera seu teor dramático e torna-se mais duradouro, e a reclusão domiciliar é conciliada com o costume das visitas aos cemitérios, locais que os vivos passam a frequentar para chorar ao pé dos túmulos de seus mortos e evocar nostalgicamente sua lembrança. Esse penoso sofrimento advindo da morte persiste pelos séculos seguintes, intensificando-se ao ponto de se desejar excluir a morte da ordem das experiências humanas: inicia-se assim, em meados do século XX, a morte interdita, período em que vivemos até o momento atual (ARIÈS, 1977).

Com efeito, na atualidade, o morrer e tudo o que a ele se relaciona tornaram-se insuportáveis, converteram-se em um tabu, de forma que as expressões públicas de luto pela perda de alguém não são mais toleradas pela sociedade como outrora foram. A dor do enlutado passa a ser vivida em silêncio, com discrição, não podendo mais ser francamente externada até mesmo nos cerimoniais fúnebres. Segundo Matos-Silva (2011), os ritos funerários atuais em geral são discretos e limitam-se às providências inevitáveis que devem ser tomadas em relação ao corpo do falecido, no intuito mais de livrar-se logo dele e do horror que a visão da morte evoca do que de homenageá-lo, sem possibilitar um reconhecimento efetivo da perda e do luto e o suporte social necessário no momento, como endossado por Souza C. e Souza A. (2019). No Brasil contemporâneo, por exemplo, tem se observado o esvaziamento de sentido dos rituais fúnebres, tendo o morrer e a morte sido progressivamente retirados do ritual público. Dessa forma, a partir do final do século XX o luto tem encontrado uma expressão mais contida entre a população brasileira, que tem mostrado a tendência de celebrar velórios e enterros cada vez mais rápidos (KOURY, 2014). Os rituais simbólicos, portanto, encontram-se em progressivo declínio, o que pode ter consequências para a elaboração do luto no âmbito psicológico.

## 1.2. O luto na psicanálise

Encontramos menções ao estado psíquico do luto desde muito cedo em diversos pontos da obra freudiana. Ainda em *Estudos sobre a histeria* (1893-1895), especula-se se um luto recente poderia estar relacionado a ataques histéricos; anos depois, em *Totem e tabu* (1913), vemos ser descritos os tabus relacionados ao luto em alguns dos povos ditos “selvagens”. Não obstante, o tema parece ter atraído um olhar mais atento de Freud apenas em 1915, quando ele escreve seu célebre ensaio metapsicológico *Luto e melancolia*, publicado somente dois anos mais tarde. Interessado em desvendar o quadro clínico da melancolia, Freud elucida também nesse texto a metapsicologia do luto no intuito de que este lhe servisse de modelo comparativo para o primeiro. E, embora a expressão “trabalho do luto” [*trauerarbeit*] tenha aparecido apenas uma única vez na obra freudiana, ela encontrou uma enorme repercussão tanto no meio psicanalítico quanto fora dele, consagrando *Luto e melancolia* como um clássico da literatura psicanalítica e tornando-o referência para diversos estudos posteriores sobre o assunto.

Nesse ensaio de 1917, o luto é então sucintamente definido como “[...] a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (FREUD, 1917 [1915]b, p. 172). E, conforme exposto nessa passagem, a perda pode ser tanto de natureza real quanto ideal, o que significa que, além da morte, a separação, o rompimento de um vínculo afetivo, o desaparecimento, o exílio, enfim, mudanças em geral, também podem colocar em curso um processo de luto; além disso, essas perdas não se restringem somente a pessoas, podendo ser referentes também a animais, bens materiais, posições sociais, ideologias, entre outros. O que realmente conta é se o que foi perdido fora significativamente investido libidinalmente pelo sujeito.

Tão logo a definição de luto nos é dada, Freud prontamente ratifica seu estatuto de normalidade, afastando qualquer possibilidade de ele ser visto como um estado psicopatológico e descartando a necessidade de algum tipo de intervenção médica: “Confiamos em que será superado após certo tempo, e achamos que perturbá-lo é inapropriado, até mesmo prejudicial” (1917 [1915]b, p. 172). Isso porque a missão do luto diz respeito à preservação da saúde psíquica: o luto é convocado justamente para que, diante da constatação da não mais existência do objeto amado, possamos pouco a pouco elaborar essa perda, assimilá-la e aprendermos a lidar com o vazio deixado por ela. Nas palavras de Freud (1913), “cabe ao luto uma tarefa psíquica bem específica, ele deve desprender dos mortos as recordações e expectativas dos que lhes sobrevivem. Uma vez realizado esse trabalho, a dor se atenua; com ela, o arrependimento e a recriminação [...]” (p. 64).

Essa é, então, a grande novidade trazida pela abordagem metapsicológica do luto, e que no texto de 1917 é introduzida de forma mais clara: que ele seja levado à condição de um *trabalho psíquico* que, como tal, demanda um certo esforço do aparelho psíquico para que os investimentos libidinais sejam rearranjados. Conforme o que foi defendido por Laplanche e Pontalis (1967, p. 510), a noção de trabalho do luto, pensada por Freud em termos de uma série de operações intrapsíquicas, deve ser aproximada da noção de elaboração psíquica, no sentido de que ambos expressam a necessidade de ligação das impressões traumatizantes pelo aparelho psíquico.

Em função do alto gasto energético demandado por esse trabalho, durante o curso deste o Eu sofre significativa inibição e restrição, o que leva à perda do interesse por tudo o que não guarda relação alguma com o objeto perdido, e também à dita “perda da capacidade de amar” mencionada por Freud (1917 [1915]b, p. 172). É como se, aos olhos do enlutado,



absorto por seu luto, o mundo perdesse toda graça e sentido sem o objeto amado, restando-lhe apenas recolher-se em seu desalento. Todo esse sofrimento, no entanto, tem um prazo de validade, pois, como observa Freud, o normal é que esse penoso estado de espírito persista somente enquanto durar o trabalho do luto e que depois desapareça naturalmente ao término dele.

O desenvolvimento do trabalho do luto é sucintamente descrito por Freud em termos de algumas tarefas psíquicas que se desdobrariam em diferentes momentos distintos, embora estes não tenham sido tão bem delimitados. Acompanhando a sugestão do psicanalista Juan-David Nasio (1997), podemos dividir essas tarefas em três etapas distintas e nomeá-las de, respectivamente, superinvestimento (ou focalização), desinvestimento e identificação. Começaremos por descrevê-las uma a uma.

Primeiramente, o processo de luto é desencadeado pela atuação do mecanismo de “exame de realidade” [*realitätsprüfung*] – também traduzido por “teste de realidade” ou “prova de realidade” sem nenhuma perda de sentido. A noção de exame de realidade, embora estivesse presente nos escritos freudianos desde *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, apenas é estabelecida como conceito anos mais tarde, no texto *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos*, também escrito em 1915. Neste, vemos o exame de realidade enfim ser definido como um dispositivo que permite ao aparelho psíquico distinguir entre representação e percepção. Mais tarde, noutro trabalho, Freud (1925) atribui ainda a esse mecanismo o papel de reencontrar um objeto na realidade externa.

No caso específico do luto, conforme notam Câmara e Herzog (2018), temos ainda uma particularidade: em vez de atuar no sentido de confirmar na realidade externa a existência do objeto representado, o exame de realidade tem como função colocar em evidência o fato de o objeto não estar mais presente na realidade. Assim, é pela imposição do exame de realidade que o enlutado se vê no dever de renunciar ao objeto perdido e de retirar, aos poucos, os investimentos libidinais da representação desse objeto. O modo como isso opera nos fica mais claro na seguinte passagem:

A cada uma das recordações e expectativas que mostram a libido ligada ao objeto perdido, a realidade traz o veredicto de que o objeto não mais existe, e o Eu, como que posto diante da questão de partilhar ou não esse destino, é convencido, pela soma das satisfações narcísicas em estar vivo, a romper seu vínculo com o objeto eliminado (FREUD, 1917[1915]b, p. 189).

Cabe lembrar, no entanto, que a princípio haveria certa relutância da parte do sujeito em fazer tal renúncia, pois, como bem nota Freud, “[...] observa-se geralmente que o ser humano não gosta de abandonar uma posição libidinal, mesmo quando um substituto já se anuncia” (1917[1915]b, p.173), já que a libido tende a se apegar a seus objetos. Para ele, ainda mais que isso: essa recusa, quando levada ao seu extremo, poderia até mesmo desencadear uma “psicose de desejo alucinatória”, conceito também estabelecido em “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos”, de 1915. Trata-se de um quadro patológico no qual a resistência a reconhecer a factualidade da perda seria tão intensa a ponto de levar o sujeito a se afastar da realidade tal como em um delírio psicótico. Não obstante, ele pondera que o mais comum é que o respeito à realidade triunfe e que ela seja aceita.

Há de se lembrar, porém, que mesmo nos casos normais, em que o reconhecimento da perda ocorre de acordo com o esperado, o trabalho de desinvestimento não se inicia de pronto: há antes um longo e lento processo durante o qual se pode observar um apego maior ainda ao objeto, uma intensificação no investimento em tudo o que a ele se relaciona no psiquismo. Afinal, como escrevera Freud (1913) noutra ocasião, “[...] o espírito do morto não se afasta dos parentes, não deixa de ‘rondá-los’ durante o luto” (p. 51). A razão desse obstinado apego é o processamento de uma operação em que “cada uma das lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto é enfocada e superinvestida, e em cada uma sucede o desligamento da libido” (FREUD, 1917 [1915]b, p.174). Daí a conveniência de se usar os termos “superinvestimento” e “desinvestimento” para se referir a esses dois movimentos da libido no processo de luto.

Por fim, depois de destacar de toda sorte de representações relacionadas ao objeto perdido e, em alguns casos – de acordo com o que acrescentou Freud em 1916 –, ser temporariamente recuada para o seio do Eu, a libido fica novamente disponível para ser investida em novos objetos. Tudo se passa como se, depois de uma busca incessante para recuperar o objeto perdido, e convencido definitivamente de que este não pode ser mais encontrado na realidade, o trabalho de luto tivesse por desfecho matar o objeto pela segunda vez. Somente então, com a conclusão do trabalho de luto, o Eu, outra vez “livre e desimpedido” (FREUD, 1917 [1915]b, p. 174), poderia enfim retomar seus interesses no mundo externo.

Todavia, se nessa ocasião o luto foi descrito ainda como uma operação sem resto, como indicam Indursky e Kveller (2017), posteriormente Freud – talvez influenciado por suas

próprias experiências pessoais de perda – parece mudar de ideia quanto à substituição do objeto perdido por outro, de modo que em uma carta a Binswanger por ocasião do falecimento de um filho deste, o vemos escrever:

Embora eu saiba que após tamanha perda o estado agudo de luto acabará por dissipar-se, também sei que permaneceremos inconsoláveis e nunca encontraremos um substituto. Seja o que for que venha preencher a lacuna, e ainda que a preenchesse completamente, continuaria sendo, não obstante, uma outra coisa. E, na realidade, é assim que deve ser. E a única maneira de perpetuar aquele amor a que não queremos renunciar (FREUD, E.L. 1961, apud BOWLBY, 1979, p. 83).

Com efeito, ele revê suas antigas considerações a respeito do processo de luto ao sugerir que a toda perda objetal se seguiria, assim como o que se passa com o melancólico, uma alteração egoica:

Foi-nos dado esclarecer o doloroso infortúnio da melancolia, através da suposição de que um objeto perdido é novamente estabelecido no Eu, ou seja, um investimento objetal é substituído por uma identificação. Mas ainda não reconhecíamos, então, todo o significado deste processo, e não sabíamos como ele é típico e frequente. Desde então compreendemos que tal substituição participa enormemente na configuração do Eu e contribui de modo essencial para formar o que se denomina seu *caráter* (FREUD, 1923, p. 25-26, grifo do autor).

Essa “reviravolta”, por assim dizer, pode já ser observada em *Psicologia das massas e análise do Eu*, de 1921, no qual Freud considera que o fenômeno da introjeção possa ser a condição *sine qua non* para que o Eu abra mão de seus objetos amados, tal qual uma barganha. Nesse mesmo trabalho, aliás, ele nos dá um exemplo desse processo – e sem considerá-lo como um quadro de melancolia ou de delírio, diga-se de passagem – ao mencionar o caso de uma criança que, após perder seu gato de estimação, o introjetou em seu Eu, passando então a agir de maneira tal como se ela própria fosse o felino<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Karl Abraham (1924) também forneceu exemplos interessantes do mecanismo da introjeção do objeto de amor perdido no luto. Dentre esses exemplos, ele menciona o caso de um paciente seu que, algum tempo após a perda da esposa e do filho recém-nascido, teve um sonho no qual ele presenciara a necropsia da falecida e vira as partes separadas do corpo dela unirem-se novamente. A associação que o paciente fez, em sua análise, entre a visão desse sonho e um prato de carne que ele havia comido na noite anterior, somada ainda à aversão à comida que ele desenvolvera durante o período de luto, permitiu que Abraham traçasse um paralelo entre a ingestão da carne da esposa morta e da volta desta à vida e visse nisso o indicativo da introjeção da falecida pelo viúvo e da elaboração de seu luto. Outro caso curioso mencionado pelo autor foi o de um paciente cujos cabelos ficaram grisalhos depois da morte do pai idoso – situação que o próprio Abraham confessou também ter vivido quando na ocasião de seu luto pelo pai.

Pouco depois, em 1923, com *O Eu e o Id*, a questão da identificação torna a ser abordada por Freud:

Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia; ainda não conhecemos as circunstâncias exatas dessa substituição. Talvez, com essa introjeção que é uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o Eu facilite ou permita o abandono do objeto. Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos. De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetivos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto (p. 26)

Em outras palavras, Freud sugere que o Eu, ao tomar para si as características do objeto, “[...] como que se oferece ele próprio ao Id como objeto de amor, procura compensá-lo de sua perda, dizendo: ‘Veja, você pode amar a mim também, eu sou tão semelhante ao objeto’” (1923, p. 27). Dessa forma, notamos que em vez de haver simplesmente a substituição de um objeto perdido por outros, o que poderíamos ter como resultado do luto seria um ganho egoico obtido a partir de uma identificação por traços. Levando em conta essas reconsiderações freudianas, entendemos a razão pela qual Nasio (1997) optou pelo termo “identificação” para designar esse momento final do luto.

Entretanto, mesmo com a promessa de uma “recompensa” ao final do processo de luto, este não perde sua característica mais marcante: a intensa dor psíquica que o acompanha, um aspecto que, embora soe bastante natural, Freud considerava deveras enigmático e que durante um tempo não pôde ser explicado de nenhuma maneira em termos de economia libidinal: “Mas por que esse desprendimento da libido de seus objetos deve ser um processo tão doloroso, isso não compreendemos, e não conseguimos explicar por nenhuma hipótese até o momento” (FREUD, 1916, p. 250).

Em 1926, contudo, nas últimas páginas de *Inibição, sintoma e angústia*, a partir de uma analogia com os mecanismos da sensação da dor física, ele parece encontrar uma resposta para esse “grande enigma” que é a dor psíquica no luto: esta seria causada pelo intenso nível de investimento libidinal na relação com um objeto que, todavia, não está mais presente na realidade. Assim, segundo Freud (1926), seria “a natureza contínua do processo de investimento e ligação em que ocorrem tais processos que conduzem à sensação de desprazer” (p. 123) intensamente experimentada no luto.

Ainda em relação à dor do luto, outra autora que também abordou o processo do luto foi Melanie Klein. Nosso objetivo aqui não é o de apresentar exaustivamente sua posição, mas é importante salientar no que esta difere da posição de Freud. Na visão de Klein (1940, p. 396), a dor do luto está relacionada ao mecanismo do exame de realidade, e é ainda mais acrescida pelas fantasias inconscientes do enlutado de que ele perdeu também seus objetos internos bons e de que os objetos internos maus tornaram-se predominantes em seu mundo interno, reativando as ansiedades e a culpa características da posição depressiva arcaica. Assim, além de sofrer pela necessidade de reviver constantemente a perda – o luto arcaico – e de renovar seus laços com o mundo externo, o enlutado tem de lutar contra a ameaça de desabamento e sofre a dor de tentar restabelecer e reintegrar seu mundo interno, tal qual a criança ao passar pela posição depressiva. “Assim como a criança pequena que passa pela posição depressiva está lutando, na sua mente inconsciente, para restabelecer e integrar seu mundo interno, a pessoa de luto também sofre a dor de restabelecê-lo e reintegrá-lo”, diz Klein (1940, p. 397). É interessante notar aí o contraste entre as versões freudiana e kleiniana do processo de luto: se em Freud há uma assimilação dos traços dos objetos amados perdidos ao término do luto como forma de ressarcimento à perda absoluta deles, em Klein (1940) é possível recuperá-los, de forma que a elaboração do luto passa pela reinstalação dos objetos internos bons que se julgou também perdidos acompanhada da reincorporação da pessoa amada perdida. Retomados esses objetos, o enlutado poderia experimentar o sentimento de confiança em seu mundo interno novamente. Em última instância, na perspectiva kleiniana a capacidade de suportar as experiências de perda posteriormente na vida adulta dependeria de uma elaboração bem-sucedida dos primeiros lutos da infância.

Mais tarde, em uma releitura das formulações freudianas sobre a dor do luto feitas em 1926, Nasio (1997) afirma que

A representação de objeto é tão superinvestida na dor do luto quanto a representação do local lesado do corpo na dor corporal. Em resumo, a dor responde a uma alta concentração de libido na representação psíquica de um objeto que, na realidade, foi perdido ou ferido. Vemos bem que o superinvestimento afetivo de uma representação significa um maior apego no interior ao objeto que não está mais no exterior (p. 166).

Assim, ele conclui que

A dor do luto não é dor de separação, mas dor de ligação. É esta novidade que desejo trazer-lhes: *pensar que o que dói não é separar-se, mas apegar-*

*se mais do que nunca ao objeto perdido. [...] Se, com essa tese em mente, escutarem um analisando que lhes fala da dor que o atormenta depois da perda de um ser querido, ficarão certamente surpresos. Surpresos de sentir que a sua dor não é tanto por não ter mais perto de si o outro amado, mas por tê-lo presente, mais presente do que nunca. A dor não é pois dor de perder, mas de apertar fortemente demais os laços com a representação do outro ausente (p. 166, grifos do autor).*

O autor vai ainda além: pensando nos deslocamentos que os objetos das pulsões podem sofrer, tal como enunciou Freud (1915a), ele propõe a hipótese de que, devido à desorganização pulsional que acomete o corpo do enlutado após a saída do objeto de amor perdido do circuito pulsional, a dor no luto viria justamente a ocupar o lugar desse objeto nesse circuito e a servir, provisoriamente, como um objeto de pulsão – um “objeto de pulsão transitória”, em seus termos, de modo que “entre a voz que parte e a que talvez virá, intercalo a dor” (NASIO, 1997, p. 164). Dessa forma, mesmo durante o tempo de inibição próprio ao luto, o sujeito não deixaria de exercer sua atividade pulsional em detrimento do desencontro das pulsões e do objeto que até então lhes era fonte de satisfação. Nessa perspectiva, o luto pode ser entendido como um processo que também tem como função (re)inserir o sujeito no circuito desejante (PINHEIRO; QUINTELLA; VERZTMAN, 2010, p. 159).

Deve-se ter em mente que, como já foi afirmado, todas essas etapas do trabalho de luto não necessariamente transcorrem em uma temporalidade linear. Segundo Kehl (2009), “o enlutado passa por momentos de relativo alívio em relação à dor da perda, para em seguida apegar-se com ainda mais intensidade à lembrança daquele que morreu ou partiu” (p. 204). Na mesma linha, Nasio (1997, p. 64) entende o luto como um paulatino “processo de desamor” marcado por esporádicos acessos de dor, que ocorrem a cada vez que, em meio ao esforço de desinvestimento, a representação do objeto perdido é incidentalmente reanimada e trazida à tona outra vez, provocando o retorno da dor.

Pensando nisso, poderíamos fazer uma analogia e dizer que o caminho trilhado pelo trabalho do luto assemelha-se – exceto pela alta velocidade – ao de um trem de uma montanha-russa, repleto de “altos e baixos” e suas acentuadas curvas. Ou ainda: a ritmicidade do trabalho de luto, sua temporalidade, caracterizada pela alternância entre momentos de presença e ausência da representação do objeto, pode ser comparada a um movimento oscilante de um pêndulo, com seu “vai-e-vem”, bem representado na psicanálise pelo jogo do carretel descrito por Freud (1920).

### 1.3. Um breve olhar sobre a melancolia freudiana

Todos os aspectos que caracterizam o estado de luto também são partilhados pela perturbação psíquica da melancolia – o que torna legítimo o fato de o primeiro servir como modelo da última: o estado de abatimento que acomete o sujeito, a indisposição para amar um novo objeto, e enfim, o desinteresse por tudo o mais que não esteja relacionado de alguma forma à memória do objeto que se foi (FREUD, 1917[1915]b, p. 173) manifestam-se igualmente em ambos os estados. A diferença, segundo Freud, seria de que no caso do enlutado sabe-se bem o motivo de seu pesar, ao passo que no caso do melancólico, permanece um mistério. Isso porque, diferentemente do enlutado, o melancólico não teria consciência do que propriamente se perdeu no objeto – ainda que se saiba quem ou o que foi perdido. Tal qual uma hemorragia interna, a imagem clássica usada como analogia no *Rascunho G* (1895b), as energias do melancólico são misteriosamente sugadas.

Mas a melancolia ainda reserva outra notável particularidade, ausente no luto normal: o doente apresenta um visível rebaixamento de sua autoestima, estando sempre a dirigir admoestações e críticas a si mesmo – muitas delas sem qualquer fundamento – como se experimentasse o esvaziamento de todo sentimento de si. Com isso compreendemos o que quis dizer Freud (1917[1915]b) ao enunciar que “no luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu” (p. 176).

Todas as cruéis repreensões que o sujeito melancólico faz a si mesmo, no entanto, não se referem genuinamente a ele mesmo; surpreendentemente, elas são, na verdade, endereçadas àquele objeto que foi perdido, que deixou o sujeito. E é justamente essa constatação que fornece à Freud a prova de que o objeto alojou-se em território egoico por meio de uma identificação do tipo narcísico, possivelmente estabelecida sobre uma escolha narcísica de objeto e também impulsionada pela forte ambivalência presente na relação do sujeito com esse objeto. “Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu” (FREUD, 1917 [1915]b, p. 181), para não deixar de citar a célebre expressão freudiana.

A explicação que nos é dada para tal fenômeno é a de que a libido, sob a influência de determinadas condições, teria tomado um rumo diverso do luto normal, e em vez de dirigir-se a novos objetos, regressou ao Eu após ter se desprendido das representações do objeto amado, promovendo uma identificação com esse objeto. Dessa forma, com o objeto instalado no Eu, este não precisa abandonar sua relação com o primeiro. O preço a se pagar por isso,

entretanto, não é baixo; de toda forma, o que se tem é uma perda no âmago da própria instância egoica: “o complexo da melancolia se comporta como uma ferida aberta, de todos os lados atrai energias de investimento [...] e esvazia o Eu até o completo empobrecimento” (FREUD, 1917 [1915]b, p. 186).

Nessa dinâmica, outra parte do Eu, a sua instância crítica – que posteriormente seria mais bem delineada e batizada de “supereu” – assume um caráter de extrema ferocidade e volta-se contra a parte identificada com o objeto, subjugando-a. Dessa forma, alimentado por uma relação de forte ambivalência afetiva, o conflito entre o Eu e o objeto amado que foi perdido dá lugar à cisão entre a porção do Eu identificada a esse objeto e a instância crítica. Daí a origem de todas as autocensuras e do automartírio que tanto atormentam o melancólico, ao mesmo tempo em que lhe são uma fonte de deleite devido à “[...] satisfação de tendências sádicas e de ódio relativas a um objeto, que por essa via voltaram contra a própria pessoa” (FREUD, 1917 [1915]b, p. 184). Nesse sentido, “queixar-se é dar queixa” (p. 179-180), como bem expressa o trocadilho freudiano mantido pela tradução adotada por Marilene Carone.

Os estados melancólicos apresentam ainda mais uma peculiaridade em relação ao luto, que consiste na tendência de alguns deles a se transformarem em mania ou de serem alternados com ela em períodos regulares – muito embora o ânimo eufórico e a hiperatividade características desse estado de humor sejam radicalmente o oposto das típicas características melancólicas. Diante desse impasse, Freud (1917[1915]b) não encontra outra saída senão a de tentar entender o fenômeno da mania pela mesma via de entendimento da melancolia:

Na mania, o Eu tem de haver superado a perda do objeto (ou o luto devido à perda, ou talvez o próprio objeto), e fica então disponível todo o montante de contrainvestimento que o doloroso sofrimento da melancolia havia atraído do Eu e vinculado. Ao lançar-se como um faminto em busca de novos investimentos de objeto, o maníaco também mostra inequivocamente sua libertação do objeto com o qual sofreu (p. 188).

O estado maníaco na melancolia diz respeito, portanto, a uma fase temporária de vitória do Eu em seu combate contra o objeto que o vinha oprimindo durante toda a fase melancólica. Apesar de se revelar notavelmente uma questão intrigante e merecedora de maiores esclarecimentos, Freud não leva muito adiante a investigação da mania em sua obra, e tampouco consegue precisar a razão pela qual não se nota a mesma “virada maníaca” nos



processos de luto – mesmo havendo nestes as mesmas condições econômicas para tal, isto é, um acréscimo libidinal em ambos os quadros quando superada a perda<sup>4</sup>.

#### 1.4. Melancolia e luto patológico: algumas considerações

As distinções entre o estado normal do luto e o estado patológico melancólico traçadas por Freud foram posteriormente revisitadas e questionadas por alguns autores da psicanálise. Destacamos ainda o fato de que ele pouco disse a respeito do luto dito patológico e em que este se distinguiria da melancolia propriamente dita – tendo em vista que desde o *Rascunho G* esta última parece por si só ser considerada um desvio do caminho normativo do luto. Contudo, encontramos ainda algumas informações a respeito se notarmos algumas de suas observações sobre a participação da ambivalência de sentimentos no período de luto em *Totem e tabu* (FREUD, 1913, p. 58) e sua afirmação que o conflito ambivalente dá ao luto uma configuração patológica em caso de predisposição à neurose obsessiva (FREUD, 1917[1915]b, p. 183).

Em uma releitura das formulações freudianas, Laplanche e Pontalis (1967) sugerem que há de fato uma gradação entre o luto, o luto patológico e a melancolia em Freud que pode ser apreendida do seguinte modo: nos lutos patológicos, haveria um conflito ambivalente latente se sobressaindo, o que pode ser inferido através da culpa pela perda que os enlutados descabidamente imputam a si mesmos; já na melancolia, além da ambivalência afetiva, existiria também um segundo elemento, que é a identificação narcísica com o objeto.

Em contrapartida, na visão de Karl Abraham, psicanalista contemporâneo de Freud e um de seus principais discípulos, as diferenças entre o luto e melancolia, bem como a metapsicologia do trabalho de luto, ainda precisavam ser mais bem compreendidas e esclarecidas. Dentre suas contribuições para o tema, Abraham (1924) sustentou que também no luto normal tem-se uma introjeção do objeto no Eu, mas que esta seria temporária e só ocorreria em caso de uma perda real e com a finalidade de preservar as relações do enlutado com o morto, à diferença da melancolia, na qual a introjeção estaria baseada numa “perturbação radical de suas relações libidinais com seu objeto” e repousaria num “grave conflito de sentimentos ambivalentes” (p. 100). Traçando uma interessante analogia entre os

---

<sup>4</sup> Para uma perspectiva mais ampla sobre o tema da mania no campo psicanalítico, conferir o artigo *Mania: um bairro pouco visitado* (VERZTMAN; COELHO JUNIOR, 2019).

impulsos sádico-anais e orais das fases do desenvolvimento da libido e a melancolia, Abraham observa que nesta última o objeto é perdido tal como a expulsão das fezes no processo de evacuação, e em seguida é devorado por um ato canibalesco – o que seria equivalente a sua introjeção –, razão pela qual ele é levado a considerar a melancolia uma forma arcaica de luto. Além disso, segundo ele, na melancolia o processo introjetivo é duplo: o indivíduo introjeta o objeto amado original – a figura materna – e edifica sobre este o seu ego ideal, que passa então a exercer a função de uma consciência crítica de formação patológica da qual procede as autocríticas do doente; mas essas autocríticas são na verdade dirigidas a outro objeto de amor, que também foi introjetado (Ibid., p. 121). Abraham também distingue que no enlutado há ainda a consciência da perda, enquanto no melancólico não. Ademais, o autor estabeleceu uma rica linha comparativa entre o quadro melancólico e a neurose obsessiva, demonstrando algumas semelhanças existentes entre essas duas afecções.

Na mesma linha, Nasio (1997) crê serem as distinções freudianas insuficientemente consistentes para delimitar as fronteiras entre um quadro e o outro. Primeiro porque, segundo ele, a tradicional associação de perda consciente ao luto e perda inconsciente à melancolia é inválida, uma vez que em toda forma de luto não seria possível saber exatamente o que foi perdido na pessoa do amado. Em segundo lugar, também em alguns processos de luto seria possível observar a pessoa do enlutado remoer as mesmas autorrecriminações do melancólico, o que se explica pelo fato de o fenômeno da identificação com o objeto perdido ser comum a ambos, e não exclusivo da melancolia. Ademais, ao contrário de Freud, o autor destaca ainda a possibilidade de conflito de ambivalência também participar do luto normal – o que ficaria evidenciado no incômodo sentimento de culpa em relação à perda do objeto, que não raro atormenta alguns enlutados. Cumpre sublinhar ainda que Nasio (1997) não faz uma distinção clara entre o luto patológico e a melancolia, empregando ambos os termos para referir-se ao mesmo quadro.

Entretanto, é certo que se o luto consiste em um processo que possibilita a assimilação psíquica da perda e a proteção contra o desmoronamento da estrutura narcísica, como Pinheiro, Quintella e Verztman (2010) assinalam, na melancolia assistimos ao fracasso de tudo isso: nela não é possível se evitar o desmoronamento do sujeito, de forma que o Eu do melancólico se esvai junto com o objeto. Dito de outro modo, o melancólico sucumbe ante a perda e não suporta viver sem o objeto porque este lhe proporcionava sua única forma de “continuidade do próprio sentimento de existência” e lhe servia de suporte narcísico, uma vez que ele próprio nunca pôde experimentar um verdadeiro sentimento de si (PINHEIRO;

QUINTELLA; VERZTMAN, 2010, p. 160). Essa é, aliás, uma constatação que Abraham (1924) já havia destacado quando apontou que por trás dos quadros melancólicos haveria uma grave lesão ao narcisismo infantil produzida por sucessivas decepções na relação mãe-filho, as quais posteriormente teriam se repetido na história de vida do doente.

Os temas do luto e da melancolia ganham ainda uma interessante contribuição quando consideramos a distinção metapsicológica entre os conceitos de introjeção e de incorporação proposta por Abraham e Torok (1972). Tendo como principal referência o pensamento ferencziano, os autores denunciam a presença de uma certa confusão nos escritos psicanalíticos entre esses dois termos, os quais são corriqueiramente empregados como se fossem sinônimos – até mesmo nos escritos freudianos. Ocorre que a ideia de introjeção tal qual foi pensada por Ferenczi difere enormemente da noção de incorporação proposta por Torok, e também da noção de identificação narcísica referida por Freud; o processo introjetivo, na verdade, promove a expansão egoica e a extensão dos interesses autoeróticos no mundo por meio da introdução das pulsões no Eu, e não uma compensação das perdas. Já a incorporação, à diferença da introjeção, diz respeito a um mecanismo fantasmático que consiste na “instalação do objeto proibido no interior de si”, sendo posto em ação justamente mediante a perda, quando a introjeção encontra-se interdita, como forma de compensação. Trata-se de um movimento ilegítimo, que escapa ao “veredito do objeto e da realidade”, como destacam os autores, e que por isso mesmo deve ocorrer em sigilo (ABRAHAM; TOROK, 1972, p. 222).

Assim, segundo as indicações de Pinheiro, Quintella e Verztman (2010), é o processo de incorporação do objeto que deve ser atribuído à melancolia, pois o movimento que há nesta última é justamente uma tentativa de se apossar do objeto objetivamente (PINHEIRO, 1993), numa clara recusa da perda. Dito ainda de outro modo, o que o melancólico faz é uma tentativa de se evadir do luto. Nas palavras de Abraham e Torok (1972):

A “cura” mágica por incorporação dispensa do trabalho doloroso da recomposição. Absorver o que vem a faltar sob forma de alimento, imaginário ou real, no momento em que o psiquismo está enlutado, é *recusar o luto* e suas consequências, é recusar introduzir em si a parte de si mesmo depositada no que está perdido, é recusar saber o verdadeiro sentido da perda, aquele que faria com que, sabendo, fôssemos outro, em síntese, é recusar sua introjeção (p. 245, grifo dos autores).

Os lutos ditos patológicos, por sua vez, são normalmente entendidos como aqueles em que há um apego extremo e infundável ao objeto perdido, o que faz com que o tempo de enlutamento seja estendido para além do necessário, por assim dizer. Kehl (2009) propõe três diferentes vias para a compreensão desses casos. Uma delas refere-se ao caos pulsional que toma conta do corpo do enlutado após a perda, problema que foi também abordado por Nasio (1997). Outro fator mencionado pela autora é a resistência em deixar de amar o objeto, que pode ser ainda mais acentuada mediante a presença de um sentimento inconsciente de culpa<sup>5</sup> em relação à perda. Nesse cenário, a culpa atuaria na contramão do trabalho do luto, de modo que todo o sofrimento experimentado nesse processo seria revertido em um meio de o enlutado castigar a si próprio. Por fim, é possível ainda que haja nesses casos uma grande dificuldade por parte do enlutado de passar da posição passiva para a posição ativa em relação à perda, isto é: sair do lugar de abandonado para assumir o lugar de sujeito que também é capaz de permitir que o objeto se vá. Essas seriam, então, algumas das dificuldades que poderiam levar a um estado de luto sem fim.

Outro ponto causador de dubiedade diz respeito ao destino da libido ao término do trabalho de luto. Em *Luto e melancolia* (1917[1915]), Freud aponta que o retorno da libido ao Eu é o que se passaria no quadro melancólico, o que lhe dá sua feição patológica. Já em relação ao luto, ele não deixa claro qual seria a direção tomada pela libido no espaço de tempo entre o momento em que é desligada do objeto perdido e depois quando é investida em outros objetos – embora em *A transitoriedade* (1916) ele afirme em uma breve passagem que um possível caminho da libido após esta separar-se do objeto possa ser “regressar temporariamente ao Eu” (p. 250). Assim, alguns autores optam por seguir por essa mesma via e sustentam que o montante libidinal também retornaria em direção ao Eu no luto normal, com a diferença de que neste, esse recuo – bem como a introjeção do objeto – seria temporário e mais rápido – ao contrário da fixação da libido e do objeto no Eu que se observa no caso da melancolia (ABRAHAM, 1924; NASIO, 1997; KEHL, 2009; MENDLOWICZ, 2000).

---

<sup>5</sup> A noção de “sentimento inconsciente de culpa” aparece pela primeira vez na obra freudiana no texto *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), associada ao quadro da neurose obsessiva, mas é mais bem elucidada somente no ensaio metapsicológico *O inconsciente* (1915), quando Freud explica que a incoerência no uso dessa expressão se deve ao fato de que em um impulso afetivo inconsciente apenas a ideia original sofreu recalque, enquanto que o afeto nunca foi inconsciente. Em 1923, com a publicação de *O Eu e o Id*, essa noção ganha um sentido mais amplo ao ser circunscrita à relação de tensão entre as instâncias Eu e Supereu, e também à resistência encontrada no tratamento analítico com os pacientes neuróticos. Mais tarde, Freud (1924) retoma novamente a questão do problema de se utilizar o termo “sentimento inconsciente” – tendo em vista a inexistência de sentimentos de natureza inconsciente – e sugere substituí-la pela expressão “necessidade de punição” (p. 174), que soaria mais adequada.

Por fim, questionou-se também sobre a possibilidade de outros destinos para a perda de um objeto amado, que não as vias clássicas do luto ou da melancolia. Com respaldo em sua experiência clínica, Mendlowicz (2000) lembra outras formas de perturbações psíquicas além do quadro melancólico que podem ser suscitadas após uma perda significativa, tais como neuroses que podem ser transitórias ou não, e até mesmo uma grave psicose alucinatória. Na atualidade, temos ainda a depressão como outro tipo de reação à perda e à finitude, que difere tanto do luto quanto da melancolia, conforme apontam Pinheiro, Quintella e Verztman (2010), e que vem se destacando como uma das mais proeminentes formas do mal-estar contemporâneo<sup>6</sup>.

É possível ainda que uma perda possa culminar em um trauma psíquico, ou ainda, que algo de traumático esteja presente em uma perda. Em defesa dessa perspectiva e em uma crítica à ideia da substituição do objeto perdido por outro ao término do trabalho de luto, Indursky e Kveller (2017) afirmam que a elaboração de uma perda “não se limitaria à tomada de consciência sobre a *transitoriedade* da vida ou no encontro de um substituto” (p. 406, grifo dos autores). Com efeito, segundo os autores, “é possível trauma e luto virem em par; ou, ainda, um seguir o outro. O traço de uma perda traumática só poderia ser simbolizado a partir de uma operação de luto, cujo destino não passaria necessariamente por um substituto” (INDURSKY; KVELLER, 2017, p. 407).

Sob outro viés, Birman (2009), contrariamente, considera que os traços traumáticos que certas experiências dolorosas carregam inviabilizam o trabalho de luto, uma vez que este é justamente um trabalho de “retração, silêncio e simbolização” (p. 121). Reiterando esse ponto de vista, Edler (2008) salienta que há perdas que por suas próprias circunstâncias possuem um profundo efeito traumático, o que pode dificultar o empreendimento de um trabalho de luto bem-sucedido; não à toa, nota a autora, o próprio Freud (1920) considerou haver uma relação de proximidade entre a neurose traumática e o quadro clínico da melancolia – tendo em vista que neste último o que está em jogo é justamente a impossibilidade de haver um luto. Pensando nessa articulação entre trauma e trabalho de luto, ela nos lança a seguinte reflexão:

Hoje, com o aumento da violência urbana e com o advento, em larga escala, de manifestações ligadas ao terrorismo, voltamos a nos defrontar com tragédias em processo de ampliação constante. Essa constatação levanta

---

<sup>6</sup> Cabe salientar que a depressão não faz parte da nosologia psicanalítica, sendo mais apropriado entendê-la como um estado que pode estar presente em diferentes organizações psíquicas.

questões sobre os limites suportáveis pelo sujeito e, ainda, sobre se os processos de luto, diante de perdas tão devastadoras, podem de fato ser concluídos e elaborados, permitindo que os sujeitos duramente atingidos possam libertar-se, dando prosseguimento às suas vidas (EDLER, 2008, p. 46).

Com efeito, Mendlowicz (2000) adverte para o risco de a elaboração psíquica da perda fracassar a depender do tipo desta, mencionando os casos de mortes súbitas, precoces, violentas e a perda de um filho, evidenciando novamente o peso que a noção freudiana de trauma tem para a questão.

## **1.5. Um pequeno panorama sobre o luto em outras teorias no campo da psicologia**

O estudo do luto enquanto fenômeno psíquico não se limitou à psicanálise, tendo também ganhado interessantes contornos e frutíferas discussões em outras linhas teóricas. Dentre algumas teorias do luto que foram propostas, pela visível proximidade com a descrição do trabalho psíquico realizado pelo luto proposta por Freud, gostaríamos de destacar duas em específico: a do psicanalista e psiquiatra inglês John Bowlby e a da psiquiatra suíça Elisabeth Kübler-Ross.

### **1.5.1. O luto em Bowlby**

A abordagem do luto em Bowlby insere-se no âmbito maior dos estudos do autor acerca dos laços afetivos; mais precisamente, em sua famosa “Teoria do Apego”, que, contando com uma base psicanalítica e etológica, busca explicar como se dá a formação de vínculos na espécie humana e os efeitos que o rompimento desses vínculos pode acarretar. É, pois, a partir do estudo dos efeitos da privação da figura materna para a saúde mental da criança que o autor desenvolve sua concepção sobre os processos de luto também na vida adulta.

De acordo com Bowlby (1979), normalmente podemos observar quatro fases no processo de luto, a saber: “fase de torpor ou aturdimento”, “fase de saudade e busca da figura conhecida”, “fase de desorganização e desespero”, e “fase de maior ou menor reorganização”, sequencialmente. A primeira delas corresponde ao momento em que se tem a notícia da perda, quando então se pode vir a ter intensos acessos de raiva e de consternação como forma de

protesto devido à dificuldade em aceitar tal notícia. Na fase seguinte, as pessoas já passam a dar-se conta da perda sofrida, mas, ao mesmo tempo, muitas vezes têm uma forte sensação da presença real da pessoa perdida e constantes pensamentos e inquietação em torno dela; é, em síntese, uma fase marcada pelo anseio em buscar e recuperar o que foi perdido. Na terceira fase, em que já há a compreensão da perda, pode-se experimentar sentimentos ambivalentes como raiva, tristeza e culpa em relação à pessoa perdida devido à ausência dela, e também um sentimento de desespero por sabê-la perdida. Por último, na etapa final, após o desespero vem a aceitação da perda, e com isso o enlutado pode se reorganizar com base na falta permanente daquele que partiu, encerrando seu luto.

Bowlby (1969) salienta que essas fases nem sempre se apresentam bem delimitadas entre si, tampouco se desdobram em uma direção rigidamente linear, o que significa que o enlutado pode oscilar entre duas delas durante algum tempo. Cabe lembrar ainda que na visão do autor, à semelhança de Freud, o luto é uma forma de reação à perda pela qual todo indivíduo passará em algum momento de sua vida, uma ou mais vezes, e é perfeitamente saudável e natural – a não ser naqueles casos em que há presença de fatores que podem dificultar o curso normal do processo. Destaca-se ainda o fato de que Bowlby, tendo se formado psicanalista, não evadiu de estabelecer um rico e interessante diálogo com conceitos psicanalíticos ao longo de sua obra.

### **1.5.2. O luto em Kübler-Ross**

A partir de suas experiências no trabalho com pacientes em fase terminal, a psiquiatra Kübler-Ross observou que as pessoas em geral vivenciam um processo de luto quando lidam não apenas com a perda de um ente querido, mas também quando, diante do estado terminal de uma doença fatal, tomam consciência da proximidade de própria sua morte. Para melhor entender como se dá esse processo, a autora propôs pensá-lo segundo um modelo de cinco estágios – o Modelo Kübler-Ross (AFONSO; MINAYO, 2013).

Neste modelo, os estágios estão divididos, na seguinte ordem, em negação e isolamento, raiva, barganha, depressão e aceitação. Segundo Kübler-Ross, a inicial negação da morte que inaugura o primeiro estágio constitui uma forma de defesa temporária e saudável, pois age como uma espécie de “para-choque” contra o impacto avassalador depois das notícias inesperadas, permitindo que o paciente possa assimilá-las aos poucos. Depois, quando a negação dá lugar a manifestações de raiva e revolta contra sua doença, inicia-se o

segundo estágio, e os pacientes podem ficar agressivos com as pessoas em seu entorno, questionando-se constantemente “Por que eu?” como sinal de protesto. Passado esse estágio de raiva, começa o estágio da barganha, no qual o paciente tenta negociar alguma condição em troca de um possível alívio de seu sofrimento – o que geralmente é direcionado aos profissionais de saúde que o assistem ou a figuras divinas. No quarto estágio, quando o paciente já não pode ter quaisquer atitudes de alheamento à doença, ele é tomado por um profundo sentimento de perda e de tristeza, dando início a um período de depressão que se divide em dois tipos: a depressão reativa, normalmente manifestada em função das várias perdas que inevitavelmente surgem devido à perda por morte, e a depressão preparatória, que configura uma preparação para as possíveis perdas que virão a fim de facilitar a aceitação da morte iminente. No momento em que essa aceitação é alcançada, chega-se enfim ao último estágio do luto, e já não se sente raiva nem depressão face à morte que se aproxima, mas sim serenidade e resignação. Também nesse modelo deve-se lembrar de que esses estágios não se desdobram conforme um roteiro previamente definido, estando sujeitos a variações de pessoa a pessoa (KÜBLER-ROSS, 1969).

### **1.6. Um luto solitário?**

Na versão freudiana do trabalho de luto e na literatura psicanalítica em geral parece-se ter se esquecido de um aspecto fundamental: o papel do social para o trabalho empreendido pelo enlutado. De fato, não apenas nas teorizações freudianas e nos demais estudos psicanalíticos, mas também como na maior parte dos estudos em psicologia e psiquiatria sobre o tema, notamos ser delineada uma privatização do sofrimento advindo da experiência da perda (LUNA; MORÉ, 2013, p. 21), de maneira que o luto passa a ser abordado sob uma ótica quase que exclusivamente intrapsíquica, como se se tratasse de um processo tão somente individual, tendo pouco se falado a respeito da participação da sociedade nesse processo.

Acompanhando Indursky e Oliveira (2017), que enumeram três eixos principais da definição de trabalho de luto em Freud, destacamos o segundo, que denuncia a forma como o luto é concebido tão somente como “um trabalho psíquico e individual (deve-se fazer o *seu* luto!), no qual o social é esquecido ou negligenciado enquanto parte constitutiva na elaboração da passagem da vida à morte” (p. 406, grifo dos autores).



Na mesma direção, o psicanalista Jean Allouch (1995) critica o que ele considera ser uma noção individualizante e romântica do luto em Freud e uma generalização descabida dessa noção, que foi adotada como paradigma para boa parte dos estudos posteriores referentes ao tema. Em sua visão, Freud não levou em consideração as variações históricas do luto e nem da morte, tampouco a função que o público tem nele, dentre outra série de pontos questionáveis. Ainda, ele nos alerta sobre a existência de uma certa “prescrição” do trabalho do luto tal como se este fosse um medicamento antidepressivo, o que para ele seria um “escorregão no normativo” (p. 46) que desconsidera as demais circunstâncias e aspectos envolvidos na perda.

Em auxílio à sua crítica, Allouch (1995) recorre ainda ao antropólogo Geoffrey Gorer, um dos primeiros a escrever sobre a rejeição e a supressão do luto no Ocidente em nossa época e a observar que, no século XX, a morte tornou-se um objeto de interdição assim como o era o sexo na era vitoriana, tendo o luto passado a ser tão secreto e privado quanto o ato de se masturbar (BRUM, 2008). Allouch cita então uma passagem em que Gorer, referindo-se à concepção de luto em Freud, escreve:

[...] Essa imagem do enlutado solitário, só com sua dor, parece resultar de uma considerável simplificação. A aflição é, evidentemente, uma experiência psíquica pessoal e o trabalho do luto um assunto psicológico. Mas sustento que o trabalho do luto é favorecido ou entravado e sua evolução facilitada ou tornada perigosa conforme a maneira como a sociedade em geral trata o enlutado [...] (GORER, 1995, p. 168 apud ALLOUCH, 1995, p. 54).

Ao lado de Gorer, temos também Ariès, autor já mencionado anteriormente, que abordou as mudanças histórico-sociais relacionadas à morte e com ela as transformações sofridas pelos modos de enlutamento. Segundo esse historiador, haveria entre psicólogos, sociólogos e outros “homens da ciência” a tendência a naturalizar o interdito da morte, como se fosse natural que esta produza em todo indivíduo um traumatismo que apenas uma série de etapas consegue curar, quando, na verdade, caberia à sociedade ajudar o enlutado a superar essas etapas, já que sozinho ele não seria capaz disso; e, no entanto, como demonstra o autor, esse modelo não data além do século XVIII, quando então surge o modelo romântico das “belas mortes” (ARIÈS, 1977, p. 270-271).

Com efeito, se no período medieval o pesar pela perda via de regra ganhava expressão por meio de rituais coletivos de luto, a partir do século XX, com o afrouxamento

das convenções sociais em torno da morte, passou-se a ter maior privacidade e liberdade individual em relação às manifestações de pesar por uma perda; esse processo, em contrapartida, culminou em uma individualização no enlutamento que “inviabiliza a participação social da rede social significativa” (LUNA; MORÉ, 2013, p. 22). Desse modo, segundo Luna e Moré (2013, p. 24), “o enlutamento na contemporaneidade passa a ser da ordem dos sentimentos privados e inacessíveis à maioria das pessoas, mesmo as mais familiares”, sendo vivido na solidão.

Ora, essas discussões nos remetem à distinção proposta por Birman (2014) entre sofrimento e dor na contemporaneidade, na qual essas duas formas assumidas pelo mal-estar se diferenciam pelo fato de que, na primeira, existe a possibilidade de abertura ao outro, isto é, há um apelo dirigido à alteridade que pode ser ouvido, enquanto que a dor, ao contrário, é uma experiência solipsista, na qual o sujeito fecha-se em si mesmo, em sua suposta autossuficiência, não havendo nenhum lugar possível para o compartilhamento alteritário dessa experiência. Assim, segundo essa tese, na atualidade o sujeito padece de dor ao invés de sofrimento, pois sua dor é vivida individualmente, sem espaço para a abertura à alteridade, e justamente por isso, em vez de desamparado, ele encontra-se em estado de desalento. E esse nos parece ser o caso do enlutado nos dias de hoje: fechado em uma dor solitária, ele não recorre a ninguém para compartilhá-la, devendo guardá-la para si e vivenciá-la silenciosamente, com discrição; uma vez que o sofrimento e a morte são objetos de profundo repúdio em nossas sociedades industriais contemporâneas, resta pouco espaço para uma experiência socialmente partilhada de luto, o qual costuma ser, no máximo, dividido com os familiares mais próximos, como indicou Ariès (1977).

Além da necessidade de voltarmos nossa atenção para a questão da dimensão social do luto, é preciso discutir a influência que as circunstâncias da própria perda podem desempenhar no processo de luto. Sob esse prisma, Birman (2009) cita o exemplo da guerra como uma situação extrema diante da qual a realização de um trabalho de luto bem-sucedido torna-se uma tarefa impraticável – visto que em um cenário desses, as perdas seriam tantas que seria impossível para o sujeito manter sua integridade. Isso porque, como afirma o autor, não se pode perder tudo de uma só vez, mas somente algumas coisas para que reste algo em que se apoiar e um trabalho de luto possa ser efetivamente empreendido. Ora, ante essa multiplicidade de perdas e a impossibilidade do processo psíquico do luto, o sujeito não vê outra saída senão se agarrar com ainda mais afinco ao objeto através da incorporação deste,

resultando disso tudo uma situação de “melancolização da existência” do sujeito (BIRMAN, 2009, p. 119), isto é, a queda no adoecimento melancólico.

Seguindo essa linha, acrescentamos também como exemplo as experiências de desaparecimento, em que as famílias, sem conseguir obter quaisquer notícias relacionadas ao desaparecido e desalentadas em sua dor, permanecem numa espécie de “estado de suspensão”, em um tempo de eterna espera pelo improvável retorno do ente desaparecido, cujo corpo muitas vezes jamais é encontrado e entregue para que os rituais fúnebres possam ser realizados. Tal situação de indeterminação, argumentam Canavêz et al. (2018), impede que um trabalho de luto possa vigorar ou sequer ser iniciado, já que, diante da interdição de ver o corpo do morto, “o que se ausenta é a materialidade que poderia vir a dar um sentido à morte” (p. 120); ocorre que, nesses casos, a realidade falha em dar a prova da perda: não há exame de realidade em operação, pois, como assinalam as autoras, “um corpo que some abruptamente não permite o compartilhamento coletivo necessário para que o luto tenha lugar” (Ibid., p. 120).

Com efeito, Deutsch e Schroeder (1997) sublinham que, ante uma perda, a introdução de um terceiro é necessária para que se tenha alguém no lugar de testemunha da falta e a vida daquele que se foi deixe um registro. Assim, ao contrário de como foi concebido nas formulações freudianas, o trabalho psíquico do luto não diz respeito apenas a dois, o objeto perdido e o enlutado, pois requer um terceiro em cena para ser realizado. Sem haver o testemunho da perda, afirma Alencar (2011), o corpo do enlutado transforma-se em uma cripta onde a morte do objeto amado é secretamente guardada.

Não deixa de ser curioso, porém, o fato de que Freud não tenha dado a devida atenção aos aspectos histórico-sociais concernentes ao luto em *Luto e melancolia*, visto que ele dedicou uma quantia de páginas de *Totem e tabu* (2013) para nos apresentar os cerimoniais ritualísticos dos povos chamados por ele de “selvagens” em torno da morte. Além disso, em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte* (1915b) – redigido, aliás, no mesmo ano do célebre ensaio sobre o luto e a melancolia – ele denuncia o cinismo com que a cultura de sua época tratava os assuntos ligados à morte e aponta o desmascaramento dessa atitude com a eclosão da guerra, além de descrever o convencional comportamento da sociedade perante os mortos:

Para quem nos ouvisse, naturalmente nos dispúnhamos a sustentar que a morte é o desfecho necessário de toda vida, que cada um de nós deve à

natureza uma morte e tem de estar preparado para saldar a dívida, em suma, que a morte é natural, incontestável e inevitável. Mas na realidade nós agíamos como se as coisas fossem diferentes. Manifestávamos a inconfundível tendência de pôr a morte de lado, de eliminá-la da vida. Procurávamos reduzi-la ao silêncio [...].

Diante do morto assumimos uma atitude particular, quase que uma admiração por alguém que realizou algo muito difícil. Nós nos abstermos de toda crítica a ele, relevamos qualquer erro de sua parte, sentenciamos que “*de mortuis nil nisi bene*” [não se fale mal dos mortos], e achamos natural que na oração fúnebre e no epitáfio fale-se apenas o que lhe for lisonjeiro. A consideração pelo morto, que afinal já não necessita dela, é por nós colocada acima da verdade, e pela maioria de nós também acima da consideração pelos vivos.

Essa postura cultural-convencional diante da morte é complementada pelo total colapso que sofremos quando morre alguém que nos é próximo, um genitor ou um cônjuge, um irmão, filho ou amigo precioso. Enterramos com eles todas as nossas esperanças, ambições, alegrias, ficamos inconsoláveis e nos recusamos a substituir aquele que perdemos (FREUD, 1915b, p. 230-232).

Assim, dizer que Freud nunca deu a menor atenção aos aspectos sociais em torno da morte talvez seja um exagero. Em última instância, conforme Peres (2011) defende, apesar de Freud não mencionar as variações históricas dos rituais de luto, ao enfatizar o luto como um trabalho, de forma indireta ele nos chama atenção para as consequências do esquecimento desses rituais enquanto “processos de simbolização da dor”.

Torna-se patente, portanto, a importância que o contexto social assume no trabalho de luto e a necessidade de se romper com uma concepção que consideramos ser excessivamente psicologizante e individualista – e que, em última instância, muitas vezes leva a uma responsabilização descabida do sujeito, como se ele fosse o único culpado por não ser capaz de empreender um processo de elaboração psíquica de sua perda com êxito. E enfim, em resposta ao questionamento que dá nome a este subcapítulo, podemos agora dizer: o trabalho de luto não é um processo solitário, tanto no sentido de que ele exige a participação de outrem, quanto no sentido de que ele não pode ser pensado isoladamente sem se considerar as especificidades da própria perda e do objeto pelos quais nos enlutamos. Afinal, como assinala Mendlowicz (2000),

O equilíbrio psíquico não é completamente estável e está sujeito às vicissitudes da vida. O ambiente é fundamental, essencial para o equilíbrio, e desorganizações, rupturas, reviravoltas podem provocar sérios comprometimentos psíquicos, pois não há nenhuma possibilidade de uma independência do ambiente. *O sujeito humano está condenado a ser alguém entrelaçado ao social*, dependente das relações afetivas que construiu (p. 94-95, grifo nosso).

Ter em mente essa perspectiva é fundamental para que se possa acompanhar a discussão que introduziremos aqui nos próximos capítulos, a saber, o luto por vidas que, perante o Estado, não são consideradas vidas humanas. Para tanto, evocaremos no próximo capítulo as teorizações da filósofa norte-americana Judith Butler, que, ao pensar o luto enquanto uma categoria política que não pode ser desarticulada da ideia de coletividade, propõe para ele um potencial transformador e o poder de protestar o valor de toda vida humana.

**CAPÍTULO II -  
VIDAS ENLUTÁVEIS E NÃO ENLUTÁVEIS: QUANDO O LUTO NÃO É POSSÍVEL**

*“Tell me what has become of my life  
I have a wife and two children who love me  
I am the victim of police brutality, now*

*I'm tired of being the victim of hate  
You're raping me of my pride  
Oh, for God's sake  
I look to heaven to fulfill its prophecy  
Set me free*

*[...]*

*Tell me what has become of my rights  
Am I invisible 'cause you ignore me?  
Your proclamation promised me free liberty, now*

*I'm tired of being the victim of shame  
They're throwing me in a class with a bad name  
I can't believe this is the land from which I came*

*You know I really do hate to say it  
The government don't wanna see  
[...]*

*All I wanna say is that  
They don't really care about us  
All I wanna say is that  
They don't really care about us”*

(“They Don't Care About Us”, Michael Jackson, 1996)

## 2.1. Luto, vulnerabilidade e precariedade: um diálogo com as ideias de Judith Butler

Reconhecida internacionalmente por seus estudos sobre teoria de gênero e seu ativismo social, a filósofa estadunidense Judith Butler mais recentemente também se propôs a pensar sobre outros problemas bastante urgentes à nossa contemporaneidade, como a violência, as condições de vulnerabilidade e precariedade da vida humana, nossas relações de interdependência, e a política do luto, noções que têm tido cada vez mais centralidade no campo de sua filosofia política. Dentre essas temáticas, que estão imbrincadas entre si no pensamento da filósofa, interessa-nos aqui em particular destacar a função do luto em sua filosofia, elemento que nela tem ocupado um lugar central e perpassa outros problemas em percurso teórico.

O tema do luto aparece cedo na obra de Butler, em *Problemas de gênero*, de 1990, ainda que de maneira breve, referido à pouca visibilidade dada às mortes causadas pela AIDS em meio à epidemia do vírus HIV nos Estados Unidos – num momento em que as vítimas da doença carregavam o estigma de serem “depravadas” e, conseqüentemente, não eram consideradas como vidas perdidas dignas da comoção social. Também nesse mesmo trabalho, a filósofa abre um diálogo com algumas ideias contidas nos ensaios freudianos *Luto e melancolia* (1917[1915]b) e *O Eu e o Isso* (1923), diálogo este que continuará a interessando no decorrer de sua obra. A partir daí, Butler não abandona a questão do luto público, tornando a fazer outras referências a ela nos seus trabalhos que se seguirão, a saber, a título de menção, em *Corpos que importam* (1993), *A vida psíquica do poder* (1997) e *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte* (2000).

Sem a intenção de fazer um mapeamento exaustivo da categoria do luto na obra butleriana, daremos um salto a 2004, ano de publicação do livro *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*, a partir do qual a problemática das vidas enlutáveis<sup>7</sup> e as vidas não enlutáveis consolida-se em sua filosofia. O livro é constituído por um conjunto de ensaios nos

---

<sup>7</sup> A palavra “enlutável” é um neologismo criado na língua portuguesa a partir do adjetivo inglês *grievable*, que é derivado do verbo intransitivo *to grieve*, cujo significado é o de lamentar e chorar a perda de algo ou alguém. Judith Butler faz uso dos termos *grievable/ungrievable* no original para referir-se à característica que uma vida tem ou não de poder ser lamentada e chorada em caso de perda; no entanto, algumas traduções brasileiras preferem evitar o uso do neologismo e adotam em seu lugar as expressões “passível de luto” ou “indigno de luto”. Neste trabalho, optamos por empregar todas as três formas em diferentes partes do texto. Gostaríamos ainda de fazer uma última ressalva para que o leitor esteja atento e não confunda as palavras “enlutável” e “enlutado (a)”, esta sim dicionarizada e convencionalmente utilizada para qualificar aquele (a) que está de luto por alguém.

quais Butler nos apresenta algumas de suas reflexões a partir do que observou dos desdobramentos do emblemático atentado de 11 de Setembro às Torres Gêmeas e das guerras perpetradas pela política neoimperialista do governo Bush. Nesse contexto de perdas e devastação, ela nota mais uma vez o descaso com que determinadas mortes são tratadas, enquanto outras são enfaticamente lamentadas pela opinião pública estadunidense, e questiona:

Uma vida muçulmana é tão valiosa quanto uma vida do Primeiro Mundo? Os palestinos já recebem o estatuto de “humanos” na política e na imprensa dos Estados Unidos? Será que aquelas centenas de milhares de vidas muçulmanas perdidas nas últimas décadas de conflito receberão o equivalente aos obituários de um parágrafo do *New York Times* que buscam humanizar – muitas vezes por meio de dispositivos nacionalistas e familiares – aqueles norte-americanos que foram violentamente mortos? (Ibid., p. 32)

Dessa forma, ela nos chama atenção para o seguinte fato: se houve mortos que foram lamentados e devidamente homenageados, outros já não despertaram a mesma comoção, não receberam a mesma atenção por parte da mídia, ou sequer foram lembrados, passando despercebidas pela população norte-americana em sua totalidade. Assim como a maior parte das vidas perdidas para a AIDS nas décadas de 80 e 90, que não tiveram espaço na memória coletiva, as vidas árabes e muçulmanas também não obtiveram o direito de serem lamentadas publicamente.

Mas aquelas vidas no Afeganistão – ou em outros alvos dos Estados Unidos –, que também foram assassinadas brutalmente e sem recurso a qualquer proteção, serão elas algum dia tão humanas quanto [...]? Serão os nomes dos palestinos citados no memorial enviado ao *San Francisco Chronicle* algum dia trazidos a público? (Será que nos sentiremos obrigados a aprender a pronunciar esses nomes e a lembrá-los?) (Ibid., p. 58).

Ora, a conclusão de Butler (2004) fica aí bem clara: há uma distribuição desigual do luto público, de modo que, nas palavras da autora, “[...] certas formas de luto se tornam nacionalmente reconhecidas e amplificadas, enquanto outras se tornam inimagináveis e impossíveis de serem sentidas.” (p. 12); e o que a ausência de um luto público pela perda de determinadas vidas evidencia é o fato de estas não serem verdadeiramente reconhecidas como vidas humanas, sendo estas aquelas que gozam do direito à vida, e os não humanos aqueles que, embora vivos, não têm esse mesmo direito e não contam como vidas vivíveis, e que, portanto, quando mortos, permanecem apenas como a continuação de uma existência fantasmagórica.



Isso não significa, como lembra a filósofa, que essas perdas não serão absolutamente registradas ou lamentadas em parte alguma, pois certamente haverá luto e lamentação entre aqueles mais próximos; entretanto esse luto não ocorrerá à luz da vida pública, mas sim na esfera do privado, “[...] ocasionalmente rompendo e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados pela afirmação de seu valor coletivo” (BUTLER, 2012, p. 216). Assim, no pensamento de Butler o acesso ao luto público torna-se um divisor de águas entre as vidas que têm valor e aquelas que não, entre as vidas que merecem ser vividas e as que não.

Além disso, ela estende a categoria do luto do campo da morte para o campo da vida, na medida em que para ela a condição de ser ou não enlutável não é algo que se desvela somente no momento da morte do sujeito, mas que o acompanha desde o nascimento. Nesse sentido, faz-se preciso pensar o luto no tempo de um “futuro anterior”, isto é: só haverá uma vida que vale à pena se for possível enlutar-se pela perda dela; do contrário, o que se tem é uma vida sem valor, uma vida que “nunca terá sido vivida”, e que por isso pode ser interrompida a qualquer momento sem gerar maiores implicações e comoção. Ser enlutável é então condição para que alguém seja cuidado desde o nascimento, afinal, entende-se que “apenas em condições nas quais a perda tem importância o valor da vida aparece efetivamente. Portanto, a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa” (BUTLER, 2009, p. 32). Isso fica ainda mais claro no excerto a seguir:

O motivo pelo qual alguém não vai ser lamentado, ou já foi estabelecido como alguém que não deve ser lamentado, é que não há uma estrutura de apoio presente para sustentar aquela vida, o que implica que ela é desvalorizada, que não vale a pena ser apoiada e protegida como uma vida por meio dos esquemas dominantes de valor. [...] Alguém deve, por assim dizer, ser digno de luto antes mesmo de se perder, antes mesmo de qualquer questão de ser negligenciado ou abandonado, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda desta vida que eu sou seria lamentada, e por isso todas as medidas serão tomadas para evitar tal perda (BUTLER, 2012, p. 216).

Toda vida que importa, portanto, receberá o apoio de que precisa para que possa seguir existindo, já que “exatamente porque um ser vivo pode morrer que é necessário cuidar dele para que possa viver” (BUTLER, 2009, p. 32). Opostamente, àquelas vidas que não importam não são proporcionadas as condições sociais necessárias para o seu sustento – o que implica que essas vidas não são devidamente protegidas e não têm sua vulnerabilidade reconhecida, como se pode depreender da passagem abaixo:

[...] a negação da dependência e, em particular, da forma social de vulnerabilidade a que ela dá origem, atua de modo a estabelecer uma distinção entre aqueles que são dependentes e aqueles que não são. E esta distinção age a serviço da desigualdade, reforçando formas de paternalismo ou moldando os necessitados em termos essencialistas (BUTLER, 2012, p. 224).

Precisamente aqui se deve fazer uma ressalva fundamental: na perspectiva de Butler, a vulnerabilidade é constitutiva, sendo uma condição compartilhada por todas as vidas humanas, e não somente por uns; trata-se, segundo a autora, da maneira como nossos corpos estão inevitavelmente expostos a toda sorte de riscos, e suscetíveis à ação de outros seres humanos. A vulnerabilidade é também primária, o que significa que ela nos acompanha desde o nascimento, de forma que nossa sobrevivência encontra-se desde o início nas mãos do outro, de quem devemos receber o suporte necessário para continuar vivos. Ser vulnerável é, deste modo, inerente a ser humano.

Que essa condição de vulnerabilidade seja comum a toda vida humana não implica, no entanto, como já foi dito, – que todas sejam igualmente vulneráveis, e nem mesmo constitui um imperativo para que sejam todas entendidas como dignas de sustentação e proteção, pois, como explica Butler (2004),

Vidas são apoiadas e mantidas diferentemente, e existem formas radicalmente diferentes nas quais a vulnerabilidade física humana é distribuída ao redor do mundo. Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como “passíveis de ser enlutadas” (p.52)

Desse modo, algumas populações humanas têm sua vulnerabilidade exacerbada mediante certos contextos sociopolíticos, “especialmente aquelas em que a violência é um modo de vida e os meios para garantir a autodefesa são limitados” (Ibid., p. 49), ficando mais expostas ao perigo e vivendo num estado de precariedade (*precariousness*) agudizado, isto é, submetidas à precarização, a uma condição precária (*precarity*)<sup>8</sup>. Ora, se a precariedade diz respeito ao aspecto generalizado da exposição de nossas vidas corpóreas à finitude e a outra multiplicidade de riscos e a nossa inevitável dependência de outras vidas, a condição precária

---

<sup>8</sup> Conforme aponta Demetri (2017), a partir de *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (2009), trabalho que é considerado uma continuação de *Vidas precárias*, Butler distingue nossa vulnerabilidade corpórea em duas dimensões: “*precariousness*” e “*precarity*”, nos termos originais empregados pela filósofa em sua língua nativa. Seguindo a tradução proposta pela edição brasileira de *Quadros de guerra*, publicada pela primeira vez em 2015, optamos aqui por traduzir esses termos respectivamente por “precariedade” e “condição precária”.

diz sobre uma situação em que essa precariedade constitutiva foi politicamente induzida a uma maximização; nesta, o que está em jogo é um processo de precarização por meio da negação de uma mesma exposição que se dá pela “distribuição radicalmente desigual da riqueza e das maneiras diferenciais de expor determinadas populações, conceitualizadas de um ponto de vista racial e nacional, a uma maior violência” (BUTLER, 2009, p. 50).

Ambas as dimensões, precariedade e condição precária, se entrecruzam, na medida em que o fato de toda vida ser precária significa que sua persistência não está dada a priori, devendo ser continuamente garantida por condições socialmente criadas. Na falta dessas condições, tem-se a potencialização da precariedade e de tudo o que esta implica, caracterizando assim o que se entende por vida precarizada. Destarte, vê-se que a qualidade universal da precariedade não dá garantias – como deveria ser – de que toda a vida encontrará o suporte para ser mantida viva, pois

A condição compartilhada de precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente [...]. Todavia, precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação (Ibid., p. 53).

Ora, o que isso indica é que “a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’”, as quais, continua Butler (2009),

[...] são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Consequentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza sua morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos “vivos” (p. 53).

Vê-se, portanto, que essas populações submetidas a uma precarização diferencial da vida não podem contar com o Estado para protegê-las, porque é justamente do próprio Estado que elas precisam ser protegidas. “Estar protegido da violência do Estado-Nação é estar exposto à violência exercida pelo Estado-Nação; assim, depender do Estado-Nação para a proteção contra a violência significa precisamente trocar uma violência potencial por

outra”, observa Butler (Ibid., p. 47).

Nestas condições, sujeitas à violência arbitrária do poder estatal e impossibilitadas de recorrer a ele, pode-se dizer, tomando como referência a proposta de Birman (2014), que elas vivem um estado de “desalento”, pois não há possibilidade de se fazer um apelo ao outro. São, pois, justamente essas vidas não lamentáveis, segundo a filósofa, aquelas a quem se impõe “a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte” (BUTLER, 2009, p. 45-46). E, conforme expõe Butler, tal exposição maximizada é muitas vezes legitimada em nome da preservação das vidas que são socialmente valoráveis, em nome da “proteção” destas; além disso, ainda pode ser entendida sob o ponto de vista de que

Se a violência é cometida contra aqueles que são irrealis, então, da perspectiva da violência, não há violação ou negação dessas vidas, uma vez que elas já foram negadas. Mas elas têm uma maneira estranha de permanecer animadas e assim devem ser negadas novamente (e novamente). Elas não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca “foram”, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte (BUTLER, 2004, p. 54).

Para Butler, a condição de ser enlutável precede e possibilita, portanto, a apreensão de uma vida como precária, isto é, como uma vida que deve receber o apoio necessário para sua preservação.

O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se eu não sou apoiada, minha vida é estabelecida como tênue, precária e, nesse sentido, não deve ser protegida do dano ou da perda e, portanto, não é passível de luto. Se apenas uma vida enlutável pode ser valorizada, e valorizada através do tempo, então somente uma vida passível de luto será qualificada para apoio social e econômico, habitação, cuidados de saúde, emprego, direitos de expressão política, formas de reconhecimento social e condições para a agência política (Handlungsfähigkeit) (BUTLER, 2012, p. 216).

A partir de *Quadros de Guerra* (2009), Butler também se propõe a pensar sobre a forma como se determina quais as vidas que contam e quais não enquanto vidas inteligíveis e enlutáveis, o que para ela se dá sob determinadas normas, discursos, relações de poder, organizações sociais e políticas (SILVA, 2017). Ela propõe que são os “enquadramentos” fornecidos pelas normas que operam para que reconheçamos ou não uma vida como precária e, conseqüentemente, como uma vida que deve ou não usufruir das condições sociais e

econômicas necessárias para ser mantida. Assim, se uma vida não é socialmente enquadrada como precária, humana, logo, quando perdida, ela não será capaz de despertar um luto público.

Aqueles que matamos não são completamente humanos, não estão de todo vivos, o que significa que não sentimos o mesmo horror e a mesma indignação diante da perda de suas vidas que sentimos com a perda de outras vidas que guardam uma semelhança nacional ou religiosa com a nossa própria (BUTLER, 2009, p. 69)

Desse modo, os enquadramentos regulam o *quantum* de comoção social provocada pelas mortes de que temos notícia, decidindo quais serão as vidas que importam e que serão, portanto, enlutáveis, de maneira que “não é que pouca evidência é dada a uma morte, mas sim que ela é impossível de ser evidenciada” (BUTLER, 2004, p. 55). O resultado desses enquadramentos é uma hierarquização na qual algumas vidas serão passíveis e outras não passíveis de luto e, em função disso, como observou a autora em relação ao contexto norte-americano de então:

A perda de algumas vidas ocasiona o luto; de outras, não; a distribuição desigual do luto decide quais tipos de sujeitos são e devem ser enlutados, e quais tipos não devem; opera para produzir certas concepções excludentes de quem é normativamente humano: o que conta como uma vida vivível e como uma morte passível de ser enlutada? (Ibid., p. 13).

Vê-se assim que o luto é mobilizado por Butler em sua filosofia para denunciar a distribuição diferencial de valores sobre a vida na contemporaneidade e os mecanismos através dos quais, de um lado, algumas vidas serão reconhecidas como inteligíveis e terão sua precariedade minimizada ao serem devidamente assistidas por condições sociais e políticas, e, por outro, outras sequer serão consideradas humanas, além de ficarem bem mais vulneráveis à violência arbitrária. Este é o caso dos negros, dos refugiados, das minorias sexuais, dos pobres, dos encarcerados, dos povos indígenas, entre outras populações cuja vulnerabilidade e precariedade constitutivas foram potencializadas, e que carecem do acesso a políticas sociais concretas relativas a melhores condições de habitação, alimentação, trabalho, assistência médica e estatuto jurídico, sendo obrigadas a viver em uma espécie de “estado de suspensão entre a vida e a morte” (Ibid., p. 57).

No pensamento da filósofa, portanto, o luto torna-se uma categoria por meio da qual se distribui diferentes valores à vida. A possibilidade de ser enlutada é, de acordo com Butler,

uma condição elementar para toda vida que vale a pena, e o que a impossibilidade – ou a interdição – do luto público e coletivo por certas vidas em nosso mundo contemporâneo nos revela, em última instância, é o fato de que estas já estavam perdidas. É preciso, pois, fornecer condições para que todos aqueles que foram perdidos possam vir a ser lamentados publicamente e, assim, serem estimados, alçados à condição de humano.

Retornaremos com maior profundidade aos escritos de Butler a respeito da política do luto mais adiante. Cumpre agora entendermos melhor como se dá a invisibilidade de determinadas mortes em nosso país e, por conseguinte, atentarmos-nos para as vidas que não são dignas de enlutamento no cenário brasileiro.

## **2.2. Os indignos de luto no Brasil**

### **2.2.1. O genocídio da população negra**

Na realidade brasileira, na qual a introdução do neoliberalismo e a consequente perda de soberania do Estado fez surgir uma massa de precarizados composta pelas camadas mais populares e a classe média proletarizada (BIRMAN, 2009), milhões se veem obrigados a (sobre)viver nos subúrbios dos grandes centros urbanos, onde, sem poder contar com a proteção do Estado, ficam escancaradamente à mercê da criminalidade e da violência cotidianas de nosso país. Sabe-se que o Brasil, com suas vergonhosas disparidades sociais, ocupa a posição de ser uma das nações mais violentas do mundo, com taxas de homicídios intencionais acima da média mundial (Atlas da Violência, 2020).

Esse problema, no entanto, não incide da mesma forma sobre todos, cabendo o fardo maior às classes mais marginalizadas da sociedade, especialmente as que habitam as periferias e favelas das grandes cidades do país – territórios que vivem cotidianamente sob o drama de uma guerra travada entre os poderes do Estado e os do tráfico, e cujo saldo devastador é expresso em um número gritante de mortes. É, pois, essa fração da população que, frequentemente vitimada pelos confrontos armados ora entre traficantes rivais, ora entre policiais e traficantes, tem suas vidas ceifadas sem que isso cause grande comoção nas demais parcelas da sociedade brasileira – embora as notícias desse cenário de guerra sejam rotineiras. Conforme descreve Birman (2009), essas populações “vivem à margem das fronteiras legais do Estado, ficando por isso mesmo indefesas diante das forças da repressão policial e das

forças do crime organizado” e “podem ser eliminadas a qualquer momento, de maneira simbólica e real, destituídas que são de qualquer suporte legal” (p. 77).

Nesse contexto, sabe-se então que as maiores vítimas da violência brasileira têm cor, raça e classe específicas – e é preciso destacar em particular a população negra, constituída por pretos e pardos e que representa aproximadamente 55% da população brasileira, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). De maneira bastante preocupante, chamam atenção os índices gritantes de violência que acometem a juventude masculina pobre, negra e periférica. Segundo o Atlas da Violência 2020, do total das vítimas de homicídio no Brasil em 2018, 75,7% eram negros, e 74,3% dos homens assassinados possuem baixa escolaridade, com até sete anos de estudo. Ainda de acordo com essa mesma publicação, no período de 2008 a 2018, a taxa de homicídio entre os negros teve um aumento de 11,5%, ao passo que entre os não-negros diminuiu em 12,9%. Em suma, esses dados indicam que no ano de 2018 a probabilidade de uma pessoa negra sofrer de uma morte violenta em comparação com uma pessoa não-negra era de 2,7. Em consonância, o Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade Racial 2017, cujo ano base foi 2015, demonstra que o risco de jovens negros serem assassinados no Brasil é em média 2,71 vezes maior do que o de jovens brancos. Já o de jovens negras, segundo esse mesmo índice, é 2,19 vezes maior em relação às jovens brancas.

Esses dados apontam para um grande problema que circunda a vida da juventude negra no país: sua desproporcional exposição à violência policial, sistematicamente empregada no contexto de uma política de segurança pública racista e ineficaz, e que resulta, em milhares de vítimas todo ano, conforme demonstram os dados. A partir do 14º Anuário Brasileiro de Segurança Pública, referente ao ano de 2020, identifica-se que houve 6.357 mortes decorrentes de intervenções policiais no ano de 2019, e que das vítimas, 99,2% eram homens, 74,3% tinham entre 15 a 29 anos de idade, e 79,1% deles eram negros. Muitas vezes, esses jovens são vítimas de disparos à queima-roupa, que ocorrem sem que haja de fato uma operação policial em curso no momento, e em um grande número de casos essas ações policiais ilegítimas seguem impunes.

Cabe lembrar que até há pouco tempo atrás, muitos desses homicídios praticados pela polícia eram registrados como “autos de resistência” ou “resistência seguida de morte”. Tais registros consistiam em ocorrências em que os agentes da polícia estariam autorizados a atirar contra um suposto suspeito sob a alegação de resistência à prisão e de que se agiu em legítima

defesa, sendo as testemunhas em geral esses mesmos agentes que participaram da ação. Assim, sob essas genéricas designações – herdadas, aliás, dos tempos de ditadura militar – jazia um instrumento jurídico que dá carta branca para matar, tendo como resultado crimes que, em sua maioria, quase nunca seriam investigados e terminavam sendo arquivados (FELDKIRCHER, 2015). Apenas recentemente, em 2016, é que se determinou que essas antigas denominações fossem abolidas dos boletins de ocorrência e inquéritos policiais e fossem substituídas pelo termo técnico “homicídio decorrente de oposição à ação policial”. Entretanto, apesar da mudança, o problema persiste, como se vê através dos números estarrecedores de homicídios que continuam sendo praticados pelas polícias em todo o país.

Soma-se a isso o processo de encarceramento em massa, que, mais uma vez, recai majoritariamente sobre a população jovem, pobre e negra em nosso país, desvelando uma outra face da política de extermínio e racista do Estado brasileiro. Com mais de 700 mil presos – sem contar os milhares de adolescentes internados em cumprimento de medidas socioeducativas –, o Brasil possui a terceira maior população carcerária do mundo, e esta continua a crescer vertiginosamente, não obstante o problema de superlotação e as condições degradantes dos presídios brasileiros. De acordo com os Relatórios Sintéticos do Sistema Prisional Brasileiro (2017), a taxa encarceramento no Brasil cresceu mais de 150% entre os anos de 2000 e 2017. Os Relatórios também indicam que os presos de cor/etnia preta e parda constituíam 63,6% de toda a população prisional e que 51,3% desta população não cursou o Ensino Fundamental Completo. Além disso, 54% do total de presos tinha até 29 anos de idade, o que demonstra a prevalência da juventude no sistema prisional brasileiro.

Não obstante esses dados alarmantes, poucas medidas efetivas foram tomadas para mudar esse cenário de violência contra esses grupos estigmatizados no Brasil. Os recorrentes homicídios violentos de pessoas negras, mesmo quando chegam a ser noticiados pelas grandes mídias do país, causam pouco ou nenhum espanto e comoção na sociedade brasileira como um todo; pelo contrário, acostumamo-nos a eles, como se fossem fatos rotineiros, banais. Em seu artigo “A violência no Brasil tem cor”, publicado na revista Carta Capital em janeiro de 2015, Átila Roque, diretor executivo da Anistia Internacional no Brasil, denuncia a indiferença – e até mesmo a conivência – com que a população brasileira trata os assassinatos de jovens negros e pobres. Segundo ele, o assassinato de um jovem com esse perfil pela polícia mal chega aos ouvidos de grande parte da sociedade, que, mesmo quando toma conhecimento do fato, “convive com isso como se a morte violenta fosse o destino inevitável desses jovens” (ROQUE, 2015).



A título de comparação, observamos que a violência contra o povo negro não é uma exclusividade da nossa realidade. No entanto, no Brasil, esse problema parece atingir proporções não vistas em nenhum outro lugar – nem mesmo nos Estados Unidos, nação onde, assim como na nossa, há uma longa herança de discriminação e exclusão social oriunda da escravidão. Não é por acaso, afinal, que ambos ocupam a posição de serem uns dos países no mundo que mais aprisionam seus cidadãos, cabendo aos Estados Unidos, com seus mais de dois milhões de presos, o primeiro lugar nesse ranking. O país também registra um alto número de casos de homicídios de pessoas negras pelas mãos da polícia – mas, ainda assim, esses índices são inferiores aos brasileiros. Além disso, vê-se que lá o problema provoca indignação entre os norte-americanos, que saem às ruas para protestar, enquanto o mesmo não ocorre aqui, onde a população parece dessensibilizada (CAPRIGLIONE, 2015).

### **2.2.2. Vidas não vivíveis, lutos interditos**

João Pedro Mattos Pinto, Iago César dos Reis Gonzaga, João Vítor da Rocha, Agatha Vitória Sales Félix, Jonathan de Oliveira Lima, Anna Carolina de Souza Neves, Amarildo Dias de Souza...: estes são os nomes de apenas algumas das inúmeras vítimas fatais que a letalidade policial no Brasil fez nos últimos anos. E, embora nesses casos os rostos e nomes dessas vítimas, bem como as circunstâncias de suas mortes, tenham sido exibidos por diversos veículos midiáticos brasileiros e chegado ao conhecimento público – gerando, aparentemente, alguma comoção social –, isso não parece ser o suficiente para levar ao fim do problema: atrocidades semelhantes a essas permanecem se repetindo e até crescendo – é o que se vê ao se constatar que no primeiro semestre do ano de 2020, mesmo com a pandemia em curso, houve um aumento de 6% no número de pessoas mortas em decorrência de intervenções policiais no Brasil em relação ao primeiro semestre do ano anterior, em 2019, como mostra o 14º Anuário de Segurança Pública (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA, FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020).

De fato, muito pouco tem sido feito para se tentar mudar os moldes das atuais políticas de segurança pública brasileiras – cuja arquitetura ainda é, em grande parte, oriunda da ditadura – e frear os excessos que são cometidos pelos agentes da polícia rotineiramente. Isso porque – é importante a ressalva – não se trata de casos isolados e eventuais ou de desvio de conduta por parte de alguns policiais, mas sim de uma prática quase institucionalizada, que de algum modo tem encontrado respaldo em nossas instituições e

nossas leis (SOARES, 2015). Por isso, a discussão acerca do problema não pode se restringir à questão da excessiva militarização da Polícia Militar e à defasagem desse modelo. Há, acima de tudo, por parte da mídia, das autoridades políticas e de amplos setores da sociedade, uma espantosa aceitação dessas ações policiais violentas e autoritárias contra determinados segmentos populacionais – no caso, como já é sabido, os pobres, moradores das comunidades, especialmente aqueles que são homens jovens e negros. Tendo isso em mente, torna-se imperativo questionarmos o porquê de nossa sociedade aceitar com tanta condescendência e naturalidade a morte violenta de tantos civis em decorrência de intervenções policiais, refletirmos criticamente a respeito da razão pela qual seguimos assistindo de braços cruzados à recorrência desse tipo de violação dos direitos humanos.

Sabe-se que um dos problemas por trás dessas estatísticas cruéis – as quais não deixam dúvida sobre o fato de que a maior parte das vítimas de homicídios no Brasil são negras, revelando a existência de um verdadeiro genocídio em curso no país – é o racismo estrutural<sup>9</sup>, profundamente entranhado em nossas instituições, cuja uma das faces se desvela justamente na criminalização da pobreza, processo que encontra sua expressão máxima na associação que se faz do perfil do jovem pobre, negro e periférico à figura do marginal. Com efeito, os jovens que se enquadram nesse estereótipo são prontamente estigmatizados como delinquentes, criminosos perigosos que, para o bem da segurança pública, têm de ser impiedosamente eliminados.

Pela mesma lógica, as imagens do morro e da favela aparecem no imaginário popular como uma grande ameaça à ordem urbana, e que deve ser mantida sob controle custe o que custar – ainda que esse custo se dê na forma do extermínio de “vidas inocentes”, isto é, de pessoas sem relação alguma com a criminalidade a não ser o infortúnio de viverem nessas zonas sob o domínio dos poderes do tráfico. Aliás, os moradores desses territórios, que parecem ser todos indistintamente taxados como bandidos e vistos com maus olhos pelos do asfalto, pouco contam nessa odisséia, tornando-se eles mesmos inimigos nessa violenta guerra às drogas que está em curso em nosso país – reflexo do fracasso absoluto de nossas políticas de segurança.

---

<sup>9</sup> De forma concisa, a noção de racismo estrutural pode ser entendida como o conjunto de práticas, hábitos e situações institucionais, históricos e culturais que promovem a discriminação e o preconceito raciais. O termo tem sido empregado para reforçar a ideia de que o racismo encontra-se presente em todas as estruturas de sociedades que favorecem algumas raças em detrimento de outras, de modo que toda forma de racismo é, necessariamente, estrutural. Para saber mais sobre o tema, ver *Racismo estrutural* (2019), livro de autoria de Silvio Almeida.

Os “inimigos” nessa guerra são os pobres, os marginalizados, os negros, os desprovidos de poder, como os vendedores de drogas do varejo das favelas do Rio de Janeiro, demonizados como “traficantes”, ou aqueles que a eles se assemelham, pela cor da pele, pelas mesmas condições de pobreza e marginalização, pelo local de moradia que, conforme o paradigma bélico, não deve ser policiado como os demais locais de moradia, mas sim militarmente “conquistado” e ocupado (KARAM, 2015, p. 36).

Dito tudo isso, fica clara a existência de uma licença para matar quando se trata de certos grupos sociais e certas localidades. Não há punições legais efetivas para a maior parte daqueles que “atiram primeiro e perguntam depois” porque suas vítimas são quase sempre aqueles que nunca importaram aos olhos do Estado – haja vista a situação de desassistência a que foram relegados. Não há também grande espaço na cena pública brasileira para mobilizações contra essas ações extraleais que tiram a vida de tantos jovens quando estes são costumeiramente retratados na mídia tradicional como “suspeitos” em vez de “vítimas”. Ora, “[...] o extermínio só é racionalmente possível e politicamente aceito quando a vida é supérflua. É a vida do “bandido”, que não tem valor porque ele é bandido e que é bandido porque sua vida não tem valor” (PESCHANSKI; MORAES, 2015, p. 65).

O que essa realidade nos mostra, enfim, é que o uso excessivo da força pelas polícias é incitado pelo próprio Estado e segue acontecendo impunemente em nosso país porquanto, via de regra, só é direcionado aos cidadãos que não gozam do pleno direito à vida, corpos cujas vidas importam menos do que outras – ainda mais quando estamos falando de corpos negros, que até há pouco tempo atrás, no recente passado escravocrata brasileiro, não carregavam sequer o estatuto de humanos, mas sim o de mercadorias.

Neste ponto, retornamos ao pensamento de Judith Butler, segundo o qual o mundo encontra-se dividido em vidas vivíveis e vidas não vivíveis, isto é, em vidas que são mais ou menos humanas do que a de outros. A vida não vivível, ininteligível é a vida que já está dada como perdida desde o princípio, que é descartável, e cuja existência é indiferente à coletividade. Estas “[...] não podem ser passíveis de luto porque sempre estiveram perdidas ou, melhor, nunca ‘foram’, e elas devem ser assassinadas, já que aparentemente continuam a viver, teimosamente, nesse estado de morte” (BUTLER, 2004, p. 54). Assim, como explica a filósofa,

[...] determinadas vidas são percebidas como vidas, ao passo que outras, embora aparentemente estejam vivas, não conseguem assumir uma forma percebível como tal. Formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são

eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda, e que não é passível de luto. *A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença* (BUTLER, 2009, p. 44-45, grifo nosso).

Ora, com isso pode-se compreender por que uma ampla maioria da sociedade permanece anestesiada enquanto tantas vidas, sempre as mesmas, são perdidas de forma absolutamente brutal e injustificável; por outro lado, pior do que a reação apática, há ainda quem apoie e aplauda o extermínio sob o pretexto de uma “limpeza social”. Isso porque, como já dito, mais do que insignificantes e sem valor, essas vidas foram enquadradas como nocivas ao bem-estar e à segurança das demais, e por isso não podem contar como perdas. “Quando uma população parece constituir uma ameaça direta à minha vida, seus integrantes não aparecem como ‘vidas’, mas como uma ameaça à vida (uma representação viva que representa a ameaça à vida)”, lembra Butler (Ibid., p. 69).

Entende-se, por fim, que o assassinato em massa de pessoas negras no Brasil – das quais muitas, diga-se de passagem, permanecem no anonimato, sendo-nos majoritariamente apresentadas apenas como dados numéricos – raramente provoca indignação e protesto generalizados porque suas vítimas não são reconhecidas enquanto vidas, vidas das quais se diz que “tinham todo um futuro pela frente” e que foram interrompidas. Opostamente, elas já eram vidas perdidas, invisíveis, precarizadas, desumanizadas, enfim, não passíveis de luto. “[...] Se algumas vidas não são percebidas como vidas, [...] então a proibição moral da violência será aplicada apenas de maneira seletiva (e nossa própria capacidade de sentir só será mobilizada de maneira seletiva)”, argumenta Butler (Ibid., p. 82).

Isso não quer dizer, reiteramos, que essas vidas perdidas não possam ser lamentadas na comunidade em que se inseriam, por seus familiares, amigos, amores... – mas sim que isso não ocupará lugar relevante na cena pública, uma vez que não serão entendidas como uma perda comum, coletiva, que todos deveriam lamentar; do contrário, provavelmente deixaríamos de ser um país a enterrar tantos de seus cidadãos em decorrência de uma necropolítica<sup>10</sup> do Estado brasileiro, segundo a qual se decide as populações que são “matáveis” e que devem ser destruídas. E, ainda que à sombra do público, no espaço privado, em muitos dos casos a que aqui nos referimos o luto torna-se difícil de ser vivenciado, já que

---

<sup>10</sup> O conceito de necropolítica, que foi desenvolvido pelo filósofo, historiador e professor camaronês Achille Mbembe (2003) a partir do conceito foucaultiano de biopolítica, refere-se ao poder político e social do Estado de determinar quem pode viver e quem deve morrer.

a perda sofrida – e, conseqüentemente, a dor que dela advém – não é socialmente legitimada. Isso porque nem sempre se concede o reconhecimento social de que houve uma perda, isto é, há perdas que não são reconhecidas enquanto tais, de maneira que a morte de alguns é negada, como se houvessem simplesmente “esvanecido” sem deixar quaisquer marcas, ou pior, nunca houvessem sequer existido.

Tal situação é particularmente comum nos contextos de mortes violentas que ocorrem nas periferias, especialmente as executadas pelas polícias, agentes da segurança pública representantes do poder repressor do Estado, recorte de que estamos tratando: em boa parte dessas ocorrências, as vítimas são previamente incriminadas e de pronto colocadas na posição de suspeitos de terem cometido alguma infração ou, quando não muito, acusadas de estarem, como diz a velha expressão, “no lugar errado e na hora errada”, isto é, fazendo algo que pudesse sugerir algum envolvimento com o mundo do crime no momento em que foram surpreendidas. Nessas circunstâncias, os entes próximos à vítima – que, por vezes, são alvos até mesmo de intimidações e ameaças – podem carregar um sentimento de culpa e vergonha e silenciarem sua dor, como se não houvessem tido perda alguma.

O receio de que as pessoas julguem o morto como merecedor da violência, porque *se envolveu com o que é errado*, também está presente entre os familiares, como se morrer assassinado fosse o corolário esperado e merecido dessa escolha de vida. Dessa forma, a morte pode ser causa de vergonha, um tema indizível e, portanto, não simbolizável (SILVEIRA, 2018, p. 274, grifo da autora).

Nessa medida, podemos falar em um luto interdito, ou em outras palavras, em uma desautorização do luto por essas mortes. “Não se pode sentir luto por esses, porque eles nunca foram ‘alguém a ser perdido’, nunca foram ‘gente’” – este é o discurso que pode ser subtendido através da forma como nossas instituições e sociedade em geral tratam as mortes dessas vítimas e suas famílias, algumas das quais passam anos a fio na espera de algum esclarecimento ou justiça em relação às circunstâncias da morte, o que, muitas vezes, nunca chega. Impõe-se, assim, um duplo impedimento: aos mortos, que não ganham lugar junto à memória coletiva, e aos vivos, que não podem lamentar esses mortos, seja porque estas vidas perdidas eram destituídas de valor, seja porque as circunstâncias da morte os colocaram, de alguma forma, na condição de quem não deve ser lamentado.

Ao desautorizar a experiência subjetiva de dor e de perda dessas pessoas e negar o choque pelo qual elas passaram, a saber, o de ter um ente querido cuja vida foi abruptamente

interrompida de forma violenta, e por razões nem sempre elucidadas, o campo do social produz uma forma de desmentido<sup>11</sup>, que, no caso em questão, traduz-se na recusa em oferecer legitimação e validação ao sentimento de perda e ao luto de tais sujeitos, o que pode transpor a vivência dessas perdas para o registro do trauma. Isso porque, como salienta Silveira (2018),

Se os profissionais [dos órgãos de segurança pública e das instituições públicas de atendimento psicossocial que recebem os familiares] e a comunidade não reconhecem a perda como algo a lamentar, se o morto não se inscreve como semelhante – o que lhe daria um lugar de reconhecimento e identificação –, o luto fica impedido, sem lugar nos laços sociais. [...] Todo e qualquer luto exige reconhecimento no e do espaço público. Se ninguém testemunha a perda sofrida porque as pessoas mortas são consideradas vidas sem valor ou porque foi fruto de uma violência que não pode ser nomeada, o luto não tem lugar, o sofrimento permanece em segredo, sendo vivido no desamparo e na solidão. Da mesma forma, a dor não reconhecida interfere nas condições para elaboração do trauma (p. 274-275).

Com efeito, a negação e o não reconhecimento público dessas perdas não permite que haja um arcabouço simbólico para elas, mantendo os vivos como que aprisionados em uma dor indizível e em um luto “congelado”, em suspenso, que tende a tomar contornos traumáticos, visto que

Nas situações em que por vergonha, humilhação, medo, culpa, desproteção do Estado ou naturalização da violência as pessoas não falam de suas experiências ligadas ao morto ou à situação da morte, elas não conseguem localizar, nomear ou circunscrever a falta, caminho para uma patologização do luto, que permanece não simbolizado (Ibid., p. 276).

---

<sup>11</sup> A noção de desmentido [*Verleugnung*] tal qual referimos aparece na obra do psicanalista húngaro Sándor Ferenczi no contexto de sua teoria da traumatogênese, cujo paradigma é a vivência de um trauma de cunho sexual na infância em consequência de uma “confusão de línguas” entre adulto e criança. De forma bastante sucinta, podemos expor a situação traumatizante descrita pelo autor do seguinte modo: tudo começaria com o abuso da criança por um adulto, que, regido pela linguagem da paixão, deixa-se levar pelas fantasias e brincadeiras infantis, que por sua vez estão no nível da linguagem da ternura, isto é, ainda não atingiram a forma da sexualidade madura adulta (FERENCZI, 1933); porém, nesta dinâmica, o trauma seria causado não pelo evento abusivo em si, mas em um segundo momento, a partir do descrédito da experiência subjetiva da criança quando esta, na tentativa de fazer frente à violência sofrida, procura um terceiro – comumente outro adulto de seu convívio – a quem possa relatar o ocorrido, mas acaba sendo desacreditada por ele, que não confere credibilidade ao seu relato, às suas percepções e ao sofrimento. Isto seria, então, o desmentido: o não reconhecimento das experiências e dos afetos do sujeito. Recentemente, alguns autores do campo psicanalítico têm pensado a noção de desmentido, junto também à de trauma, em um contexto mais amplo, no plano societário, com vistas a enriquecer os debates e as lutas sociopolíticas na contemporaneidade (NAVEGA; PACHECO-FERREIRA; VERZTMAN, 2018; GONDAR, 2012, 2016; KUPERMANN, 2015). Conforme aponta Gondar (2012, p. 207-208), “longe de reduzir-se a uma história familiar, o desmentido expõe, tanto na criança traumatizada pela hipocrisia dos adultos quanto no sujeito traumatizado pela violência social, uma mesma vivência de aniquilamento”.

É essa a situação de muitas famílias de jovens assassinados privadas do direito de sofrer abertamente o luto e a dor de suas perdas em função da naturalização dessas mortes, justificadas socialmente pelas condições de vida da vítima, já que ser pobre, negro e morador de favela neste país coloca, inevitavelmente, qualquer um na condição de suspeito – e essa privação é ainda mais radical nos casos em que os mortos realmente tinham alguma ligação com a criminalidade. Vê-se, portanto, que nessas circunstâncias, “a justificativa encobre a perda” (ALENCAR, 2011, p. 22).

E aqui convém recordamos *Antígona*, a clássica peça de Sófocles, na qual a protagonista homônima se vê proibida pelo decreto do rei Creonte de providenciar os ritos de sepultamento do irmão, Polinices, uma vez que este morrera considerado um traidor da pátria. É a essa tragédia grega, aliás, que Butler se reporta em diversos momentos de sua obra para pensar a respeito das perdas não passíveis de luto em nosso mundo contemporâneo, como se vê no excerto a seguir:

A situação de Antígona, entretanto, oferece sim uma alegoria para a crise do parentesco: quais acordos sociais podem ser reconhecidos como amores legítimos e quais perdas humanas podem ser abertamente lamentadas como verdadeiras e significativas? Antígona recusa-se a obedecer a qualquer lei que impeça o reconhecimento público de sua perda e assim prefigura a situação tão familiar àqueles que sofrem perdas que não podem ser publicamente lamentadas – como no caso da AIDS, por exemplo. A que tipo de morte em vida essas pessoas foram condenadas? (BUTLER, 2000, p. 46).

Fazendo eco à indagação da filósofa, repetimos “a que tipo de morte em vida essas pessoas foram condenadas?” e notamos a rica ambiguidade da pergunta: a quem se aplica a condenação da morte em vida – aos vivos que não são podem lamentar seus mortos ou aos mortos que não podem ser lamentados?

Atento a esse problema, Lacan (1959-60), em sua análise de *Antígona*, situa o finado Polinices, “entre-duas-mortes” – isto é, ao ser condenado a permanecer insepulto sem as devidas honras funerárias, com o cadáver exposto tal qual um animal, sem a possibilidade de ser velado, ele é morto pela segunda vez: ocorre aí, além da morte física, também uma morte simbólica, a qual Lacan nomeia de “segunda morte”, pois há “o aniquilamento não apenas da vida presente no corpo, mas do próprio direito à memória” (SOUSA, 2017, p. 5). No entanto, entre-duas-mortes também passa a ser a condição da heroína da peça, Antígona, que se encontra dividida entre a morte do irmão desonrado e a sua própria – que ela sabe que irá se

consumar caso ela descumpra o decreto. Assim como Antígona, todos aqueles *a quem e por quem* não se autoriza o luto estão condenados à zona do entre-duas-mortes.

Apoiada em sua leitura de *Luto e melancolia* (1917[1915]b), Butler (2004) lembra que “o que se segue também a partir das proibições de declarações públicas do luto é um mandato efetivo em favor de uma melancolia generalizada (e uma desrealização da perda) [...]” (p. 58-59). De fato, aprendemos com Freud que se perder não for possível, cai-se em solo melancólico, o avesso da elaboração da perda, onde não há condições para que o luto desabroche, pois o objeto não é realmente perdido mas sim posto no seio do Eu. Esse movimento é justamente o que Abraham e Torok (1972) conceituam em termos de uma fantasia de incorporação do objeto, que, como explicam,

[...] *É o caso apenas para as perdas que não podem – por alguma razão – se confessar enquanto perdas.* Nesse caso único, a impossibilidade da introjeção chega a proibir até que se faça uma linguagem com sua recusa do luto, a proibir que se signifique que se está inconsolável. Na falta dessa saída de socorro, só resta opor ao fato da perda uma denegação radical, fingindo não ter tido nada a perder. Não se trata mais de relatar diante de um terceiro o luto de que se é portador. Todas as palavras que não puderam ser ditas, todas as cenas que não puderam ser rememoradas, todas as lágrimas que não puderam ser vertidas, serão engolidas, assim como, ao mesmo tempo, o traumatismo, causa da perda. Engolidos e *postos em conserva*. O luto indizível instala no interior do sujeito uma *sepultura secreta* (Ibid., p. 248-249, grifos dos autores).

Apoiando-nos nessas teorizações, podemos entender que a essas vidas por nós mencionadas restaria ser objeto desse luto indizível, um “luto vergonhoso” (Ibid., p. 250) fruto de uma perda inconfessável, que não pode ser admitida, como destacaram os autores, no qual a incorporação trata de depositar secretamente o morto *vivo* em uma tumba, tumba essa que irá fazer no interior daqueles que se encontram impedidos de lamentar sua perda.

Enfim, não há luto possível se a perda não pode ser reconhecida. Sabe-se bem a importância da atuação específica do mecanismo de exame de realidade no processo psíquico do luto, sem o qual este não pode ser iniciado, como alguns autores salientam (CÂMARA; HERZOG, 2018). Ora, como a própria designação dada ao mecanismo evidencia, a realidade cumpre aí o papel fundamental de ratificar ao sujeito, reiteradas vezes, que um objeto de amor foi perdido e que precisa ser abandonado, constatação à qual o enlutado resistirá com obstinação. O que nos parece, no entanto, é que nos casos que aqui estamos abordando o registro da realidade dá provas de que não houve nenhuma perda ou, melhor dizendo, de que



nunca houve nada a perder, pois há todo um contexto social e político que parece insistir em não reconhecer a existência daquelas vidas. Assim, ao invés da afirmação da perda, há a negação da mesma, o que configura uma situação bastante complexa.

Nessas circunstâncias, que lugar há para o luto quando a própria realidade que circunda o sujeito não atesta que há uma perda – ou, quando esta é admitida, mas não é socialmente considerada digna de lamento? E o que dizer então das vidas dos milhares de brasileiros que são perdidas violentamente todos os anos, sem cessar, em nome de uma política de extermínio do Estado? Essas questões fazem-nos atentar mais uma vez para o fato de o luto não pode ser encarado apenas como um mero processo psíquico ou um gesto individual, porque ele também comporta uma dimensão social e política, como já frisamos anteriormente. O luto acontece, justamente, a partir da articulação desses campos, porque é baseado nela que ele é autorizado (ALENCAR, 2011) – e isso nos diz precisamente por que o luto público e coletivo é capaz de produzir desdobramentos na experiência subjetiva do luto. Por essa razão, insistimos na necessidade de se considerar o luto não somente como um ato isolado, mas em suas três facetas mencionadas.

**CAPÍTULO III -  
“DO LUTO À LUTA”:** A DIMENSÃO POLÍTICA DO LUTO

*ANTÍGONA – Pois Creonte não ofereceu a um de nossos irmãos rituais fúnebres, enquanto desonrava o outro? Etéocles, de acordo com as leis e com os costumes, foi oculto sob a terra, como manda o uso, e coberto de honras será recebido pelos mortos. O desgraçado cadáver de Polinices, no entanto, não receberá ritos fúnebres nem será chorado, pois uma proclamação proíbe o povo de enterrá-lo? Lá ficará insepulto, ignorado, um doce tesouro para as aves, que nele saciarão sua fome. São essas as ordens que a bondade de Creonte impõem a mim e a ti. E sei que ele virá até aqui, para informar a todos que ainda não sabem. E aos que ousarem desobedecer as suas ordens, ameaça com o apedrejamento público na pólis. O que nos resta é escolher entre honrar a nobreza de nossa origem ou agir indignamente.*

(Sófocles, 2014, p. 26, linhas 21 a 38).

### 3.1. O luto enquanto um ato político: a *política do luto* no pensamento de Butler

No capítulo anterior, dedicamos uma seção a introduzir a função que tem o luto na filosofia política de Judith Butler, quer seja, a de um operador que marca o valor da vida e o quão humana esta é considerada desde o seu início, com o nascimento. Dito de outra maneira, para ela o *status* de ser ou não digno de luto será determinante para as condições que essa vida irá ter, o que pressupõe que esse *status* está dado antes do momento da morte propriamente dita: uma vida deve ser enlutável desde o princípio para que possa de fato ser vivida, cuidada, amparada, protegida, enfim, receber toda a estrutura de apoio de que necessita para se manter viva.

Mas ora, se em Butler o luto é uma categoria que distingue entre as vidas que têm valor e as que não têm, entre as vidas que podem ser lamentadas e as que não podem, ele também é o que permite abolir a distribuição desigual do luto público, segundo a qual alguns morrem havendo tido suas vidas reconhecidas pelo Estado e outros morrem no anonimato. Sendo assim, para que o valor de toda vida seja reconhecido é preciso que universalizemos o acesso ao luto, de modo a romper com a hierarquização de vidas que se perpetua em nosso meio social e garantir que todos tenham o mesmo direito de se enlutar e que todas as vidas possam vir a ser lamentadas publicamente.

Enlutar-se por alguém é, em última instância, reconhecer que a vida que este tinha importava e deixa uma falta – afinal, só há luto quando se perde coisas que nos foram preciosas e significativas, fato que o próprio Freud (1917[1915]b) já deixara bem estabelecido. Pode-se entender então o ato de lamentar uma morte abertamente, no espaço público, como uma demonstração de que a vida que foi perdida tinha importância para a comunidade e um meio pelo qual se pode dar visibilidade a essa perda. Além disso, enlutar-se publicamente também pode se ligar à demanda por justiça: “o luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui um enorme potencial político”, diz-nos Butler (2009, p. 66).

Eis, então, onde reside a potencialidade política do luto aberto: ao perturbar a ordem e a hierarquia da alma, ele também pode desestabilizar a ordem e a hierarquia da autoridade política (BUTLER, 2009, p. 66). Desse modo, no pensamento butleriano o luto torna-se uma categoria ético-política a partir qual podemos reconhecer o valor de toda vida. Mais do que isso, Butler propõe a possibilidade de uma política de luto contemporânea com base na

universalidade da perda, isto é, no fato inescapável de que todos nós já passamos pela experiência de perder algo ou alguém no decorrer de nossa existência, ou ainda iremos perder.

Haveria algo a ganhar com o luto, com a sua persistência, com a nossa contínua exposição à sua força insuportável e mesmo assim não tentar resolvê-lo pela violência? Haveria um ganho no domínio político ao manter o luto como parte do quadro no qual pensamos nossos laços internacionais? Se permanecêssemos com a sensação de perda, nos sentiríamos apenas apáticos e impotentes, como alguns podem temer? Ou retornaríamos, pelo contrário, a um senso de vulnerabilidade humana, para nossa responsabilidade coletiva pela vida física um do outro?

[...]

Enlutar e transformar o luto em um recurso para a política não é resignar-se à inação, mas pode ser entendido como o processo lento pelo qual desenvolvemos um ponto de identificação com o próprio sofrimento (BUTLER, 2004, p. 50-51)

Nessa medida, ela também aposta no sentimento de perda compartilhado enquanto um modo de atentar para nossa condição de vulnerabilidade humana comum, a qual significa, entre outros aspectos, que estamos sempre sujeitos à perda e permanentemente expostos às ações uns dos outros. Disso resulta que o luto pode servir de instrumento para nos opormos às mortes violentas resultantes de ações humanas, institucionais ou políticas, de maneira que “assim como nos opomos à violência através da nossa dor e da nossa raiva, estamos praticando a não-violência quando lamentamos [...]” (BUTLER, 2020). Isso porque, quando se torna público o luto, dá-se nome e visibilidade àqueles que antes nos eram desconhecidos, e disso cria-se a possibilidade de urgir um senso de solidariedade e de indignação contra a violência que tirou essas vidas.

Aqueles que permanecem sem rosto ou cujos rostos nos são apresentados como inúmeros símbolos do mal nos autorizam a ficar desorientados diante das vidas que erradicamos e cuja injustiça é indefinidamente adiada. Certos rostos devem ser reconhecidos pela opinião pública, devem ser vistos e ouvidos para que um sentido mais agudo de vida, de toda e qualquer vida, tome conta de nós. Então, não é que o luto seja o objetivo da política, mas sem a capacidade de enlutar perdemos aquela noção mais afiada de vida que necessitamos para que possamos nos opor à violência (BUTLER, 2004, p. 17).

Com isso em mente, relembremos o ano de 2020, em que assistimos a uma onda de protestos antirracistas acontecerem em diversas localidades do mundo – protestos esses que tiveram como estopim o assassinato, em maio, do afro-americano George Floyd, que foi vítima da brutalidade policial nos Estados Unidos ao ter sido asfixiado por cerca de oito

minutos por um dos agentes que o mobilizaram no chão. Inspirados nas manifestações estadunidenses, atos contra a violência policial aconteceram alguns dias depois também no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro, motivados principalmente pela morte do João Pedro, um adolescente negro que foi atingido por um tiro de fuzil durante uma operação policial enquanto estava dentro da casa dos tios, em uma comunidade fluminense. Mais recentemente, no mês de novembro, mais uma série de protestos tomou conta de várias cidades brasileiras devido ao assassinato de outro homem negro, João Alberto, espancado até a morte por seguranças de uma das lojas de uma conhecida rede de supermercados no interior do próprio estabelecimento.

Essas mobilizações, evidentemente, têm como uma de suas principais motivações o protesto contra o racismo e a violência legitimada por ele, que tem tirado covardemente a vida de inúmeros cidadãos negros ao redor do mundo – além, claro, do clamor por justiça por aqueles cujas mortes os levaram às ruas, uma maneira de não deixar que essas vítimas caiam no esquecimento e tirá-las do anonimato. E é precisamente ao fazer tudo isso que elas tornam-se, também, uma manifestação de luto público, senão uma reivindicação pelo direito de fazê-lo. Em outras palavras, justamente porque esses atos transmitem a mensagem de que essas pessoas não deveriam jamais ter sido mortas e tido suas vidas interrompidas da forma como foram, em decorrência da violência, afirma-se que eram vidas humanas de valor, que mereciam ter tido a oportunidade de continuar vivendo. É dessa forma que, como escreve Butler (2012), “o indigno de luto se reúne às vezes em insurgências públicas de lamentação, razão pela qual em tantos países é difícil distinguir o funeral da manifestação” (p. 216).

Vê-se claramente, portanto, que, a depender das circunstâncias, o luto e a luta por justiça unem-se e entrecruzam-se, e que o luto público pode vir a se transformar em ato político, e vice-versa. Com efeito, a injustiça que paira sobre determinadas perdas tem mobilizado muitos vivos em direção a meios de fazer frente a ela no espaço público desde Antígona, quando esta decide transgredir a lei soberana para lamentar publicamente a morte de um de seus irmãos (BUTLER, 2009, p. 65):

Darei a meu irmão as honras de um funeral.  
Depois disso, será honroso morrer por esse ato.  
Um ao lado do outro repousaremos, amorosamente.  
Cumpro assim a lei divina, pois como devo passar  
muito mais tempo no além, será melhor agradar  
aos mortos do que obedecer aos que aqui estão.  
[...] (SÓFOCLES, 2014, p. 27-28, linhas 71 a 76).

Aliás, é precisamente esse gesto da heroína grega o ponto que passa a interessar Butler na leitura que ela faz da trama dessa tragédia. Sabemos que, não obstante a proibição das honrarias fúnebres a seu irmão Polinices, Antígona, num ato de coragem e ousadia, desafia Creonte, desacatando a ordem recebida e colocando em risco a própria vida ao insistir em realizar o sepultamento do irmão. Em sua análise, a filósofa qualifica o ato da protagonista como um ato de reivindicação por seu direito de se enlutar e como uma forma de afirmação do valor da vida do irmão, tomando-a um paradigma para pensar a questão do luto como “luta por reconhecimento interditado” – um reconhecimento, inclusive, que vem por via mão dupla, já que tanto Antígona reconhece o valor da vida do irmão ao lutar pelo seu direito ao túmulo, quanto ela receberia o reconhecimento por ter honrado a vida dele (RODRIGUES, 2017, p. 331). Não à toa, Butler (2009) observa que “a perda de vidas que não são enlutadas certamente causará uma enorme indignação àqueles que entendem que sua vida não é considerada vida em nenhum sentido pleno e significativo” (p. 70).

Nesse sentido, o luto público pode ser também encarado como uma forma de resistência, sendo um meio de reivindicar reconhecimento para toda e qualquer vida, a vida que se foi e a vida que ainda vive, e afirmar que sim, essas vidas importam. Impede-se, assim, que haja a segunda morte, morte simbólica, que ocorre quando se tenta apagar o direito a memória de alguém, conforme expôs Lacan (1959-60) em seu Seminário VII, e tira-se aqueles para os quais o luto havia sido interditado da zona “entre-duas-mortes” – de onde, segundo o psicanalista, Polinices é resgatado por Antígona. Com efeito, dentro dessa lógica, como também apontam Canavêz et al. (2018), reclamar o direito ao enlutamento por uma morte seria o mesmo que proclamar o valor e resistir à aniquilação completa não apenas dessa vida que se foi, bem como da vida do sujeito que reclama o luto.

Séculos depois, o ato de Antígona continua a ser perpetuado por outras mulheres que, não se contentando com a imposição do apagamento da memória de seus mortos e da suspensão de seu direito ao luto, também vão à público para fazer frente aos excessos do poder estatal – dispondo-se até mesmo, em determinados contextos, a arriscar sua integridade física por isso. Talvez um dos casos mais emblemáticos de reivindicação pelo direito ao luto interditado seja o das “*Madres de la Plaza de Mayo*”, nome dado ao movimento social engendrado pelas mães de pessoas desaparecidas durante o período da Ditadura Militar Argentina, entre os anos de 1976 e 1983.

A associação teve início quando essas mulheres muniram-se de coragem e decidiram se unir e se organizar a fim de demandar abertamente do governo esclarecimentos a respeito do que ocorrera a seus filhos, que foram levados pelos militares e nunca mais apareceram. Nesse intuito, e a despeito da forte repressão que o regime exercia na época, elas começaram a se reunir na *Plaza de Mayo*, em frente à sede do governo, em Buenos Aires, onde faziam vigílias e, de braços dados, davam voltas em torno do monumento da praça, a *Pirâmide de Mayo*. Tamanha foi a notoriedade e a perplexidade provocadas por essas marchas na cena pública de então, que essas mulheres passaram a ser conhecidas ainda como “*Las Locas de la Plaza de Mayo*”, forma pela qual os membros e simpatizantes do governo ditatorial tentaram, em vão, desacreditá-las e enfraquecer o movimento. Com o decorrer dos anos, o movimento das Madres dividiu-se e dele surgiram também as “*Abuelas de la Plaza de Mayo*”, que integram avós em busca de seus netos, filhos de seus filhos que também desapareceram após estes últimos terem sido levados pelo governo militar. Assim, as organizações seguem sólidas e ativas até os dias de hoje, promovendo marchas e atividades voltadas à defesa dos Direitos Humanos e a busca incessante pela restituição da identidade de seus familiares desaparecidos. Os lenços brancos usados por elas na cabeça, os quais representavam seus filhos desaparecidos e também serviam como um modo de reconhecerem umas às outras, tornaram-se um ícone de luta e de resistência conhecido no mundo.

O que essas mobilizações demonstram enfim é o esforço dessas mulheres por uma vivência concreta do luto; em outras palavras, suas lutas são, em última instância, pelo direito de poderem prantear a perda de seus filhos e netos. Dá-los *a priori* como perdidos não é de todo possível sem que se saiba o que aconteceu a eles, isto é, sem saber se estão vivos ou mortos – e, se mortos, sem ter quaisquer evidências de suas mortes, sem poder ver seus corpos ou ter acesso ao menos aos seus restos mortais; sabe-se, afinal, que estas são circunstâncias que muito contam para que se possa prestar a essas pessoas as devidas homenagens e cerimônias fúnebres, e que sem estas falta um senso de materialidade importante para dar sentido à morte – e, por conseguinte, ao luto que a deve suceder.

É justamente nesse sentido que as marchas empreendidas pelas *Madres e Abuelas de la Plaza de Mayo* em busca de seus entes que desapareceram durante o período do regime militar são, então, o índice de um luto impossível, uma vez que os corpos dos desaparecidos continuam desaparecidos; entretanto, ao se mobilizarem e se unirem, elas conseguem fazer desse impossível alguma borda (BERTA, 2007, p. 92) evidenciando que

[...] o luto não foi realizado no interior de cada família e no nível subjetivo, mas depois de [elas] constituírem diferentes organizações que, como fenômenos sociais, inscreveram a possibilidade de elaboração de um luto que nos interessa nomear como *luto político*, realizado no coletivo (Ibid., p. 92, grifos do autor).

Podemos então considerar que para essas *Madres e Abuelas* há um luto possível quando este acontece no seio da coletividade gestada por elas com base nos laços construídos entre si a partir de um sentimento e de uma experiência em comum – o da perda de seus filhos, perda que neste caso em questão teve a forma de um repentino e silencioso esvanecimento. Trata-se, portanto, de não apenas um luto coletivo, como também de um luto político, na medida em que ele opera uma forma de resistência, “como um modo de resistir ao aniquilamento do corpo desaparecido em tais situações, buscando tornar visível a morte” (CANAVÊZ et al., 2018, p. 120).

Podemos, agora sim, afirmar que o luto político contesta a “indecência do luto” de nossa época atual. Essas mães e avós fazem desse impossível alguma nova marca e é nisso que se inscreve o ato transformador que tem um efeito de transmissão no sujeito e no coletivo (BERTA, 2007, p. 93).

Desse modo, no rastro de Antígona, as mães e avós da *Plaza de Mayo* também seguem inspirando outras lutas e movimentos a se erguerem em oposição a essa indecência do luto que se perpetua em nosso meio social, em oposição às injustiças e violações oriundas do Estado e a um *status quo* que se recusa a conceder reconhecimento para algumas perdas. Por isso, quando mães, familiares e amigos daqueles que foram vítimas de operações, chacinas e execuções perpetradas pela polícia no Brasil decidem se organizar e ir às ruas, audiências e órgãos públicos para cobrar das autoridades públicas que seja feita justiça pelos crimes que tiraram as vidas de seus entes queridos, não estão fazendo outra coisa senão isto: manifestar a dor e a indignação pela perda trágica delas, evidenciar seu luto em espaço público, reivindicar o direito de fazê-lo e clamar para que este luto seja repartido entre todos os cidadãos brasileiros, para que lamentemos essas mortes enquanto nação e, a partir disso, lutemos para que perdas como essas não voltem a acontecer.

De toda essa dor e indignação, vemos nascer então uma série de movimentos e levantes populares que se consolidam como uma fonte de resistência contra a violência e a matança incessável orquestradas pela necropolítica do Estado. Movimentos como “Vidas Negras Importam”, “Cadê o Amarildo?”, “Movimento Independente Mães de Maio” e “Mães de Acari”, para listar apenas alguns em nosso país, ecoam assim um grito público de protesto



que proclama o valor dessas vidas que foram e continuam sendo injustamente ceifadas por obra da violência – além de também serem um destino dado ao luto de cada um de seus integrantes, como se pode apreender a partir do depoimento de uma das mães que integram o “Movimento Independente Mães de Maio”:

Foi a partir da dor e do luto gerados pela perda de filhos, familiares e amigos que nos encontramos, nos reunimos e passamos a caminhar juntas – com nosso exército libertador de filhos e filhas – de forma independente: do luto à luta (SILVA; DARA, 2015, p. 85).

A propósito de poder tornar mais nítida e palpável a relação por nós assinalada entre luto e luta política, deixamos aqui transcrita ainda a seguinte passagem:

A morte de um jovem negro e pobre numa periferia brasileira: mais um traço no catálogo da violência policial. Os dados quantificam a tragédia e a diluem. Sem consolo, as famílias fazem o luto ou desabam na melancolia. Como extrair do sofrimento extremo, que despotencializa e desnorteia, propostas objetivas de transformação do modelo policial? Impossível e até aviltante para quem chora perdas irreparáveis. Todavia, nada impede que propostas viáveis e negociadas entre movimentos populares venham a sensibilizar as comunidades que compartilham a dor e a conquistar a adesão dos que, no cotidiano, testemunham a barbárie promovida pelo braço armado do Estado. Converter a perda em ação comum repara o trauma e restaura a potência, dissolvendo o ressentimento em desejo de vida e vontade de mudança (SOARES, 2015, p. 27).

Os exemplos aqui trazidos põem em evidência a agudeza da aposta de Butler no potencial político e restaurador da perda e do luto que se segue, potencial a partir do qual é possível promover transformações na maneira de se pensar e se fazer política em nosso mundo contemporâneo. Conforme exposto anteriormente, para filósofa norte-americana, a experiência universal da perda pode configurar um caminho para a construção e o fortalecimento do laço social e edificar um sentimento de comunidade em detrimento do individualismo, ideia que ela deixa sinteticamente clarificada na seguinte enunciação: “apesar de nossas diferenças de lugar e história, minha hipótese é que é possível recorrer a um ‘nós’, pois todos temos a noção do que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um ténue ‘nós’” (BUTLER, 2004, p. 40).

Com efeito, “a dor da perda é elemento de identificação, e identificação é condição de laço”, valendo-nos das palavras de Alencar (2011, p. 94). Cabe observar, contudo, que a noção de um “*nós*” no pensamento de Butler não remonta apenas aos laços e identificações

que emergem entre os indivíduos no momento de uma experiência comum de perda propriamente dita – mas aponta na direção também do que nos constitui, desde os primórdios, enquanto seres relacionais, inseridos em uma comunidade, em um tecido socialmente organizado, enquanto humanos, enfim. Podemos depreender isso a partir de uma passagem crucial da obra da filósofa no tocante ao tema de que tratamos:

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizante. Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. *Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra*; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação (BUTLER, 2004, p. 43, grifos nossos).

Em outro modo de dizer, afirmamos que o luto põe em xeque justamente a falsa noção do individualismo propagada em nossa era. A impotência contida no sentimento de perda, o desnorтеio causado pelo luto, escancaram nossa radical condição de interdependência, fazemos lembrar da vulnerabilidade de nossos corpos e do quanto estamos expostos uns aos outros desde o início de nossas vidas. Nossa existência encontra-se, invariável e inevitavelmente, ligada a de outros, de forma tal que nem é possível estabelecer os limites entre o que constitui a nós e o que constitui os outros. É precisamente essa a percepção que Butler (2014) expõe quando enuncia: “antes sequer de perder, estamos perdidos no outro, perdidos sem o outro, mas nunca o sabemos tão bem como quando realmente o perdemos” (p. 275). Assim, ela lança luz sobre outra face do luto, uma que ultrapassa as barreiras individuais e põe em evidência as relações de dependência que nos atravessam.

### **3.2. O luto em Butler e em Freud: um diálogo possível?**

Apoiando-nos nessas últimas considerações acerca da dimensão relacional presente na experiência do luto, acreditamos que uma maneira interessante de se tecer uma articulação entre as perspectivas de Butler e as de Freud a respeito do assunto pode se dar se revisitarmos algumas das formulações teóricas contidas em *O Eu e o Id*, de 1923, às quais a própria filósofa se referencia em alguns pontos de sua obra; esta é, aliás, a razão pela qual optamos por tomar essa via como ponto de partida para estabelecer um diálogo entre algumas de suas concepções filosóficas e a obra freudiana.

Dito isso, voltemos ao referido ensaio, no qual Freud enuncia que as perdas dos objetos de amor que sofremos ao longo de nossa história de vida deixariam para trás traços de si sobre o Eu, contribuindo assim para a formação deste último. De tal modo, ele parece mudar de ideia quanto ao desfecho do trabalho do luto ao afirmar que, ao abandono de um objeto amado, segue-se “uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia [...]” (FREUD, 1923, p. 36). Adiante, no mesmo parágrafo, ele acrescenta:

Talvez essa identificação seja absolutamente a condição sob a qual o Eu abandona seus objetos. De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado de objetos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto (Ibid., p. 36).

Deve-se ter em mente, entretanto, que Freud não condiciona a participação da identificação com o objeto na constituição do Eu apenas à circunstância da perda, sinalizando a possibilidade de tal processo operar em um momento prévio na história do sujeito: “Também devemos considerar o investimento objetal e a identificação simultâneos, ou seja, uma alteração do caráter anterior ao abandono do objeto. Nesse caso a mudança do caráter poderia sobreviver à relação objetal e, num certo sentido, conservá-la” (Ibid., p. 26-27).

De fato, tomando como modelo as fantasias de incorporação canibalesca, típicas da dinâmica oral da libido nos primórdios do desenvolvimento, ele sugere a existência de identificações mais primitivas, antecedentes à escolha objetal, e outras que seriam então, evidentemente, secundárias.

Mas, como quer que seja depois a resistência do caráter às influências dos investimentos objetais abandonados, serão gerais e duradouros os efeitos das identificações iniciais, sucedidas na idade mais tenra. Isso nos leva de volta à origem do ideal do Eu, pois por trás dele se esconde a primeira e mais significativa identificação do indivíduo, aquela com o pai da pré-história pessoal. Esta não parece ser, à primeira vista, resultado ou consequência de um investimento objetal; é uma identificação direta, imediata, mais antiga do que qualquer investimento objetal. Mas as escolhas de objeto pertencentes ao primeiro período sexual e relativas a pai e mãe parecem resultar normalmente em tal identificação, e assim reforçar a identificação primária (Ibid., p. 28).

Encontramos ainda uma alusão a tais identificações iniciais em um fragmento de um texto freudiano anterior, de 1916 – momento em que a noção de um narcisismo primário inaugurada nas releituras feitas em *Introdução ao narcisismo* (1914) já havia se dado:

Nós possuímos – assim imaginamos – uma certa medida de capacidade amorosa, chamada libido, que no começo do desenvolvimento se dirigia para o próprio Eu. Depois, ainda bastante cedo, ela se dirige para os objetos, os quais, por assim dizer, *incorporamos ao nosso Eu* (FREUD, 1916, p. 250, grifo nosso).

Enfim, sem entrar no mérito da distinção conceitual entre os termos identificação, introjeção e incorporação preconizada por alguns autores do campo psicanalítico – questão que já abordamos no primeiro capítulo –, e também sem pretender fazer um mapeamento exaustivo do conceito na obra de Freud, salientamos que o papel do processo identificatório objetual na gênese egoica assume suma importância em sua teoria, o que pode ser visto na escolha do uso de expressões como “sedimentação no Eu” e “precipitado de objetos”. Com efeito, levando-se em consideração certos desenvolvimentos teóricos, como a trama edípica e seus desfechos e a ideia de um desamparo primário, evidencia-se que a participação da alteridade na estruturação do sujeito é inegável no âmbito do pensamento psicanalítico.

É, pois, exatamente a essa relacionalidade presente em nossa constituição enquanto corpos vivos e vulneráveis que Butler dá ensejo em sua filosofia. Por isso, ela aposta na vivência do luto pela perda de alguns desses nossos laços relacionais como um fenômeno no qual a radicalidade da condição de interdependência humana viria à tona:

Quando perdemos certas pessoas, ou quando somos despossuídos de um lugar, ou de uma comunidade, podemos simplesmente sentir que estamos passando por algo temporário, que o luto passará e que alguma restauração da ordem anterior será alcançada. Mas talvez, quando passamos pelo que passamos algo de nós é revelado, algo que delineia os laços que mantemos com os outros, que nos mostra que esses laços constituem o que somos, laços e elos que nos compõem. Não é como se um eu existisse independentemente aqui, e então simplesmente perdesse um “você” ali, especialmente se o apego ao “você” é parte do que compõe o “eu”. Se eu perco você, nessas condições, não apenas passo pelo luto da perda, mas torno-me inescrutável a mim mesmo. Quem “sou” eu, sem você? Quando perdemos alguns desses laços que nos constituem, não sabemos quem somos ou o que fazer. De certa maneira, acho que perdi “você” apenas para descobrir que “eu” desapareci também. De outra maneira, talvez o que eu tenha perdido “em” você, aquilo para o qual não tenho um vocabulário pronto, seja uma relacionalidade composta nem de mim nem de você, mas concebida como *o laço* pelo qual esses termos são diferenciados e relacionados (BUTLER, 2004, p. 42, grifos da autora).

Ora, se obtemos algum ganho dos objetos perdidos, como sugeriu Freud, também não seria válido pensar que perdemos algo de nós neles – algo que, quiçá, sequer somos capazes de saber o que é? Esse aspecto enigmático presente no luto, a que Freud aludiu de maneira um tanto quanto vaga, não passa despercebida por Butler, que a retoma em sua forma de conceber o luto como uma experiência de despossessão:

Freud nos lembrou de que quando perdemos alguém, nem sempre sabemos o que se perdeu daquela pessoa que se foi. Então, quando a pessoa perde, também se depara com um enigma: algo se esconde na perda, algo está perdido nos segredos da perda. Se o luto envolve saber o que foi perdido (e a melancolia significava, originalmente, até certo ponto, não saber), então o luto conservaria uma dimensão enigmática, uma experiência do não saber provocada pela perda do que não podemos compreender completamente (BUTLER, 2004, p. 42).

O luto tem a ver, portanto, não somente com a perda de algo ou outrem, mas também com uma perda de si mesmo, uma parte de si que se esvai junto ao que foi perdido. É o que o psicanalista Jean Allouch chama de “pequeno pedaço de si”, que, nas palavras dele, é um pedaço “nem de ti nem de mim, de si; e, portanto: de ti e de mim, mas na medida em que tu e eu permanecem, em si, não distintos” (ALLOUCH, 1995, p. 12).

Isso significa, posto de outra forma, que para passar pelo trabalho do luto é preciso deixar-se sofrer uma perda – tanto a perda do outro, quanto, em alguma medida, uma perda de si próprio. “*My heart is in the coffin there with Caesar*”<sup>12</sup>, diz a citação shakespeariana que é reproduzida pelo autor para ilustrar seu entendimento do luto como um ato que exige necessariamente do enlutado a perda de uma parte de si.

O enlutado está às voltas com um morto que está indo embora levando consigo um pedaço de si. E o enlutado corre atrás, com os braços estendidos para frente, para tentar alcançá-los, ambos, esse morto e esse pedaço de si, sem deixar absolutamente de saber que não tem chance alguma de conseguir. Assim, o grito do luto é: “Pega ladrão”. Ele não implica necessariamente que o morto seja identificado ao ladrão; talvez ele seja simplesmente cúmplice ou mercenário contratado pelo ladrão; talvez o ladrão não exista; talvez a questão colocada seja justamente a de sua existência. Mas há roubo e, logo, possibilidade aberta desse grito (Ibid., p. 30-31).

---

<sup>12</sup> “Meu coração está no ataúde com César” (SHAKESPEARE, 1991 apud ALLOUCH, 1995, p. 12, tradução nossa).

Dessa forma, Allouch discorda do caráter demasiado aquisicionista presente na concepção freudiana do trabalho do luto, segundo a qual esse trabalho só seria devidamente concluído se a perda de um objeto amado pudesse resultar em algum ganho para o enlutado ou, pelo menos, se este último fosse capaz de substituir tal objeto perdido por outros. Avessamente, então, o autor entende o luto como um ato que envolve um sacrifício – um “gracioso sacrifício de luto”, expressão que ele toma de empréstimo do escritor japonês Kenzaburu Ôe (1982 apud ALLOUCH, 1995, p. 12) – e que, como tal, não oferece em troca nenhuma forma de compensação. A perda é então uma “perda seca” (Ibid., p. 11), nos termos cunhados pelo psicanalista francês.

Sua versão sobre o trabalho do luto vai então precisamente ao encontro à de Butler: também para ela o luto não se trata da possibilidade de, ao seu desenlace, “substituir os objetos perdidos por outros novos, possivelmente tão ou mais preciosos que aqueles”, como Freud entusiasticamente escrevera em certa ocasião (1916, p. 251); também não é resolvido com a realização de uma barganha, como se fosse possível ao enlutado o seguinte acordo: “Certo, eu perderei você, mas em contrapartida, você me deixará algo em troca”. É o que se depreende a partir do seguinte excerto:

O luto não se resume a registrar a realidade de que alguém, ou algum grupo, ou alguma população inteira desapareceu ou quase; não é um processo simples que chega ao fim quando um princípio da realidade dá o seu veredicto: sim, aquela pessoa ou aquelas pessoas por quem estão de luto estão definitivamente mortos. E nem sequer se conclui quando damos por nós tendo incorporado, com mais ou menos sucesso, uma perda na nossa realidade psíquica – nos nossos gestos, nas nossas roupas, nas nossas formas de pensar e modos de discurso.

O luto tem a ver com ceder a uma transformação indesejada em que nem a forma completa nem o pleno significado dessa alteração podem ser conhecidos de antemão. Este efeito transformador da perda corre sempre o risco de se tornar um efeito deformatório. Seja o que for, não pode ser desejado – é uma espécie de desfazer. A pessoa é atingida por ondas a meio do dia, a meio de uma tarefa, e tudo pára [sic]. A pessoa vacila, cai até. O que é essa onda que de repente nos tira a gravidade e o movimento para a frente? Aquela coisa que toma conta de nós e nos faz parar, e nos derruba — de onde é que ela vem? Isto tem um nome? O que nos toma naqueles momentos em que deixamos enfaticamente de ser mestres de nós mesmos e do nosso movimento? (BUTLER, 2014, p. 273-274).

Justamente, a visão da autora sobre o trabalho do luto é de que este pressupõe a consentir com uma irrevogável e imprevisível mudança que advirá:

Talvez, pelo contrário, uma pessoa passe pelo trabalho de luto ao aceitar que a perda a mudará, possivelmente para sempre. Talvez o luto tenha a ver com concordar em passar por uma transformação (talvez se deva dizer *submeter-se* a uma transformação) cujo resultado final não podemos conhecer antecipadamente. Há a perda, como a conhecemos, mas há também seu poder transformador, que não pode ser mapeado ou planejado (BUTLER, 2004, p. 41, grifo do autor).

Cabe observar que os termos “aceitar”, “concordar” e “submeter-se” neste contexto não devem, evidentemente, nos remeter ao um conformismo apático e impotente diante das perdas que sofremos – o que estaria, inclusive, na contramão esforços da filósofa em propor o sentimento do luto como um potencial recurso político a ser mobilizado nas lutas contra a violência e a injustiça em nosso meio social contemporâneo.

Essa zona instável e desconhecida na qual somos lançados pelo luto nos permitira quiçá então classificar

[...] a elaboração da perda de um objeto de amor intensamente investido como o máximo de indeterminação que o indivíduo é lançado. Neste caminho indeterminado, o indivíduo pode contar-se não como empobrecido pela experiência da perda, mas enriquecido pela experiência que é se saber a partir da relação com o objeto de amor perdido (ALENCAR, 2011, p. 159).

Nesse mesmo sentido, Berta (2007) descreve o luto em termos de uma experiência que “põe em questão nossas crenças, nossas certezas e, por que não dizer, nossas incertezas. Trata-se de uma produção de algo novo, provocada pela perda do objeto, seja este um objeto amado ou um ideal” (p. 91). Partindo dessas formulações, parece não ser possível evitar a conclusão de que o luto é um processo que, de uma maneira ou outra, necessariamente passará pelo crivo da transformação.

Seja qual for a metamorfose operada no luto, não resta dúvidas de que ele nos deixa entregues à desagradável sensação de que algo nos falta de veras, e de que já não somos mais os mesmos de outrora. Conforme Freud (1917[1915]b) observou, nem sempre se sabe o que se perdeu naquele que se foi – ou, dito de outro modo, qual é o “pequeno pedaço de si” sacrificado. Mas são justamente a desorientação e a despossessão presentes no luto o motor do deslocamento de um senso de autonomia para um senso de sociabilidade, segundo Butler. Somos feitos e desfeitos uns pelos outros, ela nos diz, e essa compreensão seria a via da qual pode insurgir um sentimento de comunidade política e, a partir daí, a luta para que todas as formas de vida sejam preservadas e protegidas contra as diferentes formas de violência.

A perda e o descentramento em que somos deixados permitiriam, enfim, voltarmos para um senso de vulnerabilidade fundamental, comum a toda vida humana. Somos todos vulneráveis, na medida em que nos encontramos irremediavelmente sujeitos à ação do outro sobre nossos corpos, que estamos “desde o começo e em virtude de sermos corpos físicos, já lançados além de nós mesmos, e implicados em vidas que não são nossas” (BUTLER, 2004, p. 48). Há, sem dúvidas, uma vulnerabilidade diferencialmente distribuída, que torna uns mais violáveis do que outros, mas antes de tudo, há essa vulnerabilidade originária, uma condição de precariedade generalizada, de que não podemos escapar, significando “um desamparo e uma necessidade primários, sobre os quais qualquer sociedade deve tomar providências” (Ibid., p. 52).

Dito isso, fica difícil não remetermos agora à noção psicanalítica de desamparo, a qual adquiriu diferentes conotações desde que foi enunciada por Freud pela primeira vez ao longo de sua obra. Inicialmente, em *Projeto para uma psicologia científica* (1895a), a ideia de um desamparo fundamental é concebida para descrever a situação de impotência do bebê diante dos estímulos externos e internos, impotência que é resultante da condição psicomotora prematura com que o humano vem à vida, incapaz de satisfazer suas próprias necessidades e absolutamente dependente de um outro que possa apaziguar seu estado de tensão. Se nesse contexto específico a concepção de desamparo apresenta um caráter mais biológico, posteriormente, nos escritos culturais, ela ganha contornos mais radicais. A partir de *O futuro de uma ilusão* (1927) e *Mal-estar na civilização* (1930), Freud passa a considerar o desamparo como uma dimensão inerente à vida psíquica, que tem a ver com a ausência total de garantias na experiência humana. Seja qual for o momento do trajeto teórico freudiano e o sentido assumido por esta noção, o desamparo implica sempre na abertura e na dependência em relação ao outro para a garantia da sobrevivência: desde os primórdios da existência, quando então o recém-nascido precisa que alguém o atenda em suas necessidades mais triviais – até o seu fim, tendo vivido sempre no convívio social, na civilização, em troca de um quinhão de segurança contra as forças implacáveis da natureza.

É inevitável não notarmos, assim, certa proximidade existente entre a condição de desamparo e a de vulnerabilidade, na medida em que ambas apontam na direção de nossa precariedade originária – isto é, da fundamental dependência e exposição de nossos corpos à alteridade. Evidentemente, não se deve equiparar desamparo e vulnerabilidade e tomá-los como sinônimos, já que se trata de noções diferentes e que, além disso, também foram conceitualizadas em campos teóricos distintos. No entanto, acreditamos ser válida a



correlação entre elas no sentido de que as duas referem-se a uma condição humana primordial, estruturante e compartilhada de inviabilidade da vida fora dos laços relacionais com os outros.

Tendo em vista tudo o que foi aqui exposto, talvez possamos dizer que, embora Freud jamais tenha estendido sua concepção de luto para além do universo intrapsíquico e a abordado em um contexto mais amplo, ainda assim encontramos em suas teorizações alguns subsídios importantes para considerar essa temática em uma dimensão que extrapola os limites do âmbito individual, no plano do coletivo. O que o processo de luto põe em evidência é, pois, justamente o fato de que a nossa constituição psíquica passa, necessariamente, pelos laços sociais que mantemos uns com os outros – razão pela qual a noção de trabalho do luto é evocada por Butler em sua filosofia para se pensar formas alternativas de política e comunidade contemporâneas.

### **3.3. O luto no contexto da pandemia de COVID-19**

Desde que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a situação de pandemia da COVID-19 – ou, na verdade, até mesmo antes disso, considerando que houve aí um *gap* temporal de semanas entre o agravamento da disseminação da doença em diversas partes do globo e a decisão da organização em fazer tal anúncio –, é inegável que temos assistido a transformações inúmeras e antes impensáveis ao redor do mundo. Subitamente, vimos nossas rotinas virarem ao avesso quando nos deparamos com as intensas mudanças que recaíram sobre as mais diversas esferas da vida. Todo esse conjunto de modificações pelas quais estamos atravessando tem se concretizado, de múltiplas formas, na experiência da perda: a perda de liberdade, a perda de interações sociais físicas, as perdas econômicas, para listarmos algumas, e, ainda, a mais avassaladora delas, a perda massiva de mais de dois milhões de vidas no mundo todo até o momento em decorrência da doença causada pelo novo coronavírus. Dentre essas mortes, mais de um milhão ocorreram nas Américas, consideradas o novo epicentro da pandemia de acordo com a Organização Pan-Americana de Saúde (Opas). Só no Brasil, de acordo com os dados mais recentes do Ministério da Saúde (2021), contamos mais de 250 mil mortos, o que nos coloca na posição de segundo país com o maior número de vítimas fatais da doença no mundo, até então somente atrás dos EUA.

Em meio a tal cenário, deparamo-nos com a necessidade de aprender a lidar com essas perdas em série, o que nos demanda a realização de um processo de luto. Processo que, aliás, passou a ser um tema de enorme relevância desde que o mundo conheceu as consequências mais nefastas desta que é até o momento a maior crise sanitária global do século. Com efeito, vive-se um momento de luto na humanidade. O luto das famílias e amigos que perderam seus entes queridos para o novo coronavírus, o luto pelos projetos que tiveram que ser adiados ou cancelados em função da pandemia, o luto pela supressão de um estilo de vida que talvez nunca mais volte. Enfim, são muitas as perdas a serem lamentadas e que mobilizam em nós, enquanto sociedade, o trabalho e o esforço psíquico de se haver com elas e com a carga de dor e sofrimento deixada pelas mesmas.

Nota-se ainda que as dimensões da morte e finitude da vida, com as quais viemos mantendo uma relação de rechaço, distanciamento e mesmo de negação na circulação social contemporânea (ARIÈS, 1977; KÓVACS, 2005), passaram a ser escancaradas e trazidas para mais perto de nossos cotidianos de uma maneira que há tempos não se via; repentinamente, através das notícias e imagens da pandemia – como aquela em que são vistas dezenas de covas abertas para receber as vítimas fatais do coronavírus em um cemitério da capital paulista –, o morrer passou a ser percebido enquanto uma possibilidade mais concreta, um risco iminente real, difícil de ser ignorado. A morte tornou-se então não só iminente, como também massiva, uma vez que acomete um elevado número de pessoas em um curto espaço de tempo.

Acompanhando as proposições de Verztman e Romão-Dias (2020), consideramos que a pandemia da COVID-19 é um momento de catástrofe, tanto no que tange ao seu potencial traumático quanto às possibilidades de transformação, e, como tal, pode levar a algumas experiências coletivas de dor, sofrimento ou desalento – sendo a perda uma delas.

Parece-nos que a catástrofe é exatamente um contexto desse tipo. Ela tende a achatar e a estreitar o que imaginávamos ser a individualidade e a descontinuidade entre os sujeitos. Modos estáveis de vida e de relação, hierarquias sociais e configurações políticas tendem a ser profundamente abaladas e transformadas pela catástrofe. Ela faz nascer, de uma hora para outra, diante de nossa pobre percepção, um universo novo dentro do qual temos dificuldade para nos reconhecer. Lugares antes bem definidos tendem a perder sua nitidez (Ibid., p. 273).

Os autores pontuam ainda que a situação catastrófica exige que todos nós, enquanto coletividade, façamos um trabalho compartilhado de transformação da dor em sofrimento, no qual presumimos que o processo elaborativo do luto tenha participação.

### **3.3.1. Os impasses impostos ao luto**

Se, por um lado, a catástrofe da pandemia exige de nós que um trabalho coletivo de luto seja feito, de outro, ela tem imposto a esse trabalho severos desafios, pondo em xeque os limites do aceitável. Um deles diz respeito às despedidas e homenagens que dispensamos aos mortos, visto que as medidas adotadas para conter o avanço da doença, e em especial a recomendação de distanciamento social, interferiram drástica e diretamente também nos modos tradicionais de se realizar os rituais fúnebres em nossa cultura. Caixões lacrados, velórios e enterros – quando permitidos – com limitações no tempo de duração e redução do número de pessoas presentes, doentes morrendo em leitos hospitalares longe de seus familiares e amigos, e corpos enterrados em valas comuns fazem agora parte da nova realidade estabelecida pelos protocolos que visam diminuir as chances de contaminação pelo vírus. E embora o impacto dessas restrições seja, evidentemente, maior no contexto das mortes por coronavírus, vale lembrar que em certa medida elas reverberaram mesmo em caso de óbitos por outros motivos, dado o risco de contágio que uma reunião de pessoas representa. Além disso, a ocorrência de adoecimentos e óbitos sequenciais por COVID-19 em uma mesma família, como tem se visto muitas vezes durante a pandemia, pode tornar a tarefa do luto ainda mais complexa. Presume-se também que neste período as pessoas estejam experienciando o luto de forma mais solitária, isto é, privadas de uma rede maior de apoio socioafetivo, especialmente aquelas que vivem em países onde se adotou medidas mais rígidas de isolamento social, como o *lockdown*.

Por essas múltiplas causas, tem sido consenso entre os profissionais do campo da saúde mental que o processo psíquico de elaboração dessas perdas pode sofrer sérios prejuízos no atual contexto pandêmico, acreditando-se que essas restrições vêm causando um profundo impacto na experiência de luto de milhares de pessoas. Isso porque os cerimoniais funerários são considerados necessários para o trabalho de luto que se segue, na medida em que cumprem aí algumas funções: para além de serem entendidos como organizadores do processo de despedida, esses cerimoniais são também uma forma de reconhecer o valor e a singularidade daquela vida que se foi, de dar sentido à perda, aspecto já elencado no primeiro

capítulo. A experiência de ver diante de si o corpo do morto – como ocorre, por exemplo, em um velório, cerimônia fúnebre fundamental no âmbito das tradições cristãs – é importante para que se constate a concretude da morte, para que se acredite nela, por assim dizer; podemos, inclusive, relacionar a importância da visualização e da proximidade do corpo à operação do exame de realidade no trabalho do luto, responsável por acusar ao aparelho psíquico a não mais existência de um objeto, conforme foi descrito por Freud (1917[1915]).

Quando não há meios para o cumprimento dos rituais fúnebres, pode-se dizer que há uma dupla morte, a segunda morte, isto é: a morte fatídica, real, e uma outra, simbólica, na definição mesma que foi dada por Lacan (1959-60). A ritualização em torno da morte dá lugar à assimilação simbólica da perda e impede o apagamento da memória da vida que se foi. Basta ver o que fez Antígona, a personagem de Sófocles que transgrediu a lei e sacrificou a própria vida para dar as honrarias fúnebres ao seu irmão. Como ela, ainda hoje encontramos outras pessoas também obstinadas a, custe o que custar, dar aos seus mortos o que consideram ser uma despedida e um ritual fúnebre dignos – nem que para isso tenham que se arriscar e burlar normas, tal qual se viu acontecer no roubo de cadáveres de vítimas da COVID-19 na Indonésia em meio a pandemia (G1, 2020). Atitudes como essas ilustram bem o quão significativa e necessária é a prática dos habituais rituais funerários para que os vivos possam seguir em frente.

Diante desses impedimentos e sabendo-se do importante lugar que os rituais ocupam há tempos na civilização humana, tem-se tentado incentivar formas alternativas, tanto presenciais quanto remotas, de despedidas e homenagens aos entes queridos que partiram – particularmente àqueles que sucumbiram ao novo coronavírus, de quem não se pôde estar junto nos momentos finais de vida. A preocupação com o impacto na saúde mental de indivíduos e comunidades inteiras resultou, inclusive, no lançamento de algumas cartilhas contendo sugestões sobre como reconfigurar e adaptar as tradicionais maneiras de ritualização da morte às normas vigentes, no intuito de auxiliar os enlutados a lidarem com a dor provocada suas perdas durante este período.

Dentre as possibilidades que estão sendo apontadas, destaca-se o meio digital, onde observamos o surgimento de iniciativas como a criação de memoriais *online* que se propõem a servir como um espaço de homenagem às vítimas fatais do coronavírus e de ressignificação dos rituais fúnebres. Um exemplo é o site *Memorial Inumeráveis*, cuja proposta é ser um espaço para o compartilhamento de lembranças, características ou história daquela pessoa que

faleceu e, assim, nomear cada uma dessas vidas que foram perdidas, evitando que elas se tornem apenas mais uma estatística. Outra saída também encontrada com o auxílio de recursos tecnológicos é proporcionar aos pacientes hospitalizados com COVID-19 em estado terminal a oportunidade de se despedirem de pessoas queridas e familiares através de chamadas de vídeo em telefones celulares ou *tablets*, fazendo até mesmo com que alguns hospitais recebessem doações desses aparelhos eletrônicos (CREPALDI et al., 2020). Acreditamos, enfim, que esses tipos de iniciativa são uma estratégia de resistência diante da violência traumática que a pandemia engendrou e que podem contribuir para um senso de perda compartilhada, ou seja, de que são perdas coletivas. Como lembra Rodrigues (2017, p. 330), a importância dos ritos funerários para os antigos baseava-se justamente na ideia de que todas as vidas estão entrelaçadas e vão além do seu significado individual.

Devemos ainda nos lembrar de que os atuais protocolos de biossegurança não reverberaram apenas no mundo dos brancos, isto é, os rituais de despedida típicos das culturas cristãs ocidentais não os únicos que foram desmantelados. Conforme a COVID-19 avançou sobre as aldeias indígenas nas terras brasileiras e em suas fronteiras, observamos os desdobramentos desses protocolos recaírem também sobre esses povos, que se viram obrigados a suspender ou restringir seus cerimoniais fúnebres tradicionais, ricos em rituais coletivos. Em particular, mencionamos aqui a difícil situação do povo da etnia Yanomami – pois, se entre os povos de tradição ocidental o sofrimento tem sido a impossibilidade de realizar velórios e enterros como de costume, para os Yanomami o verdadeiro terror é o sepultamento de seus mortos em vez da cremação e os rituais que a precedem, como manda sua tradição. Sabe-se que em 2020, ao menos quatro membros da etnia morreram após contraírem a COVID-19 e foram enterrados, sem previsão de exumação, no cemitério de Boa Vista, capital de Roraima, fato que impõe um grande obstáculo ao luto da aldeia. Além disso, a falta de informações e esclarecimentos devidos em torno dessas mortes se torna um agravante no sofrimento vivido pelos indígenas devido à pandemia – estamos nos referindo ao caso de três mães yanomamis que passaram semanas sem saber o paradeiro dos corpos de seus filhos após estes morrerem em um hospital da capital, onde teriam contraído a doença (JUCÁ; GORTÁZAR, 2020).

Resta dizer ainda que, para além dos entraves às despedidas e aos rituais em torno da morte, o luto conta ainda com mais uma dificuldade no específico cenário pandêmico brasileiro: o negacionismo, endossado pelos discursos do atual chefe de Estado e seus apoiadores, e por meio dos quais se minimiza a real seriedade de uma crise epidemiológica

que, na realidade, está em curso a todo vapor. Aprendemos com Ferenczi que é a descredibilização dada a uma experiência o que a torna traumática (GONDAR, 2012). Sendo assim, o não reconhecimento das experiências de dor e pesar, pelas quais muitos estão passando no momento em função de perdas acarretadas pela pandemia, opera com o valor de um desmentido – atuado nesse caso, no campo social, a partir de declarações públicas como de que não há sofrimento, de que devemos continuar levando a vida adiante, como se nada houvesse acontecido. De fato, o discurso necropolítico em vigor enuncia claramente que não importa se algumas vidas serão perdidas no caminho; o importante é que a economia esteja a salvo. A negação da gravidade da situação que vem sendo perpetuada por figuras públicas e políticas e que é aderida por uma parcela dos cidadãos no país tem um efeito potencialmente traumático, e tende a dificultar o processo de luto daqueles que perderam alguém para o vírus, uma vez que não conseguem ter sua dor legitimada e reconhecida pelo contexto social em que se inserem.

Desse modo, podemos considerar que o Brasil é um país que encontra dificuldades em vivenciar o luto público e coletivo – apesar de suas mais de duzentas mil mortes – e em entender que estas não são perdas relativas apenas aos indivíduos e familiares mais próximos, mas são também perdas da nação como um todo. Ao contrário disso, vivemos em um país cuja uma parte da população parece estar anestesiada e indiferente diante da presente catástrofe, o que tende a levar tão somente a um incremento do sofrimento psíquico e do mal-estar generalizados.

### **3.3.2. Luto público, vulnerabilidade e interdependência**

Em meio ao caos e à onda de sofrimentos, adversidades e transformações que nos foram infligidos pela pandemia, acreditamos que mobilizar as noções de luto público, vulnerabilidade e interdependência, que Butler vem desenvolvendo nos últimos anos em sua obra, pode nos ser bastante útil para melhor entender este momento mundial de crise econômica e sanitária.

Como já dissemos, a torrente de perdas em grande escala que estamos atravessando tem desafiado a nossa capacidade de elaborar o luto e vislumbrar um novo horizonte adiante, sem tudo aquilo que nos fora despojado – ainda mais quando nosso tradicional repertório de manifestações simbólico-culturais para fazer frente à morte e à terminalidade torna-se mais escasso, limitado. A situação se assemelha a um estado de guerra, quando as perdas são tantas

que mal se consegue dimensioná-las. É nesses moldes, portanto, que as mortes e perdas em massa expuseram a radical dimensão da vulnerabilidade que é inerente à experiência humana e a nossas vidas sociais.

A vulnerabilidade diz respeito justamente à condição pela qual a vida necessita de suportes para perseverar, ao entrelaçamento de nossa existência com a de outros, à radicalidade da porosidade e da exposição de nossas vidas corpóreas, passíveis a violações vindas do exterior, enfim, à nossa sujeição a sofrer perdas de toda espécie. Ainda sobre a condição da vulnerabilidade, Butler (2009) diz:

Os corpos passam a existir e deixam de existir: como organismos fisicamente persistentes, estão sujeitos a ataques e a doenças que colocam em risco a possibilidade de simplesmente sobreviver. São características necessárias dos corpos – não podem “ser” pensados sem sua finitude e dependem do que está “fora deles” para serem mantidos – características que são próprias da estrutura de fenomenológica da vida corporal. *Viver é sempre viver uma vida que é vulnerável desde o início e que pode ser colocada em risco ou eliminada de uma hora para outra a partir do exterior e por motivos que nem sempre estão sob nosso controle* (p. 52, grifo nosso).

Tendo essas definições em mente, dizemos que a pandemia evidenciou, de forma bastante dramática, uma vulnerabilidade que é global. Sem imunidade ao novo patógeno, todos estão suscetíveis a contrair o vírus e a adoecer, e essa suscetibilidade em si já é um signo maior de nossa abertura à alteridade, uma vez que os riscos de contaminação vêm, de fato, de nosso contato uns com os outros e do contato com o ar e as superfícies que compartilhamos. É a essa abertura que Butler se refere quando escreve que “o fato de o corpo invariavelmente se defrontar com o mundo exterior é um sinal do predicamento geral da proximidade indesejada dos outros e das circunstâncias que estão além do nosso controle” (Ibid., p. 58).

Por outro lado, a pandemia desvela e acentua ainda mais uma condição de vulnerabilidade diferenciada já existente, característica daqueles que, precarizados, estão mais expostos à ameaça da COVID-19: é o caso de grupos marginalizados, cujo acesso à saúde e a políticas públicas sempre foi precário, como comunidades indígenas, refugiados, moradores de rua, negros, pobres, principalmente os que moram nas comunidades, e também os encarcerados. Trata-se de grupos que, por questões de moradia e trabalho, não têm a possibilidade de seguir à risca as diretrizes sanitárias recomendadas para combater a disseminação da doença; além disso, eles têm também menos acesso a serviços de saúde e se

encontram geralmente em um estado de saúde já debilitado pelas más condições de vida. Por isso, essas são populações que, inegavelmente apresentam maiores chances de contrair o vírus, adoecer gravemente e virem a óbito.

Contudo, mediante a disseminação desenfreada de uma doença contagiosa feita a COVID-19, não há quaisquer propostas de cuidado que possam ser efetivas se não forem ampliadas para toda a população de um território. De fato, medidas como o isolamento social, higienização constante das mãos e o uso de máscaras não são capazes de conter o avanço dos contágios em massa se adotadas somente por alguns grupos ou indivíduos e não por amplos segmentos populacionais. Qualquer medida sanitária individualizante é, nesse sentido, falaciosa, pois o caráter vulnerável e relacional de nossa vida social implica, em última análise, que “[...] o sujeito que sou está ligado ao sujeito que não sou, que cada um de nós tem o poder de destruir e de ser destruído, e que estamos unidos uns aos outros nesse poder e nessa precariedade” (Ibid., p. 71). Daí a necessidade de que todos recebam igualmente as condições necessárias para poder proteger a si mesmos do vírus e, reciprocamente, proteger ao outro.

Nesse sentido, a crise pandêmica também trouxe à tona uma noção fundamental de interdependência – noção, aliás, através da qual Butler opõe-se ao excesso de responsabilização individual propalado pela racionalidade e pelas políticas neoliberalistas no mundo contemporâneo. Na direção contrária, ela argumenta a favor de uma rede humana interconectada, na qual deve prevalecer um senso de responsabilidade coletiva em que somos responsáveis pela vida física do outro. Desse modo, a autora insiste em questionar: “Sou responsável apenas por mim mesmo? Existem outros por quem sou responsável? E como, em geral, posso determinar o alcance da minha responsabilidade?” (Ibid., p. 60). Seguindo por essa linha de raciocínio, ela continua sua crítica:

É apenas como um “eu” – isto é, como um indivíduo – que sou responsável? Ou será que quando assumo a responsabilidade o que fica claro é que quem “eu” sou está ligado aos outros de maneiras indissociáveis? É possível ao menos pensar em mim sem esse mundo de outros? Na verdade, pode ser que, através do processo de assumir responsabilidade, o “eu” se revele, pelo menos parcialmente, um “nós”? (Ibid., p. 60-61)

Enfim, o caráter interdepende de nossa existência impõe assim uma responsabilidade ética com todas as formas vidas, e é também por meio da apreensão da indeterminação dessa dimensão do “nós” contido na interdependência, tão frisada no pensamento de Butler, que



podemos pensar o luto como um importante recurso político para fazer frente a catástrofe pandêmica. Como salienta Rodrigues (2020, p. 64), a experiência de despossessão vivida quando perdemos é, afinal, uma maneira de politizar a perda e o luto.

É nessa acepção, então, que o luto coletivo pelos mortos em massa adquire um potencial transformador. Lamentar uma morte publicamente significa dizer que a vida que foi perdida tinha algum valor para a comunidade, e o luto público neste momento faz-se necessário exatamente pela mensagem de protesto que ele carrega. Enlutarmos juntos, enquanto nação, reconhecendo as vidas perdidas, significa reivindicar que estas – e também as nossas – têm valor, e que, portanto, devem ser protegidas pelo Estado através de medidas efetivas de controle da pandemia e de garantias de meios de sustento a toda população durante o curso da crise pandêmica.

Assim, atos como a emblemática manifestação organizada pela ONG brasileira Rio de Paz no mês de agosto – no qual cem covas rasas foram cavadas nas areias da praia de Copacabana ao lado de cruzeiros representando cada uma dos mortos pela pandemia – não visam a outra coisa senão isto: lembrar os milhares de brasileiros vitimados pela COVID-19 até então e denunciar a inércia genocida do governo federal mediante a crise pandêmica no país – inércia que cobrou seu preço mais alto na perda massiva de vidas (ALVES, 2020).

Ainda na esteira da proposta de Butler, retomemos a situação vivida pelos Yanomami, à qual nos referimos anteriormente. A não entrega dos corpos dos mortos aos seus povos de origem – e, no caso em questão, sem que se tenha dado quaisquer explicações sobre isso – rouba-lhes o direito ao luto. Mais do que isso: enterrar o corpo de um yanomami é arrancar-lhe a humanidade, como escreveu Brum (2020), pois consiste em um procedimento que contraria as crenças e tradições desse povo e que o impede de realizar os rituais funerários que lhe é próprio, deixando-o em uma espécie de “luto em suspensão” – além de demonstrar a indignidade com que as autoridades brasileiras tratam a vida das populações indígenas do país. Vê-se assim, mais uma vez, que há pessoas para quem o direito ao luto não está dado *a priori* e que devem lutar para obtê-lo.

Nesse sentido, o drama vivido por aquelas mães Yanomami ao desconhecer o paradeiro dos cadáveres de seus filhos – o que perdurou até que a mobilização iniciada por elas ganhasse repercussão e força suficientes para obter do governo uma resposta – pode ser aproximado da experiência das mães cujos filhos desapareçam durante o período da ditadura. Por isso, quando essas mães decidem insistir na busca por seus corpos e cobrar do Estado

esclarecimentos a respeito do desaparecimento deles, o que elas reclamam é, em última instância, o seu direito ao luto, que só pode ser alcançado pela certeza do que aconteceu aos filhos ou pelo acesso a seus corpos. Só então elas podem sair da condição de luto impedido e permitirem-se despedir-se através de um árduo processo de elaboração da perda. É dessa forma que a súplica das mães Yanomami se une à das mães dos desaparecidos políticos nos tempos nefastos dos regimes militares, as quais, mesmo em meio a toda repressão, ousaram criar movimentos políticos e sair às ruas para chorar pública e coletivamente suas perdas.

O enlutamento pelos mortos em massa, por aqueles que sequer conhecíamos, significa solidarizar-se com a dor do outro e, ainda, reconhecer nossa vulnerabilidade comum, já que estamos todos sujeitos a sofrer a mesma perda – embora seja importante reiterar, como se sabe, que certamente uns estão mais vulneráveis do que outros. Quando o luto pelas vítimas da pandemia é tornado um ato político e público, ele demonstra não só que essas vidas eram valiosas, como também que a perda delas poderia ter sido evitada por meio de melhores condições sociais, sanitárias e políticas. Ora, acreditamos que tal exercício faz-se mais que necessário, principalmente em um país que decidiu relativizar a vida de seus cidadãos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se, através dos caminhos trilhados nesta pesquisa, vislumbrar outras possibilidades para a noção freudiana de trabalho do luto, que há muito vem sendo abordada pelos saberes *psi* em geral, tanto no âmbito da teoria quanto no da clínica, como se fosse uma entidade apartada, em que se deixam de lado aspectos essenciais do campo social. Consideramos assim que, por meio das vias pelas quais seguimos até aqui, demos ensejo à irremediável incidência do contexto sociocultural que nos cerca na esfera dos fenômenos da subjetividade e desconstruir uma pretensa separação entre o que seria uma versão psicológica e outra sociológica do luto (ALLOUCH, 1995). Ora, tal divisão de forma alguma se justifica no terreno da psicanálise, cujo próprio criador sempre considerou que “a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social” (FREUD, 1921, p. 10), reproduzindo aqui sua clássica sentença.

Nessa empreitada, dentre os ditos “descaminhos” que a psicanálise entrevê para o luto, interessou-nos tratar em particular de um: o luto impedido, interditado, mas cujo impedimento não vem de uma suposta inabilidade ou da recusa do sujeito em constatar que o objeto foi perdido e elaborar a fissura deixada por ele, e sim de certos contextos políticos e culturais que, ao lhe negar o reconhecimento da perda, não o autorizam-no a isso.

Movidos nessa direção é que escolhemos a teórica Judith Butler como nossa interlocutora e sua filosofia como uma forma de fazer ponte entre a psicanálise e problemáticas que dizem respeito ao campo do social, articulação que nos possibilitou deslizar entre o luto como uma categoria psicanalítica e o luto como categoria ético-política tal qual ele opera na obra butleriana (RODRIGUES; VIEIRA, 2020). Enfim, o diálogo com Butler mostra-nos uma outra face do luto, uma que ultrapassa as barreiras individuais e se abre para a intersubjetividade.

Nesse sentido, para que o estabelecimento de um diálogo com as proposições da filósofa seja possível, faz-se necessário, porém, pensar o luto para além da esfera do privado, e não apenas como um processo a ser engendrado na intimidade de cada um. Isso porque, a partir de sua leitura dos escritos de Freud, Butler se interessa pela dimensão pública e coletiva do ato de enlutar-se – dimensão, no entanto, que se ausenta para aqueles cujas vidas são

destituídas de valor e, portanto, não passíveis de luto. Mas a contrapartida disso nos é dada pela própria filósofa quando ela propõe o ato do enlutamento enquanto um afeto político, o que permitiria borrar a distribuição desigual do luto público com base na condição de interdependência humana desvelada por ele. “Me parece que sou constituída tanto por aqueles que enluto quanto por aqueles cujas mortes nego, cujas mortes sem nome e sem rosto formam um histórico melancólico do meu mundo social [...]”, Butler diz (2004, p. 68), pois o que o luto demonstra, ainda nos termos dela, “é a servidão na qual nossas relações com os outros nos mantêm, de maneiras que nem sempre podemos contar ou explicar [...]”(Ibid., p. 43).

Assim, inspirados por essa problemática, o recorte do tema que se escolheu adotar nesta investigação concerne às idiossincrasias da experiência de luto pelas vidas que não têm justamente acesso à mesma – ou, sendo menos categóricos, cujo acesso se dá de forma limitada, restrita aos espaços do individual e do familiar, sem produzir alvoroço no espaço público. Estas vidas de que falamos são as vidas invisíveis, vidas que não importam, que estão enquadradas na condição de matável, e que correm o risco de ser eliminadas a qualquer momento. E, suscitados pela demanda de um olhar crítico à realidade nos tempos sombrios em que estamos vivendo, nosso recorte refere-se, evidentemente, especificamente ao contexto brasileiro, cujo paradigma maior dessa condição é representado pelo extermínio das populações moradores das periferias e favelas do país.

Assassinadas no anonimato, sem deixar marcas ou registros, essas vítimas – que são em sua maioria, como apontamos reiteradas vezes, homens jovens negros e pobres que vivem em uma situação de vulnerabilidade e precariedade extremas –, desalojadas da condição de vítimas, passam a ser apontados como suspeitos, uma inversão que em nossa configuração sociopolítica atual não deixa lugar para o reconhecimento de que houve uma perda a ser lamentada. São então mortes secas, perdas secas (ALLOUCH, 1995, p. 11), que destitui das famílias o seu direito ao luto e mesmo à justiça.

Neste ponto, cabe-nos fazer a breve ressalva de que, embora o nosso ponto de vista seja o de que essas situações de violência incidem sobre a sociedade como um todo, o nosso lugar de fala aqui é o de pesquisadora que mantém o privilégio de se situar do lado externo da esfera do problema que aqui apresentamos. Portanto, nada mais justo e necessário do que dar voz a quem sofre essa violência na pele. Por essa razão, transcrevemos a seguir, a partir da cena um documentário, a fala uma mãe que, como tantas, teve seu filho covardemente assassinado pela ação truculenta, descabida e injustificável de um policial:

Eu não aceito [...] E nós que somos mães, pais, familiares, nós somos condenados a viver o resto das nossas vidas sem os nossos filhos [...] Enquanto esses assassinos seguem livres pra cometer novos crimes [...] Isso é inaceitável [...] Isso é inaceitável. Quando matam nossos filhos, colocam nossos filhos na televisão como se fossem bandidos. E a nós, mães, familiares [...] A nós resta [...] A gente não tem nem direito à luta, ao luto [...] A nós resta é [...] Nos jogarmos na luta em busca de justiça, sabe. Mas aí quando a gente vê, se depara, se encontra com outras mães, com outros familiares [...] E a gente se depara com casos como o do Seu José Luís, que o caso tá pra prescrever [...] Gente, isso é um absurdo, isso é inaceitável. Quando a gente se depara com os casos das mães da [...] Da chacina de Acari. Eu não quero que aconteça comigo como aconteceu com uma das mães de Acari, que morreu sem ver a justiça ser feita. Eu acho que é o mínimo, é o mínimo que esse Estado genocida, racista, assassino nos deve. O que eu queria era o meu filho. Eu queria o meu filho comigo [...] Isso ninguém mais vai poder me devolver. Então o que a gente exige aqui, a gente EXIGE, é o mínimo [...] A gente exige que a justiça seja feita, essa justiça que tem dois pesos e duas medidas, que a gente só conhece quando é pra nos condenar. Isso não pode, gente. Basta, a gente [...] A gente não [...] Ninguém peça pra gente ter calma porque já passou da hora dessa chacina, desse extermínio terminar, tá? E [...] A cada [...] A cada audiência, quando eu vejo aqueles crápulas tentando incriminar meu filho, pra mim é [...] É como se eles estivessem matando meu filho de novo (AUTO DE RESISTÊNCIA, 2018).

Dessa fala que acabamos de mencionar, gostaríamos de destacar o entrelaçamento entre a reivindicação pelo direito ao luto e pela justiça, que tem lançado essas mães em uma luta permanente. Graficamente, as palavras *luto* e *luta* na língua portuguesa distinguem-se uma da outra apenas por uma vogal, ao passo que semanticamente, se adotamos como referência nossos dicionários, parece haver um abismo colossal entre seus significados. No entanto, se levarmos em conta o que, com base na hipótese de Butler, foi proposto neste trabalho, veremos que *luto* e *luta* tornam-se duas faces de uma só moeda: reclamar o luto é a luta pelo reconhecimento das vidas perdidas de seus filhos, e vice-versa.

Vê-se, assim, que indagar sobre as consequências do luto interdito, tanto a nível individual quanto coletivo, não constitui uma questão qualquer. E aqui vale ainda a observação de que, embora tenhamos priorizado em nosso recorte temático a situação-limite entre a vida e a morte vivenciada pela juventude periférica preta e parta no Brasil, estamos cientes de que eles não são as únicas vidas indignas de luto no país. A título de menção, citamos os trabalhadores rurais sem-terra, a população LGBTQI+, a população de rua, entre outros grupos sociais precários que também se encontram desproporcionalmente expostos à violência e à morte evitável. Enfim, são muitos aqueles que carregam a marca da

desumanização, e podemos considerar que sua condição de vulnerabilidade aumenta conforme os marcadores interseccionais se acumulam sobre seus corpos.

Por fim, mediante essas questões e apontamentos postos, somos levados ainda a ponderar sobre o posicionamento da psicanálise frente a essas situações de sofrimento, pois se entende que ela não pode simplesmente abster-se do debate e declarar-se neutra. E é justamente em face desse impasse que alguns psicanalistas contemporâneos têm se empenhado em sustentar a proposição de uma dita psicanálise implicada ou psicanálise clínico-política (ROSA, 2012; ROSA; ESTÊVÃO; BRAGA, 2017), isto é,

[...] aquela constituída pela escuta dos sujeitos situados precariamente no campo social que permite teorizações sobre os modos como são capturados e enredados pela maquinaria do poder. Tal teorização também constrói ou realça táticas clínicas junto a estes sujeitos que remetem tanto à sua posição desejante no laço com o outro, como às modalidades de resistência aos processos de alienação social (ROSA, 2012, p. 30).

Em outras palavras, como indicam Pacheco-Ferreira e Canavêz (2020), a proposta é a de “revisitar os postulados clínico-conceituais da psicanálise na expectativa de desenvolver estratégias mais afinadas a sujeitos em contextos de conflitos políticos e culturais, sujeitos que, por essa razão, vivem em situação de extrema vulnerabilidade social” (p. 35). Assim, antes de nos encaminharmos para uma conclusão, devemos nos deter ainda um pouco mais neste ponto, pois não é possível falar de teoria psicanalítica sem se remeter à prática clínica nesse campo, já que ambas caminham juntas, lado a lado.

Prosseguindo ainda com as contribuições de Rosa (2012) para o tema e a fim de melhor esclarecer, citamos ainda outro excerto da autora:

As dimensões públicas e coletivas desta prática que se traduzem de modos diferentes em cada caso mas sempre supõem uma elaboração coletiva do trama, na qual há condições de, através da recuperação da história social e política, da explicitação das distorções, omissões dos interesses e poderes em jogo. Desta forma processam-se alterações do campo imaginário/simbólico, social e político em que o sujeito se situa em uma história, reconstituindo o campo ficcional (p. 37).

Nessa perspectiva, podemos entender que uma escuta analítica sensível e atenta à dimensão sociopolítica do sofrimento (PACHECO-FERREIRA; CANAVÊZ, 2020) pode figurar o terceiro da triangulação do luto, isto é, aquele que dá o testemunho necessário para a sofrida perda, sem o qual o luto não se inscreve nos laços sociais e sua elaboração não é

desencadeada, conforme o que fora apontado por alguns autores do campo psicanalítico (ALLOUCH, 1995; DEUTSCH; SCHROEDER, 1997; ALENCAR, 2011). Nessa direção, Rosa (2002) preconiza que “a escuta que supõe romper barreiras e resgatar a experiência compartilhada com o outro deve ser uma escuta como testemunho e resgate da memória” (p. 47). Posto de outra forma, mas ainda nos dizeres da autora, a aposta é a de que

[...] Pode-se conceber um trabalho clínico que possibilite a construção da posição de testemunha, transmissora da cultura [...] que componha a trama ficcional pela elaboração não-toda do luto impossível de significar, na transformação do trauma em experiência compartilhada (ROSA, 2012, p. 37).

Nesse sentido, fazemos coro à posição de que o trabalho psicanalítico deve estar, de alguma forma, sempre associado ao lugar da resistência e da crítica (EDLER, 2008, p. 115).

A título de conclusão, resta-nos expressar o desejo de termos atingido o que perseguimos desde o início, isto é: aquilo que podemos considerar como sendo uma ampliação da função do trabalho do luto, que vai desde um árduo processo psíquico que nos ensina a lidar com as dores das perdas que sofremos e nos possibilita ressignificarmos a nós mesmos a partir daquilo que ganhamos ou perdemos com essas perdas – até um poderoso instrumento político, que pode ser mobilizado para contestar a distribuição desigual de valores sobre as vidas nas sociedades contemporâneas e para a formação de novas formas de laço social. Em todo caso, o potencial transformador do luto é sempre notório.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, K. (1924) Breve estudo do desenvolvimento da libido visto à luz das perturbações mentais. In: \_\_\_\_\_. **Teoria psicanalítica da libido: Sobre o caráter e o desenvolvimento da libido**. Rio de Janeiro: Imago, 1970.
- ABRAHAM, N.; TOROK, M. (1972) A casca e o núcleo. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- AFONSO, S. B. C.; MINAYO, M. C. S. Uma releitura da obra de Elisabeth Kübler-Ross. **Ciência e saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 2729-2732, set. 2013. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232013000900028&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232013000900028&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 28 abr. 2020.
- ALENCAR, S. L. S. A experiência do luto em situações de violência: entre duas mortes. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<https://tede.pucsp.br/handle/handle/16919>>. Acesso em: 08 nov. 2019.
- ALLOUCH, J. (1995) Erótica do luto no tempo da morte seca. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- ALMEIDA, S.L. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALVES, R. Homens invadem ato no Rio e um deles derruba cruzeiros que lembram mortos pela Covid. **G1 Rio**, 11 jun. 2020. Disponível em <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/06/11/grupo-ataca-manifestacao-que-lembra-mortos-pela-covid-19-no-rio.ghtml>>. Acesso em: 24 de jul. de 2020.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION*. Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais: DSM-5 (5a ed.). Porto Alegre: Artmed, 2014.
- ANDRADE, C. D. de. (1984) Ausência. In: \_\_\_\_\_. **Corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ARIÈS, P. (1977) História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017 (Coleção Clássicos para Todos).



ARNAULT, R.; ALCANTARA E SILVA, V. 2016. "Os Ritos de Passagem". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em <<http://ea.fflch.usp.br/obra/os-ritos-de-passagem>>. Acesso em: 17 maio 2020.

AUTO de Resistência. Direção: Natasha Neri e Lula Carvalho. Produção: Lia Gandelman, Joana Nin e Bruno Arhtur de Melo. Rio de Janeiro: Kinofilme, 2018. 105min, color. Disponível em <[https://canalcurta.tv.br/filme/?name=auto\\_de\\_resistencia](https://canalcurta.tv.br/filme/?name=auto_de_resistencia)>. Acesso em 14 out. 2020.

BANDEIRA, M. (1930) Consoada. In: BARBOSA, F.A. (Comp.). **Melhores poemas Manuel Bandeira**. São Paulo: Global Editora, 2003.

BATISTA, A. et al. (2020) Análise socioeconômica da taxa de letalidade da COVID-19 no Brasil. Nota Técnica 11 – 27/05/2020. Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde. Disponível em <<https://ponte.org/wp-content/uploads/2020/05/NT11-An%C3%A1lise-descritiva-dos-casos-de-COVID-19.pdf>>. Acesso em 26 fev. 2021.

BAUMAN, Z. (2003) Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BERTA, S.L. O exílio: as vicissitudes do luto. Reflexões sobre o exílio político dos argentinos (1976-1983). Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-12062008-120445/pt-br.php>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

BIRMAN, J. (2009) Cadernos sobre o mal: agressividade, violência e crueldade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. O sujeito na contemporaneidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

BOWLBY, J. (1969) *Loss, sadness and depression*. Nova York: Basic Books, 1982.

\_\_\_\_\_. (1979) Formação e rompimento dos laços afetivos. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Governo. Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes/ Secretaria de Governo da Presidência da República, Secretaria Nacional de Juventude e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017.

87p. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000260661>>. Acesso em: 02 set. 2020.

BRASIL, INFOPEN. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, atualização junho de 2017. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, Departamento Penitenciário Nacional, 2019. 87p. Disponível em: <<http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/relatorios-sinteticos/relatorios-sinteticos>>. Acesso em: 23 nov. 2019.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE (2021) Guia de Vigilância Epidemiológica do COVID-19. Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS). Recuperado em 8 de fev. de 2021, de: <<https://covid.saude.gov.br/>>.

BRONTË, E. (1847) O morro dos ventos uivantes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.

BRUM, E. A enfermaria entre a vida e a morte. **Revista Época**, 15 de ago. de 2008. Disponível em <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI10399-15257-6,00-A+ENFERMARIA+ENTRE+A+VIDA+E+A+MORTE.html>>. Acesso em: 01 maio 2020.

\_\_\_\_\_. Mães Yanomami imploram pelos corpos de seus bebês. **El País**, 24 junho de 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-24/maes-yanomami-imploram-pelos-corpos-de-seus-bebes.html>>. Acesso em: 13 de jul. de 2020.

BUTLER, J. (1990) Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. (1993) Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: N-1 edições, 2019.

\_\_\_\_\_. (1997) A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. (2000) O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte. Florianópolis: Editora da USFC, 2014.

\_\_\_\_\_. (2004) Vida precária: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. (2009) Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

\_\_\_\_\_. (2012) Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim? Trad. de Aléxia Cruz Bretas. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 33, p. 213-229, 2018. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/140829>>. Acesso em: 23 dez. 2020.

\_\_\_\_\_. (2014) Vivendo com o sofrimento. Trad. de Belmira Coutinho. In: BAPTISTA, M. M. (Org.). **Gênero e Performance – Textos essenciais Vol. I**. Coimbra: Grácio Editor, 2018.

\_\_\_\_\_. (2020) De quem são as vidas consideradas choráveis em nosso mundo público? **El País**, 10 jul. 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/babelia/2020-07-10/judith-butler-de-quem-sao-as-vidas-consideradas-choraveis-em-nosso-mundo-publico.html>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

CÂMARA, L.; HERZOG, R. A realidade da perda: considerações sobre o luto e o exame de realidade. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 3, p. 561-578, set-dez/2018. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v30n3/09.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

CANAVÊZ, F. et al. Corpos desaparecidos: guerra e resistência no Brasil. In: BIRMAN, J.; FORTES, I. (Orgs.). **Guerra, catástrofe e risco: uma leitura interdisciplinar do trauma**. São Paulo: Zagodoni Editora, 2018.

CAPRIGLIONE, L. Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil. In: KUCINSKI, B. et al. **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015.

CECCARELLI, P. R. A patologização da normalidade. **Estudos psicanalíticos**, Belo Horizonte, n. 33, p. 125-136, jul. 2010. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372010000100013&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372010000100013&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 10 mar. 2021.

CREPALDI et al. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. **Estudos de psicologia (Campinas)**, Campinas, v. 3, e200090, 2020. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-166X2020000100508&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100508&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em :02 mar. 2021.

DEMETRI, F.D. Da vida nua à vida precária: o debate entre Giorgio Agamben e Judith Butler. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13º Congresso Mundos de Mulheres (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em <[http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503347651\\_ARQUIVO\\_Fazendo\\_esse.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503347651_ARQUIVO_Fazendo_esse.pdf)>. Acesso em: 20 maio 2019.

DEUTSCH, M.; SCHROEDER, D. Terror, pensar, dolor: la desaparición forzada. **Revista Uruguaya de Psicoanálisis**, Montevideo, n. 86, nov./1997. Disponível em <<https://www.apuruguay.org/apurevista/1990/1688724719978616.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2019.

EDLER, S. (2008) Luto e melancolia: à sombra do espetáculo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

ELIAS, N. (1982) A solidão dos moribundos. In: \_\_\_\_\_. **A solidão dos moribundos seguido de Envelhecer e Morrer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FELDKICHER, G.F. Autos de resistência: o extermínio dos invisíveis. Monografia (Bacharelado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<https://maxwell.vrac.puc-rio.br/25461/25461.PDF>>. Acesso em: 28 nov. 2020.

FERENCZI, S. (1933) Confusão de línguas entre os adultos e a criança: a linguagem da ternura e da paixão. In: **Obras completas Sándor Ferenczi**, vol. 4. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERREIRA, A.B. (2004) Minidicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Curitiba: Positivo, 2008.

FREUD, S. (1895a) Projeto para uma psicologia científica. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1895b) Rascunho G. Melancolia. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_.; BREUER, J. (1893-1895) Estudos sobre a histeria. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. (1913) Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. (1914) Introdução ao narcisismo. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1915) Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1916) A transitoriedade. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1917[1915]a) Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1917[1915]b) Luto e melancolia. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1920) Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. (1921) Psicologia das massas e análise do Eu. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 15. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. (1923) O Eu e o Id. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1925) A negação. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1926) Inibição, sintoma e angústia. In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1927) O futuro de uma ilusão. . In: \_\_\_\_\_. **Obras Completas de Sigmund Freud**, vol. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (1930) O mal-estar na civilização. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GONDAR, J. Ferenczi como pensador político. **Caderno psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 193-210, dez. 2012. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-62952012000200011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200011&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 28 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. Terror, terrorismo e reconhecimento. **Caderno psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 35, p. 129-141, dez. 2016. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-62952016000200008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952016000200008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 28 jan. 2021.

INDURSKY, A.C.; KVELLER, D.B. Freud e o judaísmo: luto, trauma e transmissão. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 28, n. 3, dez. 2017. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-65642017000300405&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642017000300405&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 26 abr. 2020

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública. 13ª Edição. São Paulo: Fórum de Segurança Pública, 2019. Disponível em: <<http://www.forumseguranca.org.br/publicacoes/13-anuario-brasileiro-de-seguranca-publica/>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Anuário Brasileiro de Segurança Pública. 14ª Edição. São Paulo: Fórum de Segurança Pública, 2020. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Atlas da Violência 2020. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020. Disponível em: <[www.forumseguranca.org.br/atlasdaviolencia/](http://www.forumseguranca.org.br/atlasdaviolencia/)>. Acesso em: 12 jan. 2021.

JACKSON, M. *They Don't Care About Us*. Nova York: Epic, 1996. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=QNJL6nfu\\_\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=QNJL6nfu__Q)>. Acesso em: 10 mar. 2021.

JUCÁ, B. & GORTÁZAR, N. G. Após mobilização de mães Yanomami por corpos de bebês mortos por covid-19, agentes do Governo vão à aldeia. **El País**, São Paulo/Auaris, 30 jun. 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-30/apos-mobilizacao-de-maes-yanomami-por-corpos-de-bebes-mortos-por-covid-agentes-do-governo-vao-a-aldeia.html>>. Acesso em: 13 de jul. de 2020.

KARAM, M.L. Violência, militarização e guerra às drogas. In: KUCINSKI, B. et al. **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015.

KEHL, M.R. (2009) O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo: Boitempo, 2015.

\_\_\_\_\_. Melancolia e criação. In: FREUD, S. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

KLEIN, M. (1940) O luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos. In: \_\_\_\_\_. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KOURY, M.G.P. O luto no Brasil no final do século XX. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 593-612, dez. 2014. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792014000300010&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792014000300010&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 08 maio 2020.

KÓVACS, M.J. Educação para morte. **Psicologia Ciência e Profissão**, Brasília, v. 25, n. 3, p. 484-497, 2005. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932005000300012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932005000300012&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 18 fev. 2021.

KÜBLER-ROSS, E. (1969) Sobre a morte e o morrer. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

KUPERMANN, D. A “desautorização” em Ferenczi: do trauma sexual ao trauma social. **Revista Cult**, 2015. Disponível em <<https://www.freudiana.com.br/novidades/desautorizacao-em-ferenczi-trauma-sexual-ao-trauma-social-por-daniel-kupermann-2.html>>. Acesso em: 28 jan. 2021.

LACAN, J. (1959-60) O seminário, livro 7, A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. (1967) Vocabulário da psicanálise. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LUNA, I.J.; MORÉ, C.L.O.O. O modo de enlutamento na contemporaneidade e o aporte do construcionismo social. **Nova Perspectiva Sistêmica**, Rio de Janeiro, n. 46, p. 20-35, ago. 2013. Disponível em <<https://www.revistanps.com.br/nps/article/view/111>>. Acesso em: 03

mar. 2020.

MATOS-SILVA, M.S. “Teclando” com os mortos: um estudo sobre o uso do Orkut por pessoas em luto. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em <[http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710425\\_11\\_pretextual.pdf](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0710425_11_pretextual.pdf)>. Acesso em 10 maio 2020.

MBEMBE, A. (2003) Necropolítica. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MENDLOWICZ, E. O luto e seus destinos. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, jul./dez., 2000. Disponível em <[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982000000200005](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982000000200005)>. Acesso em: 13 nov. 2019.

MORAES, V.; TOQUINHO. Sei lá (A vida tem sempre razão). São Paulo: Tonga Editora Musical LTDA, 1971. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=y\\_mO4ofkEis](https://www.youtube.com/watch?v=y_mO4ofkEis)>. Acesso em: 10 mar. 2021.

NASIO, J-D. (1997) O livro do amor e da dor. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

NAVEGA, B.C.; PACHECO-FERREIRA, F.; VERTZMAN, J. O desmentido e suas expressões no laço social contemporâneo. In: CARDOSO, M.; HERZOG, R. (Orgs.). **Diferença e segregação**. Curitiba: Appris, 2018.

PACHECO-FERREIRA, F.; CANAVÊZ, F. Das margens da clínica: a psicanálise implicada de Miriam Debieux Rosa. In: PACHECO-FERREIRA, F.; VERTZMAN, J. (Orgs.). **O público na psicanálise**. Curitiba: Appris, 2020.

PERES, U.T. Uma ferida a sangrar-lhe a alma. In: FREUD, S. **Luto e melancolia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

PESCHANSKI, J.A.; MORAES, R. As lógicas do extermínio. In: KUCINSKI, B. et al. **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015.

PINHEIRO, M.T.S. Trauma e melancolia. **Percurso – Revista de Psicanálise**, São Paulo, v. 1, n. 10, 1993. Disponível em <[http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p10\\_texto09.pdf](http://revistapercurso.uol.com.br/pdfs/p10_texto09.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2020.



\_\_\_\_\_.; QUINTELLA, R. R.; VERZTMAN, J. S. Distinção teórico-clínica entre depressão, luto e melancolia. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 147-168, 2010. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652010000200010&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652010000200010&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 nov. 2019.

POLÍCIA da Indonésia prende 33 suspeitos de invadir hospitais para roubar corpos de vítimas da Covid-19. **G1 notícias**, 2020. Disponível em <<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/12/roubo-de-corpos-das-vitimas-da-covid-19-na-indonesia-para-enterros-rituais.ghtml>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

RILKE, R. M. (1923) Oitava Elegia de Duíno – acompanhada de uma carta. **Rapsódia**, [S. l.], n. 6, p. 35-50, 2012. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/106536>>. Acesso em: 17 mar. 2021.

RODRIGUES, C. A função do luto na filosofia política de Judith Butler. Deleuze, desconstrução e alteridade. In: CORREIA, A.; HADDOCK-LOBO, R.; SILVA, C. V. da. (Orgs.). **Deleuze, desconstrução e alteridade**. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, p. 329-339, 2017. Disponível em: <[www.anpof.org/portal/images/deleuze-desconstrucao-alteridade.pdf](http://www.anpof.org/portal/images/deleuze-desconstrucao-alteridade.pdf)>. Acesso em: 08 nov. 2019.

\_\_\_\_\_.; VIEIRA, T.A. A função política do luto por Marielle Franco. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 6, n. 2, p. 134-150, abr./jun. 2020. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>>. Acesso em: 25 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Por uma filosofia política do luto. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 29, n. 46, p. 58-73, julho 2020. Disponível em <<http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/737>>. Acesso em: 25 fev. 2021

ROQUE, A. A violência no Brasil tem cor. Portal Geledés. [S.I.] 2015. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/violencia-no-brasil-tem-cor/>>. Acesso em: 04 abril 2020.

ROSA, M. D. Uma escuta psicanalítica das *vidas secas*. **Textura: Revista de Psicanálise**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 42-46, 2002. Disponível em <<https://psicanalisespolitica.files.wordpress.com/2014/06/33-rosa-m-d-uma-escuta-psicanalica3adtica-das-vidas-secas-textura-sc3a3o-paulo-sc3a0o-paulo-v-2-n-2-p-42-47-2002.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2021.

\_\_\_\_\_. Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clínico-políticas. **Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre**, Porto Alegre, n. 41-42, p. 29-40, jul. 2011/jun. 2012. Disponível em <<http://www.apoa.com.br/uploads/arquivos/revistas/revista41.pdf>>. Acesso em: 14 mar. 2021.

\_\_\_\_\_.; ESTÊVÃO, I. R.; BRAGA, A. P. M. Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 22, n. 3, p. 359-369, jul./set. 2017. Disponível em <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/PsicolEstud/article/view/35354>>. Acesso em: 15 mar. 2021.

SILVA, D. M. da; DARA, D. Mães e familiares de vítimas do Estado: a luta autônoma de quem sente na pele a violência policial. In: KUCINSKI, B. et al. **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015.

SILVA, J.P.L. Judith Butler e os enquadramentos do poder: uma análise dos discursos que circunscrevem os limites das vidas passíveis de luto. **Revista Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 18, n. 15, jan./jun. 2017. Disponível em <<https://periodicos.pucminas.br>>. Acesso em 03 abr. 2020.

SILVA, L. M.; CANAVEZ, F. Medicalização da vida e suas implicações para a clínica psicológica contemporânea. **Revista Subjetividades**, Fortaleza, v. 17, n. 3, p. 117-129, dez. 2017. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2359-07692017000300011&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692017000300011&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 13 mar. 2021.

SILVA, P.S.L. A propósito de Caminhos e descaminhos do luto. **Cadernos de Psicanálise – CPRJ**, Rio de Janeiro v. 37, n. 32, p. 9-13, jan./jun. 2015. Disponível em <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v37n32/v37n32a01.pdf>>. Acesso em 14 mar. 2021.

SILVEIRA, E.R. Luto impedido, luto negado – violência e trauma ontem e hoje. In: Clínicas do Testemunho RS e SC. **Por que uma clínica do testemunho?** Porto Alegre: Instituto APPOA, 2018.

SILVESTRE, D. A obrigação de ser feliz. In: QUINET, A. (Org.). **Extravios do desejo: depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 1999.

SOARES, L.E. Por que tem sido tão difícil mudar as polícias? In: KUCINSKI, B. et al. **Bala perdida: a violência policial no Brasil e os desafios para sua superação**. São Paulo: Boitempo, 2015.

SÓFOCLES. (441 a.C.) *Antígona*. Trad. de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2014.

SOUSA, A. N. Antígona e outros clamores: diálogos sobre políticas de luto em Judith Butler e Vladimir Safatle. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13º Congresso Mundos de

Mulheres (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em:  
<[http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503347651\\_ARQUIVO\\_Fazendo\\_esse.pdf](http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503347651_ARQUIVO_Fazendo_esse.pdf)>. Acesso em: 08 nov. 2019

SOUZA, C.P.; SOUZA, A.M. Rituais fúnebres no processo de luto: significados e funções. **Psicologia: teoria e pesquisa**, Brasília, v. 35, e35412, 2019. Disponível em  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722019000100509&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722019000100509&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 10 maio 2020.

VERTZMAN, J.; COELHO JUNIOR, N. E. Mania: um bairro pouco visitado. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 87-98, Abr. 2019. Disponível em  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982019000100087&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982019000100087&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 5 maio 2020.

\_\_\_\_\_.; ROMÃO-DIAS, D. Catástrofe, luto e esperança: o trabalho psicanalítico na pandemia de COVID-19. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 269-290, junho 2020. Disponível em  
<[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-47142020000200269&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142020000200269&tlng=pt)>. Recuperado em :14 de ago. de 2020.