



VERSÕES DO LUTO PARA UM MUNDO PANDÊMICO: O LUTO IMPEDIDO NO HORIZONTE DE UMA PERDA SECA

VERSIONS OF MOURNING FOR A PANDEMIC WORLD: MOURNING PREVENTED ON THE HORIZON OF A DRY LOSS

Aline Fernandes de Azevedo Bocchi¹

Resumo: Face à amplitude das perdas coletivas que envolvem os mortos pela pandemia de SARS-CoV-2, este ensaio busca problematizar versões do luto decorrentes das teorias psicanalíticas, em um trajeto de leitura da obra *Luto e melancolia*, de Sigmund Freud, trazendo à baila críticas realizadas por Allouch (2004). Sustentado em Lacan ([1958/1959] 2002), percorre-se um trilhamento sobre a problemática do luto subjacente à tragédia de Hamlet como tragédia do desejo, posto que articulada à constituição do sujeito, e enfatiza-se a importância dos ritos fúnebres, na tentativa de lançar alguns elementos que possibilitem compreender a elaboração do luto no horizonte de uma perda seca, perda essa amplificada pela pandemia. Trata-se de recolocar no campo social a função do público no luto, conforme Allouch (2004), e destacar o lugar dos rituais para restituir um campo mínimo de significantes que possam, referidos ao campo do Outro, circular o furo no real, permitindo ao sujeito localizar-se e poder dar valor e sentido à sua experiência de dor, articulando um apelo que o tire do impasse e conceda lugar ao ato sacrificial que ponha fim ao luto.

Palavras-chave: luto; pandemia; perda seca.

Resume: Face à l'ampleur des pertes collectives impliquant les morts de la pandémie du SRAS-Cov-2, cet essai cherche à problématiser des versions du deuil issues des théories psychanalytiques, sur un chemin de lecture de l'œuvre *Le deuil et la mélancolie*, de Sigmund Freud, en mettant en scène les critiques réalisées par Allouch (2004). Soutenu à Lacan ([1958/1959] 2002), on parcourt un chemin sur la problématique du deuil qui sous-tend la tragédie d'Hamlet comme tragédie du désir, puisqu'elle est articulée autour de la constitution du sujet ; l'importance des rites funéraires est soulignée dans la tentative de mettre en place certains éléments permettant de comprendre l'élaboration du deuil à l'horizon d'une perte sèche, perte amplifiée par la pandémie. Il s'agit de replacer dans le domaine social la fonction du public dans le deuil, comme Allouch (2004), et de souligner la place des rituels pour restituer un champ minimal de signifiants qui puissent, mentionnés dans le champ de l'Autre, faire circuler le trou dans le réel, permettant au sujet de se situer et de pouvoir donner de la valeur et du sens à son expérience de douleur, en articulant un appel pour le sortir de l'impasse et faire place à l'acte sacrificial qui mette fin au deuil.

Mots-clés: deuil; pandémie; perte sèche.

PRIMEIRAS PALAVRAS: COMO ENLUTAR UMA PERDA SECA?

Neste país não há tempo para a despedida. A morte é substituída por outra morte e o processo de luto é enterrado no sofrimento da próxima perda. Estranho movimento no qual somos lançados: não se realiza o esquecimento saudável, em que misturamos fortes lembranças com a substituição por outros afetos. Abandona-se o investimento em novos amores, desejos e paixões e mantêm-se o corpo ressentido. Concomitantemente, se esquece com rapidez do que acontece em avalanche,

¹ Docente pesquisadora na Universidade de Franca (UNIFRAN), São Paulo, SP, Brasil.
aline.bocchi@unifran.edu.br

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4225-743X>

tornando a vida que se foi ontem em um passado distante, sem temporalidade, despossuída de pertencimento. (TELES, 2021, s/p)

A pandemia de SARS-CoV-2 impôs novos contornos às relações humanas e sociais, desestabilizou modos de vivência, trabalho, consumo e, sobretudo, destituiu fantasias que nos protegiam da crueza da morte, obrigando-nos a nos confrontarmos cotidianamente com ela. Já não bastasse a extensão das perdas, no Brasil vivemos (não sem revolta) uma ruptura na função da lápide de proporções obscenas, que se realiza acompanhada de uma gestão individualizada da crise sanitária. Conforme Aires (2020), a pandemia acentua uma organização humana que tem revelado um modo particular de exercício da destruição no laço social, numa lógica neoliberal em que a concorrência substitui as trocas sociais. No Brasil, uma certa gestão da morte generaliza o descaso em relação a algumas vidas que padecem da mais absoluta precariedade, com sérias consequências para o trabalho do luto.

Nessas condições, é preciso lidar com a morte tornada anônima, com números que crescem de forma indecorosa; ainda, a morte passa a atingir pessoas próximas, conhecidos, amigos, familiares. E isso sem direito a ritos de despedida. Protocolos suspendem velórios e impedem rituais fúnebres ou sepultamentos públicos e coletivos; o curto momento de despedida se restringe a poucas pessoas e caixões lacrados não permitem aos presentes sequer um vislumbre de adeus, não se vê a face do morto, não se reconhece o corpo daquele que morreu como um dos seus. Em Manaus, necrotérios cheios e até mesmo valas comuns passam a ser ocorrências que colocam em causa a nossa própria humanidade. Como pano de fundo do colapso do setor funerário jaz um limite ético: a manipulação da vida e da morte no campo social. Quando há uma perda coletiva de tal amplitude que não é possível contar os mortos ou enterrá-los, há concomitantemente uma impossibilidade de distinguir e valorizar cada vida, bem como de realizar a devida lamentação.

Se os protocolos visam garantir o isolamento necessário à segurança dos vivos, ainda assim eles ressoam o estatuto inelutável de alguns. No início da pandemia, duas portarias do Conselho Nacional de Justiça e do Ministério da Saúde definiram expedientes excepcionais para o sepultamento e autorizaram que corpos não identificados, de sujeitos em situação de vulnerabilidade, moradores de rua ou até mesmo indígenas² fossem enterrados. Dispensou-se, também, a necropsia em mortes de pessoas sob a custódia do Estado, conforme Teles (2021). Mais uma vez, o discurso oficial e seu despudor normatizam o horror e fazem calar a dor daqueles que não podem enterrar seus mortos. Sabemos que a ocultação de cadáveres faz parte de nossa história mal-dita; lembremo-nos de Perus e das ossadas dos “desaparecidos” políticos, ou do extermínio de povos indígenas e da população preta dos morros. Enquanto isso, um governo indiferente à vida segue perpetrando a violência de Estado, em arranjos e discursos sociais cujo efeito é o impedimento do luto.

Concomitante à ausência de rituais coletivos, a temporalidade também impõe dificuldades ao luto. “A morte é substituída por outra morte e o processo de luto é enterrado no sofrimento da próxima perda” (TELES, 2021). Não há tempo para a despedida. São, com alguma frequência, muitas mortes em uma mesma família e num período de poucos dias. Como chorar perdas sucessivas em tão curto espaço de tempo e em condições de precariedade de rituais fúnebres coletivos? Um trabalho de memória e de elaboração da perda se impõe sem amparo coletivo, luto público ou reconhecimento pelo Estado. Barthes disse uma vez, tomado pela dor da morte de sua mãe, que “todas as sociedades *sábias* prescreveram e codificaram a exteriorização do luto” (BARTHES, 2011, p. 151 - grifo do autor). Manifestações públicas demandam invenções e passam a ocorrer mediadas pelas tecnologias digitais, enquadradas na tela de celulares e computadores. Mas será suficiente? Será possível realizar um luto que não encontra acolhida no outro/Outro?

Segundo Allouch (2004), desde a Primeira Guerra Mundial a morte impõe outras formas de lidar com a perda. Habitua-se a ela de tal forma que não há mais vociferação em conjunto,

² O sepultamento é, para grande parte dos indígenas, uma violência, posto que contraria os rituais de suas culturas. Para os Yanomami, por exemplo, enterrar um corpo é arrancá-lo do mundo dos humanos, algo incompreensível e inaceitável (BOCCHI, 2020).

conforme se observa em sua interlocução com Ariès, historiador de quem Allouch empresta elementos para sua argumentação. Há uma ausência de ritos a seu respeito, que por contrapartida induz o luto ao ato diante do que esse psicanalista denomina “morte seca”. No horizonte de uma “perda seca”, lidamos com uma tripla ausência: não há mais morte no grupo, não há mais morte de si e, como consequência, não há mais luto. Na ausência de reconhecimento coletivo no grupo, a morte deixa de ser um fato social; o luto é amenizado e tornado indecente. Geoffrey Gorer (1965), um dos primeiros a analisar a rejeição e supressão do luto no Ocidente, descreve a cena da morte de seu irmão como característica do luto na modernidade: “inconveniência e medicalização da morte, mentira ao moribundo sobre seu estado, serviço religioso para um público de incrédulos, incineração, ‘keep busy’³, recusa do estado do enlutado pelos próximos” (GORER, 1965, p. 157). Para ele, embora o trabalho do luto seja um assunto “psicológico”, a maneira como a sociedade trata o enlutado pode favorecê-lo ou entravá-lo.

À diferença do modo de simbolizar a morte em sociedades como a mexicana, em que o macabro tem por função a suscitação do desejo do vivente, conforme Allouch, a precariedade de rituais fúnebres coletivos dificulta que se faça sobre o morto qualquer lamentação, impõe ao enlutado um trabalho muitas vezes irrealizável. O próprio Allouch faz referência ao modo como viveu, ainda menino, a morte de seu pai:

Minha análise confirmara a que ponto fora para mim nociva a maneira como me haviam afastado do enterro de meu pai, evidentemente em nome de meu bem, para que, diziam então, eu não ficasse chocado – um traço patognomônico do selvajamento da morte, segundo Ariès. A análise me havia também ensinado a obsessão na qual eu estava de um pai não morto, mas... desaparecido. (ALLOUCH, 2004, p. 34-35)

Morte seca. Perda seca. Não é o justamente o que vemos se configurar com a exacerbação da presença da morte inelutável em nossa sociedade pandêmica? Baldini e Nascimento (2021) convocam as reflexões de Allouch (2004) para pensar a morte e o luto no Brasil pandêmico propondo compreendê-los a partir do sintagma “perda absoluta”, aquela que conjuga a perda da experiência (BENJAMIN, [1933] 1994) e a experiência da perda (FREUD, [1917] 2011) e na qual não há condições de elaboração de uma memória para as vítimas. Na experiência de uma “perda absoluta” a exposição do sujeito ao traumático se intensifica; por um lado, o Outro em sua indiferença não é capaz de ampará-lo ou acolher sua dor e, por outro, os recursos necessários à elaboração do trauma encontram-se diminuídos pelo esvaziamento do coletivo nos ritos fúnebres. Segundo Soler (2004), o traumatismo impõe ao sujeito uma temporalidade de um instante que não se esquece facilmente; há a perpetuação do instante traumático produtora de uma resposta subjetiva específica: o silenciamento, a mordada da palavra, conforme Rosa et al (2009), que caminha junto com o impedimento de processos subjetivos do luto.

Frente a esse contexto brevemente explicitado, o propósito deste trabalho é produzir uma reflexão sobre luto em um mundo pandêmico, de modo a discorrer sobre versões da teoria do luto em Psicanálise e suas implicações. Partindo da ideia freudiana de que quando não há luto, não há espaço para o novo, perguntamo-nos sobre quais heranças simbólicas levaremos em decorrência dos acontecimentos da pandemia e sobre quais serão os efeitos do luto dificultado, entre outros fatores, pela interdição dos rituais fúnebres.

Para tanto, faremos um percurso que contempla uma compreensão da teoria do luto em Psicanálise: examinaremos alguns elementos da teoria freudiana do luto contida em *Luto e Melancolia*, percorreremos, também, a trilha proposta por Allouch (2004) em *Erótica do luto no tempo da morte seca*, recolhendo deste intrigante ensaio autobiográfico elementos que nos ajudem a compreender as versões do luto proposta pelo psicanalista em sua crítica ao texto de Freud, em uso no movimento freudiano há oitenta anos. Com a intenção de refletir sobre a importância dos ritos fúnebres coletivos compreendidos como formas de apaziguamento que exprimem uma

³ Em escuta clínica, a queixa de uma senhora de 80 anos que acaba de perder seu companheiro de toda uma vida, vitimado pela Covid-19, diz muito de como o luto é vivido (ou melhor, impedido) em nossa sociedade. Não é da ausência do esposo que ela fala; sua queixa é não poder ficar sozinha em sua casa, pois os filhos não a largam um minuto sequer, levam-na contra sua vontade para passeios, impedindo-a de viver sua dor e elaborar seu luto.

devoção à memória do objeto perdido, convoco algumas elaborações de Lacan ([1958/1959] 2002) em *O desejo e sua interpretação*, na tentativa de compreender a função inscrita em tais ritos que buscam cumular de significantes o furo aberto no real. Com Allouch, abordamos as consequências, para o enlutado, da medicalização da morte, tendo como pano de fundo as condições impostas pela pandemia que devasta e assombra o mundo, deixando um rastro de destruição que assola, com especial força, o Brasil.

1. ELEMENTOS PARA UMA CRÍTICA À TEORIA FREUDIANA DO LUTO

Todos os dias que depois vieram eram tempo de doer. Miguilim tinha sido arrancado de uma porção de coisas, e estava no mesmo lugar. Quando chegava o poder de chorar, era até bom – enquanto estava chorando parecia que a alma toda se sacudia, misturando ao vivo todas as lembranças, as mais novas e as muito antigas. Mas, no mais das horas, ele estava cansado. Cansado e como que assustado. Sufocado. Ele não era ele mesmo. Diante dele, as pessoas perdiam o peso de ser. Os lugares, o Mutum – se esvaziavam, numa ligeireza, vagarosos. E Miguilim se achava mesmo diferente de todos. (ROSA, 2001, p. 122)

Todos calculam - eu sinto - o grau de intensidade do luto. Mas é impossível (sinais irrisórios e contraditórios) medir quanto alguém está atingido. (BARTHES, 2011, p. 10)

Para Allouch (2004), assim como uma análise, o luto teria um fim. Em sua crítica à Freud, ele afirma que a versão freudiana do luto é tributária do domínio médico, ancorada na clínica psiquiátrica de Meynert, e decorrente de uma visão romântica da morte. Em Freud, a melancolia seria composta segundo um quadro que compreende a *alteração do humor*, a *supressão do interesse pelo mundo exterior*, a *perda da capacidade de amar*, a *inibição de toda a realização* e a *depreciação do sentimento de si*. Já o luto compreenderia esse mesmo quadro, com exceção do rebaixamento do sentimento de si. *Luto e melancolia (Trauer und Melancholie)* foi um artigo concluído por Freud em maio de 1915 e publicado dois anos mais tarde. Nele, Freud demarca a diferença entre o luto e a melancolia, compreendidos como estados de ânimo profundamente dolorosos que traduzem a perda de um objeto amoroso.

Trata-se do último texto da série que Freud batizou como “metapsicologia”. Em suas páginas, Freud diz que é normal que o apego do enlutado pelo morto diminua aos poucos, cedendo lugar à aceitação da realidade. Embora a libido tenha enorme resistência em abandonar posições prazerosas experimentadas, aos poucos a ausência do objeto impõe o doloroso desligamento, até que o ego se veja pronto para novos investimentos.

O trabalho psíquico empreendido pelo enlutado, embora empobreça o ego e torne o sujeito inapetente para quaisquer outros investimentos libidinais, pode ser considerado um trabalho da ordem da saúde psíquica. É um trabalho de paulatino desligamento da libido em relação ao objeto de prazer e satisfação narcísica que o ego perdeu, por morte ou abandono. (KEHL, 2011, p. 18)

Para Kehl (2011), Freud não patologiza o luto, considerando inadequado perturbá-lo. A psicanalista descreve o sentimento do enlutado em sua reflexão sobre *Campo geral*, de Guimarães Rosa, apresentada na epígrafe a esta sessão:

Ter sido arrancado de uma porção de coisas sem sair do lugar: eis uma descrição precisa e pungente do estado psíquico do enlutado. A perda de um ser amado não é apenas perda do objeto, é também perda do lugar que o sobrevivente ocupava junto ao morto. Lugar amado de amigo, de filho, de irmão. (KEHL, 2011, p. 18-19)

De acordo com Freud, é mais difícil entender o que acontece com os melancólicos, estes que desconhecem tanto a natureza do objeto perdido quanto a origem da perda. Mesmo quando sabem nomear o que perderam, não conseguem dizer o que foi perdido junto com o objeto. Em *Para além do princípio do Prazer*, ele relaciona a melancolia à disjunção entre Eros e Tânatos,

pulsão de vida e pulsão de morte, que concorreriam na economia pulsional. Face à pulsão de morte, o sujeito reencontra na pulsão de vida formas de movimentar-se.

Para Kehl, o campo das patologias da tristeza não se esgota nas observações agudas de Freud em *Luto e Melancolia*. Entretanto, a atual discussão das depressões convoca o lugar de sintoma social que se perdeu na teoria da melancolia. Escrito sob o impacto da Primeira Guerra Mundial, *Luto e Melancolia* consiste num atento estudo em que Freud confronta-se com a possibilidade da morte. Lembremos que dois de seus filhos encontravam-se na guerra. Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, ele diz:

Não é mais possível negar a morte; temos de crer nela. As pessoas morrem de fato, e não é mais isoladamente, mas em grande número, às vezes dezenas de milhares em um só dia. (FREUD, 1917, p. 233)

O luto, consoante Freud, causa no sujeito um trabalho de desinvestimento no objeto cuja realidade mostra que foi perdido, não existe mais. Tomado pela dor imponderável de perder quem se ama, o enlutado vivencia uma espécie de rasgo no presente. Para Freud, o luto consiste no trabalho que o eu deve realizar diante da atroz realidade da perda, em que há um desinvestimento da libido no objeto amoroso, para que a libido fique livre e possa ser relançada. Ele confia que o luto será superado, mesmo que por vezes o sujeito possa agarrar-se por um tempo ao objeto amoroso de forma alucinatória, até que o princípio de realidade saia vitorioso.

A leitura que Allouch faz de Freud se diferencia da de Kehl. Para ele, a versão freudiana do luto filia-se a uma concepção médica que acabou influenciando toda uma geração de psicólogos e psicanalistas. Vestígios do que podemos nomear uma medicalização do luto são perceptíveis no DSM-5 (quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico dos Transtornos Mentais), que estipula um tempo de 12 meses (ou de 6 meses, no caso das crianças) para o “luto normal”, nomeando como “luto persistente” e associando à ordem do patológico os casos em que ele ultrapassa essa duração (2014). Ora, como destacam Baldini e Nascimento (2021, p. 76), “é preciso levar em conta que o tempo de elaboração singular a cada sujeito não corresponde a nenhuma medida que não a própria”, e não pode ser mensurado objetivamente *a priori*.

De acordo Allouch é preciso investigar a afirmação de Philippe Ariès segundo a qual “*Luto e melancolia* prolonga uma versão romântica do luto” (ALLOUCH, 2004, p. 22), posto que estabelece a ideia de que o objeto substitutivo supostamente seria capaz de proporcionar os mesmos gozos que o objeto perdido. Em relação a Lacan, Allouch afirma que, ao contrário do que se supõe, há uma versão do luto que reside na interpretação lacaniana de Hamlet. Voltaremos a isso. Por ora, devo mencionar que Allouch escreve *Erótica do luto* a partir da perda de sua filha, como ele próprio diz: “Do luto, minha experiência particular foi esta: após ter perdido, bem menino, um pai, perdi, pai, uma filha” (ALLOUCH, 2004, p. 24).

Em sua versão do luto, ele considera que enlutamo-nos por alguém que, ao morrer, leva consigo um pequeno pedaço de si: “estamos de luto não porque um próximo (termo obscurantista) morreu, mas porque aquele que morreu levou consigo em sua morte um pequeno pedaço de si” (ALLOUCH, 2004, p. 39). A partir de Lacan e do conto de Kenzaburô Ôe⁴, Allouch sustenta uma teoria do luto na qual “é o fantasma que, na fantasia, dá à fantasia sua função: permitir ao desejo condescender ao prazer” (ALLOUCH, 2004, p. 42). Com Lacan, trata-se de considerar que o luto compõe a fantasia, conforme discutiremos mais à frente. A crítica realizada por Allouch ao texto freudiano é dura. Além de questionar a “prova de realidade”, o termo “trabalho” do luto⁵ (que ele

⁴ Em sua versão do luto, Allouch realiza uma leitura do conto de Kenzaburo Oe, publicado no Brasil com o nome “Agwii, o monstro celeste”, o qual narra a história de um músico promissor que abandona todos os seus interesses para se dedicar ao filho morto ao nascer. Embora não seja possível desenvolver aqui todo o percurso do autor, é importante destacar que ele situa o luto hoje como sendo essencialmente um “ato sacrificial gracioso”, o qual “consagra a perda ao suplementá-la com um pequeno pedaço de si” (ALLOUCH, 2004, p. 24).

⁵ Dunker questiona a aparente proximidade entre trabalho do luto e trabalho do sonho; ele enfatiza que enquanto o trabalho do luto, segundo Freud, se conclui, o trabalho de elaboração do sonho é infinito, porque há o umbigo do sonho, a parte desconhecida (*unbekante*). “Tem algo do inconsciente que você traduz,

considera mal empregado) e a ideia de um “objeto substitutivo”, segundo ele *Luto e melancolia* normativiza o luto, ideia que encontramos também em Dunker (2019).

Da leitura por Allouch realizada, vou me deter em dois pontos que considero importantes: a problemática do objeto substitutivo e a questão da ausência, em Freud, da função do público no trabalho do enlutado. Segundo Allouch, Freud ([1917] 2006) distingue, em *Luto e Melancolia*, dois diferentes modos do objeto perdido⁶: a psicose alucinatória do desejo, em que há um desvio da realidade para manter o objeto; e a depressão neurótica obsessiva, que segundo Freud ([1917] 2006, p. 65) carrega um conflito de ambivalência que compele a formas de autorrecriação. No primeiro caso, o enlutado pensa encontrar, em algum momento, o ser que acaba de morrer, mas isso não dura mais do que o tempo de uma alucinação. Isso porque a existência do objeto perdido prosseguiria psicicamente no enlutado. Havendo luto, ao final do “trabalho” o enlutado passará pela experiência de desaparecimento do objeto perdido. O final do luto poderia, então, ser equiparado a uma segunda morte, uma perda seca, um aniquilamento⁷, posto que envolveria o reconhecimento da inexistência do objeto e a intervenção do objeto substitutivo, que na versão freudiana do luto é o mesmo objeto que o perdido. Para Allouch (2004, p. 129), trata-se de um “delírio de substituição” que traria ao enlutado os mesmos gozos do objeto perdido.

Em seu livro, Allouch localiza uma outra vertente para se compreender a versão freudiana do luto, precisamente na elaboração de *Além do princípio do prazer*, escrito por Freud após a morte de sua filha, Sofia. Embora Freud insista, em uma carta enviada à Ferenczi, que tendo perdido sua filha continua o mesmo, ainda assim, segundo Allouch, ele “inventa a compulsão de repetição sem deixar de negar, simultaneamente, que a morte de Sofia tenha podido ter algo a ver com a resolução assim tomada” (ALLOUCH, 2004, p. 164). Atento a isso, Lacan situa a repetição em seu devido lugar, ligada ao simbólico e à morte, identificada à repetição segundo Kierkegaard, logo, dissociada do lembrar. Cito Allouch:

Fica claro que a disparidade, em relação ao luto, entre Freud e Lacan corresponde àquela, kierkegaardiana, da reminiscência e da repetição, logo, a duas formas de amor bem diferenciadas. A nossos olhos espantados, o estatuto do simbólico dado por Lacan à repetição fecha definitivamente a incidência da morte de Sofia em Freud! Com efeito, não há objeto substitutivo por esta razão essencial, que o objeto de amor é situado não pelo lembrar mas pela repetição, e que o que conta na repetição é justamente a conta, a impossibilidade para a segunda vez de ser a primeira – ainda que a queiramos em todo ponto idêntica à primeira. A conta, sozinha, inscreve como essencial o caráter não substituível do objeto. (ALLOUCH, 2004, p. 164).

Assim, segundo o autor, para Lacan o objeto é situado não pelo lembrar, mas pela repetição; a disparidade em relação à versão freudiana corresponde, então, à da reminiscência em relação à da repetição. No luto, a questão da identificação deve ser esclarecida tendo como chave de leitura as categorias do simbólico, do imaginário e do real. Isso leva Allouch (2004, p. 183) a

conhece, sabe, interpreta, assimila, come, digere, simboliza, subjetiva. Mas tem um ponto que você não faz” (DUNKER, 2019, p. 34).

⁶ Segundo Dunker (2019), cada estrutura vai viver o luto com os recursos e com as dificuldades que ela possui. Ele continua: “o neurótico obsessivo vai viver um luto enfatizando, estressado a ambivalência. A histeria vai viver o luto enfatizando a dissociação. A fobia vai viver o luto enfatizando o lado de temor, de angústia, de ansiedade expectante com a perda. A perversão vai viver o luto a partir do fetiche. A psicose vai viver o luto a partir da alucinação. Ou seja, o luto integra, ele absorve o funcionamento estrutural, ou a gramática de desejo de cada um” (DUNKER, 2019, p. 38). Em minha interpretação, considero que Freud, ao definir o luto como “afeto normal” que se depreende a partir do quadro de melancolia, estaria mais propenso a tirar daí duas formas de fazer o luto, conforme a leitura de Allouch.

⁷ Para Dunker (2019, p. 40-41), o problema do modelo freudiano de luto é que ele é um modelo totemista, “feito para pensar o luto como um processo de assimilação do outro, um processo canibal. Eu mato, como, incorporo e meu ego aumenta”. Isso se encontra em Freud ([1917] 2006, p. 84) quando ele afirma que “[...] o luto compele o ego a desistir do objeto, declarando-o morto e oferecendo ao ego o incentivo de continuar a viver – comece de novo, deixe isso para trás [...]”. Então, é possível afirmar que “o luto integra, ele absorve o funcionamento estrutural, ou a gramática de desejo de cada um” (DUNKER, 2019, p. 38), ou seja, ele “distende a fixação da libido ao objeto, depreciando-o, denegrindo-o e mesmo, por assim dizer, matando-o” (FREUD, [1917] 2006, p. 82).

afirmar que “Lacan introduziu no campo freudiano uma nova matriz paradigmática”. Em Lacan, o luto é problematizado não a partir da substituição do objeto, mas em função do caráter único e insubstituível de todo objeto, o que nos leva a interrogar a alienação a um objeto que o sujeito precisa perder. Assim, o estatuto simbólico dado à repetição mostra que por mais esforço que se faça, a segunda vez nunca será a primeira; há uma dimensão de ato criador no luto, na medida em que ele instaura uma posição subjetiva até então não realizada.

2. NOTAS SOBRE O LUTO EM LACAN: HAMLET E AS RELAÇÕES DE OBJETO

Para Allouch (2004), no luto o sujeito perde alguém mais um pedaço de si que é fálico, afirmação que o psicanalista irá explicar recorrendo a Lacan, que por sua vez mostra *como* a problemática do luto encontra-se articulada à constituição do sujeito. Situando-a a partir de Hamlet de Shakespeare, para Lacan a relação de objeto estrutura fundamentalmente o modo de apreensão do mundo: “de um ponto a outro de Hamlet, não se trata senão de luto”; “a tragédia de Hamlet é a tragédia do desejo” (LACAN, [1958/1959] 2002, p. 359)⁸. O próprio Lacan ([1958/1959] 2002, p. 355) afirma que, em Freud, a questão do luto em relação à incorporação do objeto perdido “não está articulada convenientemente”, justamente porque em relação ao objeto *a* nenhuma troca é possível; o desejo se constitui na impossibilidade do objeto. Isso quer dizer que, em Lacan a relação de objeto encontra-se inexoravelmente intrincada à função do luto.

Assim, partimos da ideia de que o luto em Lacan é formulado em termos de relação de objeto, conforme vemos na cena do cemitério em que Hamlet, tomado pelo ciúme do luto transbordante ostentado por Laertes (ciúme e luto, ciúme do luto), subitamente retorna para ele Ofélia como objeto de seu desejo, objeto impossível, na medida em que “há sempre esta nota de impossibilidade no objeto do desejo” (LACAN, [1958/1959] 2002, p. 355). Interrogando-se sobre a função do luto relativo à constituição do objeto *no* desejo, função essa inscrita em relação à fórmula da fantasia⁹ ($\$ \diamond a$), Lacan diz que nela aparecem consequências novas, as quais tentaremos compreender.

De fato, para Lacan não há luto possível onde o objeto não esteja constituído. Ao situar a função do luto em relação com o pequeno objeto *a* na fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$)¹⁰, ele estabelece que é apenas com o desejo que se tem uma relação com o objeto por meio da fantasia. Isso implica admitir, com Lacan, a existência de objetos imaginários; a via de constituição da fantasia é dada a partir da imagem do outro (procedentes do estádio do espelho); há homologia entre a posição do desejo diante da fantasia e a do eu diante da imagem do outro. Assim, para tornar o desejo apto ao prazer, a fantasia deve ser tomada nessa estrutura imaginária, apresentar-se no nível do

⁸ Segundo Allouch (2004, p. 223), Lacan lê Hamlet com seu grafo do desejo, em uma maneira de ler com a escrita que lhe é sistemática. O grafo é uma das instâncias do sujeito; ele permitiria ler a articulação do sujeito com o desejo. De tal modo comparece o grafo (que Lacan nomeia grama) em sua leitura da tragédia de Hamlet que Allouch irá localizar, em Lacan, a seguinte hipótese: Hamlet é a realização do grama. O luto se localiza, assim, na cena da morte de Ofélia operando o fim da procrastinação e o acesso do sujeito a uma efetiva posição de sujeito desejante. Daí a compreensão do luto enquanto experiência erótica.

⁹ Segundo Miller, em “A direção do tratamento” já encontramos a expressão “fantasia fundamental”, embora sem precisão; é só no Seminário 6 que essa expressão passa a ser lida na relação de dupla entrada que liga os dois termos. “Essa relação é de dupla entrada, já que pode ser lida em um sentido e em outro. Esses dois termos e a relação de dupla entrada que os liga são supostos dar a estrutura mínima da fantasia. Penso que se pode dizer estrutura mínima da fantasia no sentido que Lacan dará, mais tarde, à estrutura mínima da cadeia significativa ao escrever S1 – S2” (MILLER, 2014, p. 4). Assim, Lacan situa a verdadeira relação de objeto no nível da fantasia, e não no nível da pulsão, pois ela encontra-se ligada a objetos e não a significantes; a relação com o objeto, intermediada pela fantasia, se situa no nível do desejo e não da pulsão.

¹⁰ Ao desmembrar esse matema, observa-se à direita o objeto pequeno *a*, o qual possui um valor lógico, ou seja, só adquire valor em uma relação. Deve-se situar esse objeto no campo do Outro faltante, o que equivale a dizer que não se trata do imaginário a respeito desse objeto (bom, mau, parcial, persecutório etc.), mas da constatação de que o universo do discurso não abarca todo o real, ou seja, há a castração do Outro. Isso nos mostra que o matema da fantasia coloca em cena não apenas o imaginário, mas também o simbólico e o real.

imaginário, a partir de uma não-distinção entre $\$$ e pequeno a . Tem-se, portanto, duas condições para que o sujeito esteja orientado pelo desejo, quais sejam: que o objeto esteja constituído e que o sujeito barrado esteja identificado com o pequeno a . Para que isso ocorra, conforme veremos, é preciso que um trabalho de luto se realize.

Segundo Allouch (2004, p. 249-250), essa estrutura imaginária da fantasia que faz coincidir $\$$ e pequeno a “não funcionaria mais para Hamlet, já que ele terá rejeitado Ofélia”, e essa rejeição efetuará uma decomposição da fantasia onde Lacan situa o *Unheimlichkeit*, a despersonalização do fantástico. Há, assim, algo que não funciona quanto ao desejo de Hamlet, algo que a cena do cemitério permite restaurar. Tendo sido afastado de seu desejo ao rejeitar Ofélia, identificada por Lacan com o falo, Hamlet incorre em uma série de desvios que irão resultar na procrastinação, a qual a cena do cemitério irá pôr um fim, posto que ela constitui o momento em que ele retomará seu regime de amor conforme a repetição, como reconhecemos nas palavras de Lacan ([1958/1959] 2002, p. 150): [...] aquela espécie de batalha furiosa no fundo de uma tumba sobre a qual já insisti, aquela designação como que de uma ponta da função do objeto como só sendo aqui reconquistado ao preço do luto e da morte”. Hamlet havia perdido o rumo, a via de seu desejo; tendo tomado distância em relação ao objeto Ofélia, ele estava sempre “na hora do Outro” (a cena do quarto de Gertrudes e o trabalho estragado decorrente dos desvios de Hamlet, conforme Lacan aponta). Essa distância, nos dirá Lacan, é sinal de uma identificação com o objeto ou, então, do objeto.

O falo é situado, assim, como significante que falta no grande Outro, indicando que nada vem garantir a significação do discurso do Outro. Contudo, embora falte, para Lacan o falo pode ser reconhecido “por toda parte onde estiver a barra”. Segundo a leitura de Allouch (2004, p. 265), há um duplo estatuto de significante e de objeto atribuído ao falo: “o falo é esse significante da ausência de garantia no Outro” e, enquanto objeto, “ele é a parte real simbolicamente sacrificada pelo sujeito e não devolvida ao lugar do Outro”. Ofélia preenche, então, essa função de falo; ela “se situa no nível da letra a ” da fantasia, esse a enquanto:

[...] objeto essencial, objeto em torno do qual gira, como tal, a dialética do desejo, objeto em torno do qual o sujeito se experimenta numa alteridade imaginária, diante de um elemento que é a alteridade no nível imaginário. [...] o objeto toma o lugar daquilo de que o sujeito é privado simbolicamente (LACAN, [1958/1959] 2002, p. 329).

Há uma substituição, portanto, do falo pelo objeto pequeno a ; na constituição da fantasia, o a substitui um elemento que, embora não estivesse inteiramente presente ali, clareia com o desejo do sujeito o lugar que ele ocupa sem ocupá-lo, esse lugar que é um lugar marcado. Sobre essa substituição, Dunker (2019, p. 39) destaca a afirmação de Lacan de que existe o luto do falo, que envolve também fazer o luto da possibilidade de que o outro possa te perder, ou seja, há aqui uma identificação com o falo. Em sua leitura, Dunker enfatiza o luto como “operação de simbolização do falo e de desidentificação com o falo”, a qual produz como “objeto desse trabalho” algo anamórfico: o objeto a , que por definição não tem imagem. Assim, quando Lacan reformula, no Seminário 6, a teoria freudiana do luto, ele trabalha com a ideia de falo. Segundo Dunker (2019, p. 40), “isso faz parte do luto”, embora não saibamos “que destinos a gente tem para o objeto a no luto”; “eventualmente a invenção lacaniana do objeto a tenha um pé na teoria da angústia e outro pé na teoria do luto”.

Na cena do cemitério, o luto de Ofélia opera a substituição do falo Φ pelo pequeno a , o que implica admitir que o luto regra o nível do desejo ao compor a fantasia. Conforme Lacan ([1958/1959] 2002, p. 329), “é, de certo modo, na medida em que o objeto de seu desejo se tornou um objeto impossível que ele se torna novamente para ele objeto de seu desejo”. Ainda, Lacan destaca que esse objeto do desejo é um existente absoluto e sem correspondência; ele não corresponde a nada que seja, pois de fato nunca houve correspondência com qualquer outro objeto que seja. Daí o objeto libidinal estar fundamentalmente perdido. Lacan vai nomear esse objeto sem qualquer correspondência como *furo no real*, ressaltando que essa impossibilidade funciona topologicamente como um lugar onde o sujeito vai depositar, durante o trabalho do luto, todo tipo de coisas e significantes, sem contudo jamais preenchê-lo.

Assim, segundo Allouch, a função subjetivante do luto envolve o sacrifício do falo; o pedaço de si sacrificado é fálico. O sacrifício é pensado, aqui, como separação que acaba por constituir o objeto no desejo. “Lacan radicaliza a função do luto: não há relação de objeto sem luto não só do objeto, mas também desse suplemento, dessa libra de carne fálica que o sujeito só pode sacrificar para ter acesso ao objeto” (ALLOUCH, 2004, p. 285). Não me estenderei sobre essa questão; deixarei para abordá-la em um momento mais oportuno. Interessa-me, neste momento, destacar que para Allouch (2004, p. 292) o luto não pode ser terminado apenas no nível simbólico: “o objeto do desejo, como o do luto, se constitui numa via descendente do simbólico para o imaginário (cf. O grama), e é somente aí que ele pode ser, no real, constituído como objeto radicalmente perdido”. É a partir disso que ele vai propor discutir a versão lacaniana do luto no que diz respeito à função do público no luto, que, até onde pude ir na leitura de Lacan, não comparece. Embora Lacan destaque a importância do coletivo ou da comunidade nos ritos fúnebres, conforme apresentarei a seguir, ele não acentua a questão do “público” nos termos de Allouch, para quem não se pode conceber ato sacrificial privado de todo público.

3. A IMPORTÂNCIA DA COMUNIDADE E DOS RITUAIS FÚNEBRES COLETIVOS

[...] essa imagem do enlutado solitário, só com a 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 considerada perigosa conforme a maneira como a sociedade em geral trata o enlutado [...] (GORER, 1965, p. 21)

Em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud ([1915] 2010, p. 230) escreveu que embora sustentemos uma ideia da morte como desfecho necessário de toda vida, agimos a partir da “inconfundível tendência” de pô-la de lado, de “eliminá-la da vida”. “Procuramos reduzi-la ao silêncio”. Isso indica que ele soube precocemente compreender um sintoma social que iria, ao longo do século XX, se impor de tal forma que a morte seria paulatinamente alçada ao estatuto de tabu, resultando em seu interdito, assim como na inconveniência do luto. Mas isso nem sempre foi assim. Segundo o historiador Philippe Ariès (2014), na Idade Média e Moderna, por exemplo, a morte era tida como familiar, considerada um fato social e público; havia certa promiscuidade entre vivos e mortos, que compartilhavam inclusive os mesmos espaços, a exemplo dos mortos enterrados nas igrejas onde realizavam-se ritos e festas. Atingido pela perda, o grupo social reagia coletivamente:

Ainda no início do século XX, digamos, até a guerra de 1914, em todo o Ocidente de cultura latina, católica ou protestante, a morte de um homem modificava solenemente o espaço e o tempo de um grupo social que se podia estender à comunidade inteira, por exemplo à aldeia. (ARIÈS, 2014, p. 755)

Além disso, o período do luto era marcado por ritos que modificavam o tempo e o espaço da família e da comunidade.

[...] O luto medieval e moderno era mais social que individual. O socorro ao sobrevivente não era nem seu único objetivo nem seu objetivo primeiro. O luto exprimia a angústia da comunidade visitada pela morte, manchada por sua passagem, enfraquecida pela perda de um de seus membros. Ela vociferava para que a morte não voltasse mais, para que se afastasse. [...] Fomos todos, por bem ou por mal, transformados pela grande revolução romântica do sentimento. Ela criou entre nós e os outros vínculos de ruptura impensável e intolerável. [...] E, ao mesmo tempo, por outras razões, a sociedade não suporta mais a visão das coisas da morte e, por conseguinte, nem aquela do corpo do morto, nem aquela dos próximos que choram. O sobrevivente é, pois, esmagado entre o peso de sua pena e aquele do interdito da sociedade. (ARIÈS, 2014, p. 785)

Ariès (2014) localizou duas grandes mudanças naquilo que ele nomeou como “morte invertida” ou “morte selvagem”: a expulsão da morte pela sociedade e a rejeição e/ou supressão do luto. Paulatinamente, a morte vai sendo significada como íntima e privada, vivida como um assunto

doméstico que diz respeito apenas aos sobreviventes e ao seu morto. Ainda, as manifestações públicas do luto, se longas ou excessivas, passam à categoria de patologias. Ao enlutado cabe arcar com seu pesar de forma silenciosa e retraída, sem contar com o amparo advindo dos ritos apaziguadores do passado e da presença compreensível de seu grupo social.

Segundo Allouch (2004), a morte social não tem mais lugar e o luto acaba sendo marcado por um interdito “que não deixará de ter consequências médicas, já que, daí por diante, o luto ‘normal’ vai ser recebido como patológico.”¹¹ (ALLOUCH, 2004, p. 153). Entre as críticas elaboradas por Allouch acerca da perspectiva romântica do luto inscrita em *Luto e melancolia*, encontramos duas que particularmente nos interessam: a primeira é a de que Freud não teria levado em conta as variações históricas do luto nem aquelas da relação com a morte. A segunda seria a de que Freud teria deixado de lado a função do público no luto. De certo modo, para Allouch tais constatações permitem afirmar que Freud cede terreno à erradicação do luto, especialmente ao omitir a função do público no trabalho do enlutado.

As considerações sobre o luto em Lacan ([1958/1959] 2002) podem ser encontradas principalmente em seu seminário *O desejo e sua interpretação*, onde ele expõe a ideia de que, na experiência do luto, o sujeito “submerge na vertigem da dor”; ele se encontra em uma certa relação com o objeto desaparecido que este adquire uma existência absoluta exatamente por não corresponder a mais nada. Uma “perda intolerável” abriria um “furo no real”, cuja desordem produzida convocaria a totalidade dos elementos significantes para tentar dar conta desse furo aberto na existência. Esse furo, para Lacan, consiste uma operação inversa à da foraclusão: “Se na foraclusão aquilo que é recusado no simbólico reaparece no real, como no delírio, aqui se trata de convocar o simbólico para dar conta de uma desaparecimento no real” (BALDINI; NASCIMENTO, 2021, p. 74).

Diante de uma perda que faz luto, há um apelo dramático ao simbólico e ao imaginário, que investem para encontrar elementos que possam bordejar o furo, emoldurá-lo, sem jamais suturar a hiância. Não é possível preenchê-lo “em razão da insuficiência de todos os elementos significantes a fazer face ao rombo criado na existência, pela colocação em jogo total de todo o sistema significante ao redor do menor luto” (LACAN [1958/1959] 2002, p. 357).

Operações que colocam em questão todas as relações constitutivas do sujeito com o objeto, exigindo uma mudança brutal nessas relações. O luto, portanto, decorre do que Lacan chama de uma “perda verdadeira” e nele há a mobilização de todo o sistema significante, do qual citamos os ritos funerários em suas diferentes formas nas mais diversas culturas como parte significativa. A tentativa de mobilização do simbólico, mesmo que necessária, não preenche a falta provocada por uma perda, mas somente faz circunscrever algo em torno desse buraco no real, deixando sempre um resto que diríamos *inominável*. (BALDINI; NASCIMENTO, 2021, p. 75).

Ao investigar a função dos ritos de morte, Lacan pergunta: “o que são os ritos funerários? Os ritos pelos quais nós satisfazemos a memória do morto, o que é, se não a intervenção total, maciça, do inferno até o céu, de todo o jogo simbólico? (LACAN [1958/1959] 2002, p. 356). Mais do que honrar a memória do morto, os ritos possuem uma eficácia simbólica, a qual consiste em fornecer uma linguagem que torne compreensíveis e nomeáveis estados dolorosos, incoerentes e indescritíveis. Isso quer dizer que os ritos realizam um trabalho no nível do Logos, isto é, no nível simbólico, nível “do grupo e da comunidade enquanto culturalmente organizados” (LACAN [1958/1959] 2002, p. 357), e que são sustentadores desses processos.

Quando abreviados ou suprimidos, a ausência dos ritos coletivos pode vir a produzir em seu lugar “uma das loucuras coletivas as mais essenciais da comunidade humana”, as aparições fantasmáticas (LACAN [1958/1959] 2002, p. 356), como o fantasma que assombra Hamlet na tragédia de Shakespeare, a qual nos oferece a base teórica da importância da comunidade e dos rituais para dar condições para o processamento do luto, segundo Rosa et al (2009).

¹¹ Esse “luto normal”, preconizado por Freud em *Luto e melancolia*, que se diferenciaria tanto da melancolia quanto do “luto patológico”, será lido e interpretado pelo viés do *restitutio ad integrum* (expressão em Latim que significa restaurar à condição original), ou seja, na vertente de uma cura ideal. Para Allouch (2004, p. 68-69), essa interpretação coloca o luto como doença e abre a via que será tomada por Melanie Klein, sob sua forma inoperante do “medicamento antiluto”.

É o que nos explica que toda a crença folclórica põe essencialmente a relação a mais estreita entre o fato de que alguma coisa seja faltante, seja elidida ou recusada desta satisfação ao morto, e o fato de que se produzam estes fenômenos que correspondem à influência, à entrada em jogo, à colocação em marcha dos fantasmas e das larvas, no lugar deixado livre pelo rito significante. (LACAN [1958/1959] 2002, p. 357).

O declínio das crenças religiosas e a interdição da morte contribuíram para a decadência dos ritos fúnebres no Ocidente, de modo que o que hoje observamos no contexto da pandemia é uma quase supressão desses rituais e, com eles, da participação coletiva no luto. Sem esses ritos, não há mais formas de compartilhar o pesar através da atitude compreensiva do grupo, dificultando que se coloque ao luto um termo. De acordo com Ariès (2014), a função do público não era somente a de testemunhar e compartilhar o pesar, mas também de intervir no sentido de pôr termo ao luto, que com o auxílio do acolhimento coletivo, se abrandava mais rapidamente. De acordo com Allouch (2004), nossa sociedade perdeu o sentido de tal intervenção e a função do público sucumbiu a uma injunção superegóica que visa coibir qualquer manifestação pública de luto.

Em sua leitura de Ariès, Allouch localiza dois traços da figura da “morte selvagem” ou “morte invertida” descrita pelo historiador, morte que teria por efeito induzir que se efetue no sujeito uma “perda sem qualquer compensação”, uma “perda seca”. O primeiro deles, do qual discorremos, é que “não há mais morte no nível do grupo, a morte de cada um não é mais um fato social”; “não há mais sinal algum da morte nas cidades, nem panos pretos nas casas, nem crepes nas lapelas, nem cortejos fúnebres” (ALLOUCH, 2004, p. 147). O enlutado torna-se um pária que deve sofrer às escondidas. O segundo traço é que não haveria mais sujeito algum que morre. Ele continua: “já que não é mais um acontecimento social, a morte não é mais subjetivável” (ALLOUCH, 2004, p. 148). Para discorrer acerca dessa ideia, Allouch (2004, p. 148) vai adentrar nos dispositivos de medicalização da morte, responsáveis por configurar a realidade da “morte hospitalar”: “é a derradeira morfina que põe um fim ao derradeiro sofrimento daquele que morre sem o saber, mas também, benefício não desprezível, sem incomodar o pessoal. É o ideal de alguns, preocupados em partir ‘sem dar trabalho’”.

Reencontramos nessas elaborações de Allouch um desenho da morte na atualidade, por certo amplificado pela transmissibilidade da doença na pandemia hoje vivenciada, mas que encontra na internação e isolamento completo do doente, separando-o de sua família, vestígios daquilo que Allouch traz como “morte no horizonte de uma perda seca”. Uma vez internado, não é mais possível dizer adeus, senão através de dispositivos tecnológicos que fracassam na elaboração do lamento, produzindo uma espécie de não saber sobre a morte. Sem a vivência coletiva da morte, o morto torna-se um desaparecido, de modo que “o enlutado está habitado pelo ser que ele perdeu” (ALLOUCH, 2004, p. 318). A despedida é vivida por intermédio da tela dos celulares de enfermeiros comovidos com a situação do moribundo. “Ele não nos disse adeus” torna-se um enunciado repetido na sequência dos doentes que se alternam. Há famílias que perdem vários de seus entes no intervalo de poucas semanas. A morte segue-se outra morte, tão rapidamente que não há tempo para lamentação; o processo de “luto é enterrado no sofrimento da próxima perda” (TELES, 2021, s/p).

Segundo Rosa, Berta, Carignato e Alencar (2009, p. 10), quando a “desaparição de alguém não é acompanhada pelos ritos requeridos”, surgem imagens que funcionam ao modo da loucura coletiva. Embora esses autores/autoras estejam se referindo aos imigrantes e refugiados políticos em situação de exílio, particularmente aqueles que vivenciam um luto relacionado a uma “desqualificação, pela coletividade, do parente perdido como bandido, pervertido – e o abandono consequente à sua própria dor, gerando efeitos subjetivos indutores de processos melancólicos” (ROSA, BERTA, CARIGNATO e ALENCAR, 2009, p. 10), é possível reconhecer nesses processos elementos que condizem com a condição do Brasil pandêmico. Observa-se, por exemplo, operar uma política de rarefação em que milhares de óbitos são significados como fatalidade irremediável, catalisada em dizeres como “é a vida” e “todos iremos morrer um dia”, pronunciados pelo então presidente, o que impede o reconhecimento de processos sensíveis penosos e melancólicos. Esses processos encontram lugar para simbolização da dor e realização

do trabalho do luto, com certa prevalência, na arte e, também, na escrita. Embora não tenhamos espaço para tratar desta questão neste ensaio, consentimos com uma posição que entende a arte como capaz de acolher essa perda coletiva amplificada pela precariedade dos rituais de enlutamento, oferecendo um anteparo face ao real.

4. NOTAS FINAIS: O QUE SE ESCREVE DE UM LUTO?

Este ensaio é uma tentativa de escrever um luto. Nele, percorri alguns trilhamentos de versões do luto em Psicanálise, na tentativa de lançar alguns elementos que me possibilitassem compreender a elaboração do luto no horizonte de uma perda seca, perda essa radicalizada pela pandemia. Retirar o luto de uma interpretação romântica e idealizada foi, em um primeiro momento, necessário à elaboração de versões outras para o luto, com as quais possamos contar para aprimorar nossa escuta em um momento em que a morte generalizou-se. Trata-se de recolocar no campo social a função do rito no luto, destacar o lugar e importância dos rituais para restituir um campo mínimo de significantes que possam, referidos ao campo do Outro, circular o furo no real, permitindo ao sujeito dar valor e sentido à sua experiência de perda e dor. Desse modo, talvez seja possível oferecer uma forma de escuta que articule um apelo e resgate a experiência compartilhada com o outro, uma escuta que deve engajar-se como testemunho de processos de subjetivação em um mundo pandêmico.

REFERÊNCIAS

- AIRES, S. *Um psicanalista na pólis*. Seminário das Formações Clínicas do Fórum do Campo Lacaniano Salvador, junho de 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43314823/AIRES2020_Um_psicanalista_na_p%C3%B3lis. Acesso em 02/02/2021.
- ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. Trad. Luíza Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- ALLOUCH, J. [1995]. *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Trad.: Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- ALLOUCH, J. Le deuil, aujourd'hui. *Cliniques méditerranéennes*, n. 76, p. 7-17, 2007. Disponível em: <<http://www.jeanalouch.com/document/190/2007-le-deuil-aujourd-hui.html>>. Acesso 13 maio. 2020.
- American Psychiatric Association. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5*. Trad.: Maria Inês Corrêa Nascimento et al. 5 ed. Dados eletrônicos. Porto Alegre-RS, Artmed, 2014.
- AUGÉ, M. L'Anthropologie de la maladie. In: *L'Homme*, v.26, n°97-98, p. 81-90, 1986. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_97_368675. Acesso em: 28/07/2020.
- BALDINI, L. J. S. Luto, discurso e história. In/ GRIGOLETTO, E.; DE NARDI, F. S.; SOBRINHO, H. F. S. *Imaginário, sujeito, representações*. Recife: Ed. UFPE, 2018, p. 26-34.
- BALDINI, L. J. S. Luto, linguagem e história: quando os mortos não estão a salvo. In: Luto, sujeito, história. *II Encontro de Pesquisa e Estudo em Análise de Discurso*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eu8dJ9QjOsg&feature=youtu.be>. Acesso em 28/07/2020.
- BALDINI, L. J. S.; NASCIMENTO, E. M. "Esse verso é um pouquinho de uma vida inteira...": os inumeráveis e a morte inominável. *Revista Linguagem*, São Carlos, v. 37, Número Temático, p. 67-90, janeiro, 2021.
- BARTHES, R. *Diário de luto*. Lisboa: Edições 70, LDA, 2011.
- BOCCHI, A. F. A. Luto e ética trágica em tempos de pandemia. In: GALLI, F. C. S.; BIZIAK, J. S.; ZOPPI-FONTANA, M. G. (orgs.) *O não-sentido como espaço de (r)existências: processos de subjetivação na pandemia*. 1ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020, p. 21-34.
- DUNKER, C. I. L. Teoria do luto em Psicanálise. *Pluralidades em Saúde Mental*. Curitiba, v. 8, n. 2, p. 28-42, jul./dez. 2019.
- FREUD, S. *Luto e melancolia*. Trad.: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- FREUD, S (1915/2010). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1917)*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- GORER, G. *Death, grief and mourning: a study of contemporary society*. Garden City, New York: Anchor books, 1967.

- KEHL, M. R. Melancolia e Criação. In: FREUD, S. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LACAN, J. [1958-1959]. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Trad.: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- LACAN, J. [1960]. *Subversão do sujeito e dialética do desejo*. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 807-842.
- OE, Kenzaburo. *14 contos de Kenzaburo Oe*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ROSA, J. G. Campo Geral. In: *Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 27-152.
- ROSA, M. D. ; BERTA, S. L. ; CAROGNATO, T. T. ; ALENCAR, S. A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 12, n° 3, p. 497-511, setembro, 2009.
- SOLER, C. Trauma e fantasia. *Stylus: Revista de Psicanálise*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 45-59, out. 2004.
- TELES, E. *A pandemia e o governo dos corpos*. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/pandemia-e-o-governo-dos-corpos/>. Acesso em 02/02/2021.
- YANCY, G. *Judith Butler: o luto é um ato político em meio à pandemia e suas disparidades*. *Carta Capital*, maio de 2020. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Pelo-Mundo/Judith-Butler-O-luto-e-um-ato-politico-em-meio-a-pandemia-e-suas-disparidades/6/47390>. Acesso em 28/07/2020.

Recebido: 5/4/2021

Aceito: 17/8/2021

Publicado: 23/11/2021