



**Dolores Carolina Menezes da Motta**

**"A maior dor do mundo": ato e luto na  
experiência de extremo**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia  
Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-  
Rio.

Orientadora: Profa. Monah Winograd  
Co-orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro,  
Março de 2025.



**Dolores Carolina Menezes da Motta**

**"A maior dor do mundo": ato e luto na  
experiência de extremo**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa  
de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia  
Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo:

**Profa. Monah Winograd**

Orientadora

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Fabrício Martins Pinto**

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

**Prof. Marcus Andre Vieira**

Consultório Particular

**Profa. Marta Rezende Cardoso**

UFRJ

Rio de Janeiro, 28 de março de 2025.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e da orientadora.

### **Dolores Carolina Menezes da Motta**

Graduou-se em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Atua na clínica institucional no ambulatório de Psicologia no Centro de Saúde (CSEGSF) na Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, no âmbito do SUS.

#### Ficha Catalográfica

Motta, Dolores Carolina Menezes da

"A maior dor do mundo" : ato e luto na experiência de extremo / Dolores Carolina Menezes da Motta ; orientadora: Monah Winograd. – 2025.

91 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Luto. 3. Perda. 4. Morte. 5. Extremo. 6. Ato. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos que vivem a maior dor do mundo,  
E se perdem de si mesmos;

Aos que dormem e acordam com um rombo no peito  
por perdas avassaladoras;

E aos que escrevem literatura,  
Porque elas também salvam da morte em vida.

## **Agradecimentos**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Também teve o apoio do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-RIO e da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ).

“Você só não pode renunciar ao que você quer dizer.” E com essa frase, dita pelo meu orientador, Marcus André Vieira, à mim, eu agradeço a escuta desses dois anos, o trabalho singular de permitir e mobilizar em mim a construção para que isso fosse possível. Pela paciência de levar adiante nossos encontros coletivos e pelo seu compromisso ético que pude presenciar. Obrigada por esse percurso marcante, pela sua grandeza na transmissão da psicanálise na simplicidade.

A esse grupo de mulheres incríveis de orientação do Marcus com as quais compartilhei ao longo desse percurso, agradeço a cada uma em nome da Priscila Lopes, que dividiu essa chegada comigo, a caminhada intensa e uma grande amizade.

Aos meus amigos da equipe de Psicologia do Centro de Saúde/ENSP/FIOCRUZ: Ludmila, Eugênio, Carlos e Ana do Nasf/E-multi. À Iris e à equipe de ensino do Centro de Saúde. O apoio de vocês foi fundamental.

À Juliana Leal, pelo trabalho que alcança até aqui.

À professora Renata Monteiro da UFF que deixou sua marca em mim e no início de todo esse processo.

Ao NUPP - Núcleo de Psicanálise e Política - da UFF, em nome da professora Renata Costa-Moura.

Ao grupo de estudos da disciplina de Luto em Instituições de Saúde, da professora Ana Carolina Lo Bianco da UFRJ, cuja troca foi marcante nesse percurso.

Aos professores Marta Rezende, da UFRJ; Fabricio Martins e Monah Winograd, da PUC-RIO, por aceitarem compartilhar o tempo de vocês com esse trabalho.

A toda minha família, meu porto seguro, em especial a:

Minhas irmãs maravilhosas Natália e Victória, que tenho o privilégio de compartilhar a vida em inúmeras parcerias, e que trouxeram para minha vida suas companhias de vida para abrilhantar esse percurso;

Minha avó Alda, Fernando e meu pai, Antônio, cuja presença constante é fonte de força diária;

Minha mãe, Mary, por me inspirar a ser quem sou todos os dias e a ocupar esse lugar na minha própria vida, a fazer com que eu soubesse que havia chão pra pousar todas as vezes em que disse “vai”;

Minha escolha diária; meu companheiro da vida e dessa jornada, Felipe, junto à nossa família multiespécie, que fez essa e tantas outras travessias comigo; pelo incentivo, escuta, troca, diálogos que se sustentam por horas e, principalmente, cumplicidade, cuidado e amor que me envolveram todos esses dias.

Chaves, minha reinvenção na vida.

Ao passarinho-sem-nome que fez seu ninho na minha varanda ao longo dos últimos 4 meses e me permitiu observar o cuidado com dois ovos, o nascimento

de duas vidas, o crescimento e o voo de despedida de quem batia as asas pela primeira vez e já sabia o que fazer. Por ver a vida acontecer dessa forma enquanto eu escrevia sobre vida, morte, perdas e luto. Pelas horas em que pude ver a vida acontecendo, criar um vínculo que sabia que seria perdido com uma espécie que não é a minha própria e, ainda assim, permanecer.

Aos meus pequenos lutos da vida cotidiana;

E aos *impossíveis* também.

Aos meus eternos *in memoriam*, Djalma.

## Resumo

Motta, Dolores Carolina Menezes; Winograd, Monah. **“A maior dor do mundo”: luto e ato na experiência de extremo**. Rio de Janeiro, 2025. 91p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Existem perdas que levam a uma queda do mundo conhecido junto a uma experiência do extremo para o sujeito, em que aquilo que o organizava na vida também se perde. Algumas perdas ocasionam a vivência de um luto impossível, uma perda irreparável junto a uma realidade que se desfaz. Assumiremos que estamos, neste caso, diante de uma perda vivida como privação, a perda real de um objeto simbólico. Entendemos que, às vezes, é necessário algo a mais, uma descontinuidade, uma ruptura para que seja possível a inauguração de novos caminhos para o que se fazer com a dor. Neste trabalho, definimos este algo a mais como ato, seguindo a teorização lacaniana. Ainda que levemos em consideração a diversidade dos trabalhos de luto, pensaremos o luto não apenas como sinônimo de trabalho, mas também como ato, apoiados nesta hipótese de Jean Allouch. Desta forma, este trabalho propõe uma articulação entre as noções de ato e luto impossível, marcados pela ruptura. Nossas hipóteses são desdobradas por meio de vinhetas clínicas e fragmentos literários, que enfatizam a relevância clínica do tema, sem desconsiderar outros caminhos. Como a teoria psicanalítica nos aponta, as soluções no campo do luto são múltiplas e singulares. Aqui, nos concentramos em uma solução que não se configura como encerramento, mas que aponta para um ato de inauguração a partir da descontinuidade, um novo dizer de uma existência.

## Palavras-chave

Luto; perda; morte; extremo; ato; ruptura; ritos; literatura.

## **Abstract**

Motta, Dolores Carolina Menezes; Winograd, Monah (Advisor). **“The greatest pain in the world”: grief and suffering in an extreme experience.** Rio de Janeiro, 2025. 91pg. Master's Dissertation - Department of Psychology, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

There are losses that lead to a fall from the known world, together with an extreme experience for the subject, in which that which organized him/her in life is also lost. Some losses cause the experience of an impossible mourning, an irreparable loss, together with a reality that is undone. We will assume that we are, in this case, faced with a loss experienced as deprivation, the real loss of a symbolic object. We understand that, sometimes, something more is necessary, a discontinuity, a rupture, so that it is possible to inaugurate new paths for what to do with the pain. In this work, we define this something more as an act, following Lacanian theorizing. Even though we take into account the diversity of mourning work, we will think of mourning not only as a synonym for work, but also as an act, supported by this hypothesis of Jean Allouch. In this way, this work proposes an articulation between the notions of act and impossible mourning, marked by rupture. Our hypotheses are developed through clinical vignettes and literary fragments, which emphasize the clinical relevance of the topic, without disregarding other paths. As psychoanalytic theory points out, solutions in the field of mourning are multiple and unique. Here, we focus on a solution that is not configured as closure, but that points to an act of inauguration from discontinuity, a new saying of an existence.

## **Keywords**

Mourning; loss; death; extreme; act; rupture; rites; literature.

# SUMÁRIO

|                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                                                                | 12 |
| <b>Capítulo 1    Extremo, sujeito e luto.</b>                                                    | 19 |
| 1.1 “Sou uma morta-viva”: a perda do lugar e o lugar da perda no que desaba diante do horror.    | 19 |
| 1.2 Extremo, vulnerabilidade e precariedade: des-encontros entre ciências sociais e psicanálise. | 26 |
| 1.3 Extremo no luto em cadeia na literatura de “O peso do pássaro morto”.                        | 32 |
| <b>Capítulo 2    Algumas considerações sobre luto impossível no tratamento clínico.</b>          | 38 |
| 2.1 Sujeitos invisibilizados, rituais suspensos: interdições do luto.                            | 38 |
| 2.1.1 Ritos como uma das dimensões coletivas do luto.                                            | 38 |
| 2.1.2 Vidas matáveis e zonas de exclusão.                                                        | 41 |
| 2.2 Lutos impossíveis: o irreparável, o insubstituível e o irrenunciável.                        | 48 |
| 2.2.1 Perdas irreparáveis e a experiência de Freud.                                              | 52 |
| 2.3 Uma leitura lacaniana de Freud sobre o luto: a experiência de privação.                      | 57 |
| <b>Capítulo 3    Ato e luto: é preciso considerar a descontinuidade.</b>                         | 63 |
| 3.1 Luto como sinônimo de trabalho: um reducionismo na psicanálise.                              | 63 |
| 3.1.1 Perda de si na perda do outro e a metáfora do ladrão.                                      | 66 |
| 3.2 Salto épico e passagem ao ato: possíveis saídas para o luto.                                 | 68 |
| 3.3 Relato de experiência: quando resta ao ato fazer falar o inenarrável e o silenciado.         | 74 |
| <b>Conclusão</b>                                                                                 | 81 |
| <b>Referências</b>                                                                               | 86 |

## **Lista de Figuras**

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| Figura 1: Alguns aspectos diferenciais de experiências de luto | 51 |
| Figura 2: Quadro da falta de objeto                            | 59 |

## Introdução

Essa escrita é envolvida por muito barulho, silêncio, dores, angústias, encontros, desencontros, desistências, insistências, mas vem principalmente de um esforço de refletir de uma forma ética e, também política, sobre o que estou escutando quando ouço, e também sobre como me escuto nesse movimento.

Quando pensei nesse trabalho, eu queria falar de luto e trauma. O título precisava conter essas duas palavras. Isso tinha a ver com uma ligeira aposta por onde a minha prática clínica apontava na atuação como psicóloga em uma instituição de Saúde Pública.

Ao longo desse percurso, no contato com diversas discussões e conteúdos, parece que me afastei do meu desejo inicial e precisei trilhar um caminho que pudesse me reconectar a isso. Por um momento, parecia tudo estar um pouco distante dessa aposta. Fiquei pensando se não eram as formalidades da academia, os métodos tão protocolares da escrita, questões mais pessoais, sociais ou o que poderia ser.

Como dizem Mendonça e Figueiredo (2023) não é a folha em branco que apavora, nem o prazo que precisa ser cumprido de acordo com as regras estabelecidas, mas a ideia de que eu não saiba escrever a partir de mim mesma em um determinado formato, restando uma reprodução que não me atravessasse de fato ou que eu dissesse algo “por dizer”. Ou seja, um desafio que pode envolver o sequestro do desejo por uma violência epistêmica feita por uma certa estrutura e por mim mesma nos atravessamentos da academia, também.

A forma como escrevo aqui é, portanto, uma tentativa de expor uma questão que me mobilizou na relação com a escuta clínica, com a literatura e nas elaborações que emergem de várias frentes. Incluir isso é uma forma de conseguir falar a partir de mim, sem excluir as regras do jogo. Quando me dei conta, literatura era método.

O que era, dentro de um planejamento, um ponto específico, passou a ser voz em todo o percurso: digressões, metáforas, documentários, livros, música, entrevistas. Peço ajuda a arte para falar do que não conseguimos na clínica.

Enfim, dá trabalho sustentar o desejo e o cansaço às vezes pode aparecer como um novo óculos que vestimos e que passamos a ver de forma embaçada. Foi preciso ao final desse percurso me distanciar do “chão”, me distanciar da clínica, me distanciar ao que me é tão caro, foi preciso perder para construir outra coisa, para poder ver com outras lentes porque as outras lentes também são uma exigência que têm o seu lugar.

O cansaço me deixa um pouco atordoada, e penso agora nessa palavra que acabei de escrever... ator/doada... que vai ao encontro da minha presença na plateia na peça de teatro "Macacos" na FLUP (Festa Literária das Periferias) em outubro de 2023. Em "Macacos", vi um ator-doador em interpretação no palco e, eu, me vi atordoada na plateia com o que estava vendo. Em algum nível, a arte de Cleyton em "Macacos" é vida própria. Qual fronteira existe em "Macacos"? Se é preciso sustentar a escuta do horror muitas vezes na clínica, por que não nessa peça de teatro? A arte tem muitas dimensões e, pensar em tudo isso me fez voltar a escrever.

Somos hoje testemunhas do horror televisionado ao vivo na Faixa de Gaza do Oriente Médio, do horror que também atravessa a cidade do Rio de Janeiro e diversas favelas que vivem o conflito armado dia e noite. Trabalho em um local considerado a Faixa de Gaza carioca. Para chegar no local em que trabalho como psicóloga, toda equipe multidisciplinar recebe mensagens de manhã com o número do nível de segurança do momento na região (Nível 1: área segura e acesso livre; Nível 2: Estado de Atenção - acesso livre e área monitorada pela segurança; Nível 3: Plano de contingência acionado - alerta imediato - não sair das dependências do prédio). Sempre que ligo o GPS, leio “Entrando em área com risco de morte”. E é nessa morte na considerada "área de risco" de onde parto para refletir.

“Agora eu sou uma morta-viva após o assassinato do meu filho”, relata em atendimento clínico uma mulher cujo filho foi assassinado, queimado e que não

pode realizar os ritos fúnebres. “Eu não consigo e nem tenho vontade de fazer mais nada, passo o dia na cama”, relata em atendimento clínico homem após ter sido alvejado por tiro de fuzil em um comércio local e ter ficado desempregado. “Não sei como recomeçar, estou perdido”, fala em entrevista homem que perdeu sua casa, seu trabalho, parentes e todos os seus pertences em um ciclone extratropical no Rio Grande do Sul. “Fiquei sem comer, o telefone eu cortei da tomada, a vitrola nunca mais deu um pio, deixei de tomar banho, a casa cheirava merda que eu não ia ao banheiro, cagava ali mesmo ao lado do sofá que virou minha casa inteira”, narra uma personagem após a morte por atropelamento de seu cão Vento em “O peso do pássaro morto”, escrito por Aline Bei, livro vencedor do prêmio São Paulo de Literatura.

A clínica, a literatura, os jornais estão permeados de narrativas de perdas de quem se viu diante de uma experiência de extremo ou diante de uma situação-limite, em que o Real - da realidade e da literatura - produziu uma marca da ordem do traumático e que necessariamente dessa perda iniciou-se um luto. No contexto da clínica, muitas vezes somos convocados a pensar nas urgências subjetivas de quem vive uma experiência de extremo por uma perda que aponta também para alguma perda de si, para o colapso da montagem de um mundo conhecido.

Uma experiência do grupo “Voz nas Comunidades” levou “o som da guerra” para as ruas da zona sul do Rio de Janeiro. Pessoas que passeavam pelas ruas foram convidadas a ouvir um som com fones de ouvido. A partir da escuta, era feita uma pergunta: “De que lugar você acha que é esse som?” As respostas foram: “Iraque”, “Algum lugar da África”, “Síria”, “Afeganistão”. Para a surpresa de todos, ouviram: “É aqui no Rio mesmo, no Complexo do Alemão”. Como não se atordoar? E como se ator-doar?

Acredito que esse trabalho aposta na insistência de que para fazer aparecer o sujeito não se pode apagar ou reduzir a cena/evento de um acontecimento experimentado de forma extrema para que as outras cenas sejam produzidas. Desconfio que só se produz outras cenas incluindo essa própria porque ela existe, mesmo que se aposte que ela exista sempre em relação e não como causa. Como

se faz um trabalho de luto que se relaciona a uma experiência de ser alvejado por tiros se todos os dias essa pessoa continua ouvindo tiros e tentando escapar deles pela existência de seu corpo nesse local? Isso significa então que não há trabalho a ser feito? Não, há muito trabalho a ser feito ainda que nesse contexto, e a nossa prática mostra isso, mas chamo atenção para aquilo que tenho dúvidas quanto à redução, e que me parece que reduzo ou simplifico quando tiro a carga dessa cena para apostar no trabalho das outras cenas, ainda que elas sejam peças fundamentais nessa engrenagem.

Recorro à literatura por uma escolha pessoal para dar conta de alguma outra coisa que não só a coisa em si, a realidade. A literatura, embora possa ser tão violenta quanto à realidade, ainda assim é outra coisa, é outra cena, é outra construção. Embora partindo da concepção lacaniana de que tanto a literatura quando a realidade possuem estruturas de ficção, a escolha por inserir a literatura neste trabalho carrega uma aposta de uma narrativa que falta à clínica. Na pesquisa de Leader (2011) sobre depressão e luto, ele conta que foi a uma livraria para buscar bibliografia científica sobre luto e não encontrou muitas coisas. Foi então para a prateleira de ficção e ficou deslumbrado com a quantidade de trabalho que atravessavam essa temática. Concluiu então que a literatura científica sobre a qual procurava era simplesmente literatura, o que o fazia refletir sobre a relação entre luto, perda, criatividade e o lugar das artes no processo de luto. Não pretendo responder a isso, mas uso da literatura também como método diante dessa temática.

Este trabalho surge da angústia de ver o apagamento do reconhecimento de certas experiências de sofrimento. Sempre me perguntei nos atendimentos psicológicos sobre certo aprisionamento ou congelamento diante de uma experiência de extremo sobre a repetição de certos “eventos”, significante que me mobiliza e que é trabalhado ao longo do texto. Andrea Guerra (2023, p. 44) nos ajuda na construção da pergunta: “Qual estatuto da pulsão de morte quando vem do Outro a insistência da repetição?”

Ao longo dos dois anos envolvida neste trabalho, perdi a conta de quantas cenas de violência ouvi e, por vezes, também vivi. Em cada uma, desfechos

diversos; se o desfecho fosse o mesmo estaríamos diante do determinismo de um evento. Se não é assim que ocorre, entra em cena o sujeito.

Correr em meio a conflito armado, passar por barricadas em vias expressas da cidade no caminho para a universidade de quem cruza a zona norte à zona sul, o “correr” já tão comum na escuta de quem precisa viver diariamente se escondendo de tiros e que chega também de forma diversa e desigual a todos nós, moradores do Rio de Janeiro. E eu me incluo nisso.

Mas, como psicóloga que atua em diversos *settings*, na clínica individual, nos trabalhos em grupos, no atendimento domiciliar e na praça pública em favela, a riqueza da diversidade, bem como a angústia da desigualdade social atravessam diretamente as questões que me mobilizaram neste trabalho. Ele se inicia com questões que foram problematizadas diante de um atendimento a partir de uma perda familiar pela violência armada, pelo horror de perder um ente amado com a suspensão dos rituais de despedida porque o corpo desapareceu, pela impossibilidade da denúncia e pelos caminhos do luto diante desse cenário.

A dor dilacerante atemporal parece não encontrar saída. E isso me despertou interesse. Diante do que parece não haver saída, perguntar: “o que chamamos de saída em um luto que é impossível?” Minha escolha aqui é muito específica. Falo da pluralidade desse cenário, mas não me debruço sobre ela. Escolho uma dessas saídas como reflexão principal, uma saída que produz uma descontinuidade ao congelamento, mas que não necessariamente encerra o luto: o ato. O ato produz uma ruptura em diversos níveis, na relação que se estabelece com a perda, na estrutura simbólica e no laço com o objeto perdido. Não se trata apenas de uma ação, mas de uma ação que abre novos caminhos, rompendo com a estagnação, como diante de uma falta que não pode ser nomeada ou ritualizada. O ato então é uma resposta diante do impossível, diante do real. A privação surge nesse deserto inicial de possibilidades diante do que não se recupera jamais. O ato, portanto, cria uma nova organização, inaugura uma nova forma de lidar com a dor, com o amor e com a perda. Não se trata aqui de elaborar, de resolver ou de concluir um luto, mas de uma resposta que suspende um sentido que não chega,

um tempo que parece não passar e um rombo aberto no peito que parece não estancar.

Este trabalho se debruça sobre a investigação de proposições que abordam o luto para além de um trabalho, incluindo este, mas não se resumindo a este. Para isso, Jean Allouch nos ajuda a pensar na categoria de luto enquanto ato. Não se trata de qualquer luto, mas de uma especificidade dele a partir de uma experiência de extremo para o sujeito.

Ainda assim, há uma pergunta que me ronda: há eventos que poderiam ser chamados de extremos por si só? Nesse momento histórico, encontro escrevo este trabalho, uma bomba explodiu um hospital na Faixa de Gaza no Oriente Médio, deixando centenas de mortos e uma comunidade internacional consternada. Apostaríamos que isso seria um evento extremo? Acredito que sim, mas é preciso fazer uma escolha para a montagem teórica que aqui é necessária e, para isso, trabalharemos com o extremo do lado do sujeito em articulação ao evento experimentado como uma marca traumática - e não do lado do evento em si -. Afinal, pessoas que vivem situações semelhantes respondem de forma diferente.

Há uma aposta teórico-clínica que, em geral, é possível esvaziar a carga da cena que divide o sujeito entre antes e depois por entendermos que ela sempre se encontra em relação a uma outra cena e entendo que as implicações subjetivas são fundamentais para pensarmos o sujeito distante da ideia de marionete do que lhe acontece. Mas, gostaria aqui de lançar luz à cena em conjunto a essa articulação, restaurando a dialética entre as duas cenas para poder falar do luto na experiência de extremo e ato.

A luz de uma interpretação da leitura lacaniana de Freud, tendo Jean Allouch como um autor-base para pensar a ideia de ato e luto, tem-se aqui uma pesquisa conceitual em que serão utilizadas também vinhetas clínicas e recortes de passagens da literatura, por entender a arte aqui como aposta para produzir uma outra cena na narrativa atravessada pela cultura.

No capítulo 1, apresenta-se algumas vinhetas clínicas para a construção teórica do que chamo de experiência de extremo na relação com o luto, mostrando o que seria um “mundo conhecido que desaba”, que marca um antes e um depois.

Inclui-se aqui os conceitos de vulnerabilidade, precariedade e desterritorialização. Entende-se que, ao utilizar o conceito de extremo, é preciso explicitar a diferença que marca a noção de eventos extremos e de figuras do extremo, e a diferença de leitura quanto a esses conceitos no que diz respeito às ciências sociais, à saúde e à psicanálise. Além das vinhetas clínicas, busco trazer também elementos da literatura, marcando como reflexão principal das perdas de uma mulher na literatura de “O peso do pássaro morto.”

No capítulo 2, busca-se destacar alguns pontos conceituais importantes sobre luto em Freud. Destaca-se a importância de abordar as interdições de certos lutos pela invisibilização e não reconhecimento. A partir disso, o trabalho aborda a ideia de privação em Lacan e a ideia de “lutos impossíveis”.

No capítulo 3, destaco a partir de Jean Allouch, sua crítica ao reducionismo do luto enquanto apenas trabalho de luto pela Psicanálise. Desenvolve-se a ideia de perda de si na perda do outro e luto enquanto ato tendo Jean Allouch como autor principal nessa travessia.

Com isso, o trabalho articula alguns pontos de convergência e divergência entre essas compreensões no que diz respeito às ideias de conclusão do luto, superação do luto e saídas em luto, sendo o ato uma dessas saídas que não necessariamente encerra o luto, mas que produz descontinuidade e novos caminhos. Inclui-se aqui um relato de experiência que dialoga com toda a proposta do trabalho.

## Capítulo 1

### Extremo, Sujeito e Luto

A ninguém é facultado fazer desaparecer pessoas, mudar suas identidades, deixar cadáveres insepultos. Praticou-se o desaparecimento e o desaparecimento do desaparecimento, o que colocou as vítimas em um cativeiro sem fim. Eduardo Reina.

#### 1.1.

#### **“Sou uma morta-viva”: a perda do lugar e o lugar da perda no que desaba diante do horror.**

“Sou uma morta-viva após o assassinato do meu filho, a vida que eu tinha acabou”, relata Marta\* (nome fictício). Ela vive o luto pela morte violenta do filho que fora assassinado. Por relatos de testemunhas, soube que o corpo do filho fora jogado no rio e desapareceu. Estou diante de uma mulher que não se reconhece mais no mundo, pois não pode voltar a ser quem era diante do insuportável da perda. A busca de alguma parte do corpo do filho para que fosse possível fazer algum rito de despedida foi em vão. O desaparecimento-morte abre um abismo para o qual não há endereçamento: ritos suspensos, certidão de óbito inexistente, impossibilidade de denúncia devido a um território conflagrado pelo conflito e pelas ameaças: “Eu não aceito isso, o que eu sinto é a maior dor do mundo”, ela me diz. O que fazer diante do inaceitável do horror?

A ideia de extremo é utilizada em diversos contextos e concepções. Aqui, precisamos marcar a diferença entre eventos extremos e figuras do extremo, apostando que trabalhamos com aquilo que o sujeito experimenta no campo do psiquismo: “não é o evento em si que dá o caráter extremo à situação, mas as reverberações no psiquismo que colocam o ego do sujeito diante do terror e da possibilidade de colapso” (Adesse & Cardoso, 2022, p. 134).

Ana Gebrim (2018), em “Psicanálise no Front”, ao falar sobre as possibilidades de escuta e intervenção no front de sujeitos que vivenciam diariamente violências coloniais atualizadas, fome, frio ou flash-backs de acontecimentos que estilhaçam o sujeito, traz duas dimensões para pensarmos o

conceito de extremo. Ao incluir a realidade social de violência como uma dimensão da categoria de extremo, ela faz uma articulação com a gravidade de algo que acontece.

Como extremo, compreendemos duas dimensões: a de uma realidade social de violência, precariedade e, portanto, grave violação de direitos humanos e, concomitantemente, a de um contexto de profundo sofrimento psíquico dos sujeitos (Gebrim, 2018, p. 21).

A vinheta trazida dialoga com uma realidade social violenta inserida em contextos de conflito armado e de leis próprias ligadas ao movimento de tráfico de drogas no Rio de Janeiro, mas não se trata neste trabalho de estabelecer as condições para que a experiência de extremo aconteça. Ela também é possível sem essa condição; afinal, se assim o fosse, toda experiência violenta causaria rupturas, e a ausência da dimensão da violência não poderia se relacionar a rupturas de realidade. Dessa forma, assim como entende Gebrim (2018, p. 128), o extremo está relacionado ao que faz rombo no sujeito e estilhaça as bordas do que faz unidade no eu.

O sujeito é uma categoria trabalhada por Lacan e que se impõe à experiência sob um contexto de operação no inconsciente. Sendo assim, a ideia de emergência do sujeito cria as condições de produção das chamadas formações do inconsciente, conforme aponta Ellia (2010, p. 12). E é com ela que operamos na clínica, no divórcio entre significante e significado, a partir de uma estruturação como uma linguagem, ou seja, por elementos materiais simbólicos.

Dessa forma, trabalhar a noção de extremo, nesse contexto, implica em um debate acerca de uma articulação com a concepção de limites psíquicos:

O extremo produz esgarçamento radical nos limites: limites entre o eu e o outro, limites entre as instâncias psíquicas, limites entre a sobrevivência e a morte, desvelando configurações diversas do entrecruzamento de trauma e excesso (Cardoso, Macedo & Zornig, 2022, p. 10).

O discurso contemporâneo aponta para uma lógica diferente ao trauma como “na origem” e que é genérico a todos; trata-se do uso do termo “traumatismo” como “um dos nomes que damos hoje às marcas subjetivas ou rupturas produzidas pelo infortúnio ou de um excesso vindos de fora, que

assaltam o sujeito ou o seu corpo repetidamente, sem que possamos atribuir isso àquele que sofre as consequências com o terror” (Soler, 2021, p. 22). Essa visão, no entanto, é desafiada por uma questão fundamental em que pessoas que vivem as mesmas situações encontram caminhos e saídas diversas, assim como nem todas desenvolvem o que chamamos de trauma: “É preciso contar que, independentemente do que terá ocorrido, algo singular precisará entrar sempre em ação para que se possa definir um trauma, já que nem todos os expostos à mesma situação serão traumatizados” (Vieira, 2008).

Essa singularidade é um ponto fundamental, pois vai além de uma causalidade simples, abordando o trauma não apenas como algo que vem de fora, mas como algo que depende do modo único que cada um se posiciona diante do excesso. Ou seja, de algo que ocorre nessa relação contingência-singularidade. Dessa forma, tanto o evento (acontecimento em si) quanto a singularidade do sujeito são cruciais para a experiência que estamos falando.

Ao questionar em como fazer psicanálise no *front*, o *front* aqui é trazido como o tempo que se instala diante do tempo do traumático, reatualizado no vínculo com o analista e literalizado em uma memória que não se esquece; bem como um lugar fronteiro de “conflito e confluência, permeabilidade e barreira, atravessamentos e impedimentos” (Gebrim, 2018, p. 22) ao pensar a clínica com migrantes, objeto do trabalho com novas migrações e deslocamentos forçados de Gebrim.

Gostaria aqui de pensar na ideia de “deslocamento”, muito presente na clínica com migrantes vindos de outros países, para pensar em uma migração não territorial, mas que desloca o sujeito em um mundo que conhecia tal como era, ainda que se permaneça no mesmo local, ainda que se permaneça na mesma cidade, ainda que permaneça no mesmo país.

Pensar sobre o conceito de deslocamento psíquico aqui é fundamental. Deslocamento é um conceito presente na psicanálise quando Freud (2010/1915, p. 88) desenvolve a ideia de cadeias associativas e representação. Presente em todas as formações do inconsciente - chistes, sonhos, atos falhos, sintomas -, o deslocamento ocorre quando o conteúdo recai é barrado pela censura, mas

rompe esta barreira por substituição ou deformação, emergindo um conteúdo mais aceitável ou menos resistente.

“Quero voltar a vida como ela era antes”, são frases comuns na clínica com aqueles que experimentam uma ruptura, um extremo, que parece terem sido transportados ou deslocados para um tempo em que não houve a possibilidade de estabelecer qualquer tipo de relação ou encadeamento entre o que se apresenta no presente após o “acontecimento”; em que houve uma espécie de arrombamento.

Nesse mesmo contexto, cabe pensar aqui também no conceito de desterritorialização como um conceito da geografia para refletir no ato de deixar o próprio lugar primeiro; diferente da ideia de deslocamento (deslizamento entre dois pontos). A ideia de desterritorialização vale tanto para o fenômeno físico, quanto para “processos ou posições alheios ou fora de algum lugar primeiro” (Gebrim, 2018, p. 27).

Assim, embora o conceito de desterritorialização não seja utilizado de forma habitual no campo da psicanálise, podemos incluir aqui esse conceito para pensar na ideia de perda de ancoragem no campo simbólico, bem como podemos pensar a partir da metáfora das coordenadas geográficas como perda das coordenadas que organizavam a existência. Assim, produz-se uma experiência de sem-sentido diante da ausência de um lugar possível de reorganização. Dessa forma, a perda do lugar e o lugar da perda entram em jogo.

No estudo de caso realizado por ela na clínica com migrantes, relata ver uma mulher em desespero frente à uma suspensão produzida pelo acontecimento - a saída de seu país após um massacre que deixou centenas de mortos, em que estavam seu marido e três filhos, do qual não teve mais notícias - refugiando-se em vizinhos e chegando ao Brasil com seu filho mais novo. Após três meses, vivia uma reatualização da cena no presente. Relatava parecer estar enlouquecendo.

Loucura é a designação proposta por Davoine e Gaudillière (2003) para se referir aos sujeitos que se confrontaram com o extremo de si mesmos. Experiência de perda de si pelo colapso do laço, trata-se de sujeitos que enlouqueceram diante de situações de destruição. Mais além das estruturas psíquicas da psicanálise ou da gramática diagnóstica psiquiátrica, pensamos aqui nas vicissitudes da experiência de sofrimento de sujeitos que bordaram os limites do humano (Gebrim, 2018, p. 110).

Dessa forma, poderíamos pensar na imediatez do terror, que ao entrar em relação com o sujeito, produz uma ruptura diante do acontecimento. No caso trabalhado por Gebrim (2018), a escolha da mulher de refugiar-se no Brasil salva sua vida e de seu filho mais novo, mas a dúvida diante das várias possibilidades de destinos do marido e filhos, incluindo a possibilidade da morte, faziam eclodir crises de angústia que beiravam a dissociação. Vale destacar aqui que “O trauma não produz seus efeitos imediatamente, mas pela sua ressignificação posterior, no quadro da fantasia” (Dunker, 2006).

Nessa mesma direção, Cardoso, Macedo & Zornig (2022, p. 10) afirmam que aniquilamento, desmaterialização e traumatismo são formas diferentes de nomear o imperativo do extremo que se referem ao que não pode ser representado pelo aparelho psíquico, em que o vivido se aproxima do impensável e do indizível. Para Birman (2021), o trauma exige uma leitura interdisciplinar para evitar um reducionismo teórico, seja por um lado, pelo sociologismo, seja por outro lado, pelo psicologismo. Por isso, o luto vivenciado junto a uma experiência de extremo ao sujeito nos traz reflexões nas relações desses campos.

Diante disso, como podemos articular o processo de ruptura experimentado na reação à perda? Sem o reconhecimento de certos lutos, que lugar teria o trabalho do luto?

Se o luto está condicionado à sua constituição como ausência e ao seu reconhecimento como falta, vidas que não são reconhecidas como perdas no espaço público - vidas de “bandidos” - não são testemunhadas nos laços sociais, obturando o saber de quem sofreu as perdas, e perturbando o trabalho de luto (Ribeiro; Greco, 2018, p. 63).

A perturbação do trabalho de luto é importante de ser refletida aqui, mas é possível pensar no luto para além de um trabalho? Ribeiro & Greco (2018) pontuam que Lacan em *O desejo e sua interpretação* (1958-59) circunscreve o luto como a abertura de um furo no Real, da ordem da privação, que apela ao Simbólico e ao Imaginário “na busca de significantes na tentativa de elaborar-se.” Veremos mais adiante como se dá essa operação. Cabe ressaltar aqui também que

Quando alguém é reduzido a um traço, nada mais pode absolvê-lo. O traço pode ser judeu, petralha, coxinha, bolsominion, negro, viado e muitos outros que enxergamos diariamente na violência que busca a eliminação do outro. O traço, a

redução de alguém a um traço, é um dos modos de fazer um uso cínico do simbólico, reduzindo o outro a um simples objeto passível de ser descartado (Veras, 2023, p. 37).

Esse traço-marca que reduz o outro a um objeto avança sobre o debate acerca do reconhecimento de certos lutos. O não reconhecimento do luto de familiares mortos pela violência de Estado e/ou pela violência do movimento do tráfico de drogas são alguns desses exemplos. A suspensão de ritos devido ao desaparecimento do corpo, a violação de certos ritos, a justificativa de certas mortes como matáveis que a colocam em uma espécie de escala social de desimportância e não-reconhecimento contribuem com frequência - embora não determinem - para como esse luto será vivido, que caminhos esse luto poderá tomar.

O evento em si não é suficiente para nos dizer sobre as possibilidades de se viver um luto, afinal, nem toda perda irá gerar o luto, assim como não é suficiente para nos falar sobre trauma e extremo. Apagaríamos o sujeito se excluíssemos sua singularidade. Entra em jogo aqui uma relação de como cada um vive um luto em relação à sua história, marcas e, também, ao evento-perda. Da mesma forma que apagar a singularidade, colocando toda força no evento não nos diz sobre o trauma; apagar o evento invisibiliza a experiência, invisibiliza as relações que entram em jogo e podem, inclusive, reforçar uma dinâmica de violência pelo apagamento. Sendo assim, sobre a singularidade, pode-se dizer que:

A singularidade está no roteiro. O que faz de um sujeito um indivíduo singular é a trama de suas histórias. Cada unidade básica de suas histórias já está dada, cada elemento de uma cena já existe no estoque de sentidos da cultura, mas a composição da cena é singular. O lugar do sujeito é vinculado à construção de uma gramática de experiências, de histórias e de fantasias. Certamente nenhuma delas é original, todas já estão disponíveis na cultura, mas encontram-se amarradas de forma singular (Vieira, 2003).

No entanto, é preciso mais, ainda segundo Vieira (2003), pois há uma amarração nessa trama que não está no roteiro, que é a pulsão. Ela que monta seu traçado a partir da rede de fantasias ao amarrar-se a histórias já disponíveis na cultura.

Como pensar essa singularidade diante de um luto nesse contexto? Poderíamos em certas situações, considerar a percepção do tempo: “um ano se passou, mas parece que tudo foi ontem.” Para Cardoso (2022) o sujeito fica congelado no tempo do traumático, do real e, nessa impossibilidade, o tempo não resolve. Com isso, o luto abre por inteiro a porta a uma questão que, de imediato, não é de realidade, mas de verdade, afirma Allouch (2004, p. 74). Pelo “não é verdade que isso aconteceu”, a realidade cessa de poder ser acolhida como dada, e surge a inauguração do estatuto de enlutado. A realidade, portanto, não pode mais fazer prova, mas questão: “o luto deixa-se alinhar como sendo uma das experiências possíveis da perda da realidade (...) a realidade não serve mais de biombo para um real.”

Levar em conta a experiência do luto como colocação em causa da realidade poderia permitir aos clínicos se desprenderem um pouco dessa incongruidade que consiste em ignorar a diferença entre suas ideias e as questões que habitam seus doentes. A noção de realidade é propícia a tal derrapagem (Allouch, 2004, p. 75).

Podemos pensar então em uma crise em que o enlutado não se vale da realidade como referência, pois essa realidade foi despedaçada pelo impacto da perda e o luto como sendo uma experiência possível da perda da realidade. Digo possível, pois trata-se da especificidade de luto ao qual nos debruçamos. A realidade então perde espaço e entra aqui o Real, diante do encontro com o impossível de ser simbolizado de forma plena. O Real apresenta-se como irrepresentável, e a vida sem representação costuma ser angustiante. Esse não-dito, o que fica fora de sentido, é o que torna o luto impossível de ser totalmente resolvido. É um processo marcado por aquilo que escapa, por esse resto que o Real deixa e impede o fechamento. Veremos essa operação com mais detalhes no próximo capítulo.

Podemos apontar saídas pela construção do simbólico de um corpo ausente? Pelo reconhecimento institucional de uma possível certidão de óbito aos desaparecidos? Pela coletivização de uma dor em ato político? A perda da estabilidade de uma estrutura faz com que, em certas experiências de extremo, não haja reconhecimento de si mesmo, na vida como agora se apresenta.

A relação de uma sociedade com seus mortos passa, portanto, por uma relação de elaboração a posteriori ao se relacionar com os símbolos dessa perda, segundo Baldini et al., (2022). Para eles, "simbolizar o inominável é a única possibilidade de dar um tratamento ao horror." (p. 37).

Por outro lado, Despret (2023) nos aponta sobre a construção de novos espaços de integração e relação com a ausência do morto, sem que isso implique um desligamento libidinal ou encontro de substitutos.

A teoria do luto pode constituir um meio mortífero, na medida em que se fundamenta numa exigência de desfazer ligações, e na qual ela apenas oferece às relações o espaço confinado dos psiquismos. A questão do meio, porém, é igualmente uma questão prática que sempre se coloca, de uma forma ou de outra, para aqueles que ficam. Geralmente começa com um problema ao qual uma grande parte daqueles que o morto deixa vai se esforçar para responder: onde está ele? É preciso situar o morto, isto é, lhe 'dar' um lugar. O 'aqui' ficou vazio, é preciso construir o 'ali'. Aqueles que aprendem a manter relações com seus mortos assumem, portanto, um trabalho que nada tem a ver com o trabalho do luto (Despret, 2023, p. 20).

Dessa forma, para além do trabalho de luto, o que vemos e apostamos aqui é que o *ato* pode ser lido, nisso que resiste à simbolização, como aquilo que permite o encontro com um novo modo de existir, mesmo que não haja renúncia a certas fantasias, mesmo vivendo a intensidade do acontecimento. Algo se inaugura a partir do ato que não necessariamente encerra um trabalho ou que precisa fazer disso um trabalho, mas que produz uma descontinuidade, uma certa destruição e também, criação, como veremos ao longo deste trabalho.

## 1.2.

### **Extremo, vulnerabilidade e precariedade: des-encontros entre ciências sociais e psicanálise.**

Eventos extremos são constantemente mencionados nos tempos atuais, principalmente no que se refere a fatores climáticos, tais como apontam Di Giulio et al., (2019) ao citar chuvas intensas, deslizamentos, enchentes, desmoronamentos, secas. Incluímos aqui eventos atuais, tais como as queimadas no Pantanal e as ondas de calor no Rio de Janeiro em 2024 com as consequentes mortes advindas desse fenômeno. Somado a isso, essa mesma nomenclatura é

muito utilizada em referência a violências, assassinatos, confrontos armados e acidentes. Quando abordamos eventos extremos relacionados a esses eventos, a uma certa contingência - tendo sido o evento nomeado como extremo - estamos próximos do campo das ciências sociais.

No campo da linguagem, estamos diante de uma série de tensões e desencontros teóricos, os quais se fazem necessárias reflexões e demarcações para compreensão de certos termos. Enquanto nas ciências sociais, o foco está nas condições de vida, nas desigualdades e instabilidades que fariam com que um determinado grupo se apresente como vulnerável, a psicanálise estaria interessada na perspectiva subjetiva sobre como se posicionar diante de certas impossibilidades.

Nesse sentido, aposto no conceito de extremo como aquilo que se relaciona com o que acontece, mas não se resume a isso, em que estamos diante de uma experiência de ruptura e confronto com o real. E isso pode acontecer independente de termos “eventos extremos” tais como as ciências sociais nomeiam. A experiência de extremo para o sujeito seria o que o leva a um colapso subjetivo.

Não se trata de intensidade ou de uma espécie de agudização diante de um excesso, mas de um ponto-limite que coloca o sujeito diante da impossibilidade. Ou seja, há uma radicalização sobre como o real se impõe. É comum que haja um encontro dessas experiências - o extremo do evento e a experiência de extremo ao sujeito -, mas não é incomum que elas não coexistam. Logo, uma experiência de ruptura do sujeito não pode ser definida tão somente pelo evento ocorrido, nem por uma espécie de precarização do simbólico, como se a pessoa não detivesse as “ferramentas” necessárias para fazer frente a uma experiência.

Butler (2004, p. 159) nos aponta que há uma estrutura de endereçamento que fazemos ao outro e que os outros nos fazem e que aqui chegamos a existir, quando estamos sendo endereçados. Para ela, “algo de nossa existência se mostra precário quando esse endereçamento falha.”

Dessa forma, poderíamos pensar a precariedade como condição da vida. Um corpo é exposto a certas forças sociais e políticas, bem como a “exigências de

sociabilidade - incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo - (Butler, 2009, p. 16). Assim, há operações de poder que fazem com que se apareça ou desapareça, conforme ela aponta. No entanto, isso não define o reconhecimento, pois podemos reconhecer, inclusive, quando ele não há, reconhecer que há o reconhecimento no lugar de invisibilidade. Para ela, há condições desiguais que acentuam a precariedade para certos grupos sociais, o que conecta a ideia de precariedade a certa desvalorização de alguns grupos.

No campo da saúde, no Brasil da década de 80, o conceito de vulnerabilidade cresce diante da epidemia de HIV/Aids, o que faz emergir um ativismo diante da epidemia junto ao movimento de Direitos Humanos. Originalmente oriundo da área jurídica, o conceito de vulnerabilidade “designa em sua origem, grupos ou indivíduos fragilizados, jurídica ou politicamente, na promoção, proteção ou garantia de seus direitos de cidadania.”(Alves, 1994 citado por Ayres et al., 2009, p. 122) Dessa forma, no campo da saúde pública, a contradição pontuada na noção de “grupos de risco” e “população geral” trouxe uma nova noção de vulnerabilidade social para se pensar, inclusive, em estratégias de políticas públicas. Assim, o conceito de vulnerabilidade poderia ser resumido como

esse movimento de considerar a chance de exposição das pessoas ao adoecimento como a resultante de um conjunto de aspectos não apenas individuais, mas também coletivos, contextuais, que acarretam maior suscetibilidade à infecção e ao adoecimento e, de modo inseparável, maior ou menor disponibilidade de recursos de todas as ordens para se proteger de ambos (Ayres et al., 2009, p. 127).

Para isso, Ayres (op. cit) afirma que haveria três componentes fundamentais para a caracterização da vulnerabilidade: o componente individual (acesso a grau e qualidade de informações de uma pessoa sobre um problema e sua capacidade de elaboração), o componente social (acesso a meios de comunicação, escolarização, recursos materiais disponíveis, estar livre de coerções de violência, influencia na política, etc) e o componente pragmático (a disposição de recursos de não exposição e proteção aos danos. No campo da saúde, portanto, o conceito de vulnerabilidade se consolida ao observar os "limites individuais na construção

de respostas efetivas e na denúncia a falácia da universalização extremada e crítica” (Ayres et al., 2009).

Citando Gorovitz (1994), Ayres (2009) aponta que:

a vulnerabilidade não é binária, é multidimensional, ou seja, em uma mesma situação estamos vulneráveis a alguns agravos e não a outros; o que pode nos deixar vulneráveis sob um aspecto podemos proteger sob outro; a vulnerabilidade não é unitária - ela não responde ao modelo sim ou não, há sempre gradações, estamos sempre vulneráveis em diferentes graus; a vulnerabilidade não é estável - as dimensões e os graus de nossas vulnerabilidades mudam constantemente ao longo do tempo (Gorovitz, 1994 citado por Ayres, 2009, p. 138).

Ayres (2009) acrescenta a essas três qualidades de Gorovitz (1994) uma quarta, o caráter relacional de qualquer situação de vulnerabilidade, sendo assim, uma responsabilidade bilateral na qual vitimar ou tutelar alguém na categoria de “vulnerável” conservaria no polo menos prejudicado alguma participação. Assim, devido ao caráter relacional, a comparação sempre deixaria um polo na condição de algoz e outro na condição de vítima. Trata-se de um desafio no que tange a proposição de políticas públicas que exigem diálogos interdisciplinares.

Tem-se, por outro lado, essa discussão sendo feita por diversos psicanalistas no contemporâneo pelo viés da ideia de precariedade/miséria simbólica. A miséria simbólica ocorreria quando se está diante de experiências que excedem a capacidade de elaboração. Minerbo (2013) utiliza esse termo para falar sobre a fragilidade do símbolo nos tempos atuais que aponta para a subjetividade de uma época sobre a forma de ser e a forma de sofrer hoje. A autora utiliza o termo “depleção”, emprestado da medicina, como metáfora à ideia de prejuízo ou insuficiência de um funcionamento. Essa miséria simbólica, ela afirma, independeria de classe social, não se relacionando a condições de vida.

No entanto, convém destacar, que embora toda cultura e toda época possuam, até certo ponto, um compartilhamento de formas de sofrer e de como elas se apresentam, elas são diversas no tempo. E é essa diversidade que nos interessa porque aponta para os caminhos possíveis sem uma hierarquização ou comparação que pudesse nos levar a um ponto no qual “poderíamos chegar”.

Por tudo isso, esses conceitos, utilizados de diversas formas, dialogam apenas em partes. Em geral, como se observa, a ideia de precariedade, muito

presente no contexto das ciências sociais e da saúde e até na psicanálise possui forte associação a uma ideia de restrição de acesso a condições mínimas de sobrevivência ou de certas condições psíquicas mais robustas. No entanto, aqui nos interessa esse debate à luz da perspectiva lacaniana.

Para isso, é fundamental refletir sobre a ideia de precariedade subjetiva: "Precariedade lacaniana se dá, quando para um determinado sujeito, o mundo se desestrutura" (Vieira, 2008, p. 42.) E é esse mundo que se desestrutura que nos interessa. O que causa essa desestrutura não é o ponto principal deste trabalho. Estabelecemos algumas relações importantes, pois partimos de certas categorias, como a de extremo e precariedade lacaniana. Ela nos interessa para pensar o luto dentro desse contexto, o luto impossível diante da desestruturação do mundo do sujeito, quando este mundo desaba e o real se apresenta como irrepresentável, impossível de se conceber. Há algo de uma impossibilidade que está em jogo e que não passa pela busca de recursos que possam fazer frente a uma falta pela via de um suposto "enriquecimento simbólico" frente à uma suposta "precariedade simbólica".

A precariedade lacaniana aponta para uma questão estrutural que afeta qualquer um frente ao Real. A pessoa, independentemente de sua condição socioeconômica, está imersa em uma estrutura simbólica que a sustenta. O que Lacan nos mostra é que, em certas situações, o sujeito pode ficar diante de uma experiência de vida que se apresenta desmontada porque se desfez.

Dessa forma, na direção do que nos aponta Bleichmar (2014 citado por Macedo et al., 2023) diante dos excessos do real, há um risco de desmantelamento em relação aos enunciados identificatórios constitutivos da dimensão subjetiva e há certas situações que podem romper com a aliança autopreservação e autoconservação. Esse rompimento é ilustrado por situações vividas em campos de concentração, por exemplo, em que era necessário deixar de ser quem se era para seguir vivo, diferentemente de "tempos de paz" em que poderia manter sua identidade ao mesmo tempo em que conserva sua vida. No entanto, esse rompimento com uma espécie de homeostase narcísica em que a perda do objeto

amado enseja em uma perda de si e a sobrevivência psíquica diante de um tempo congelado mostra-se como um grande desafio.

Ao abordar a experiência de extremo que algumas mulheres experimentam ao se tornarem mães, Adesse & Cardoso (2022) falam de uma grande crise que pode gerar uma “suspensão provisória do tempo”, que é considerada passagem obrigatória para a sobrevivência psíquica. Essa suspensão do tempo estaria a serviço de uma homeostase narcísica ao manter o sentimento de continuidade de si nesse outro ser que nasceu.

E na perda? Quando esse ser amado morre? Se no nascimento, estamos diante de uma suspensão do tempo como condição de sobrevivência psíquica; no luto experimentado como extremo, há diversos relatos de tempo congelado que se apresentam como uma espécie de mortificação, sem possibilidade de abertura.

A tentativa de encontrar uma forma de sobrevivência diante daquilo que morre em si na morte do outro, na sobrevivência diante da angústia do que é aniquilado e no encontro com o desamparo é diversa. Para sobreviver, o sujeito pode se clivar ao se refugiar em uma parte de si que está enterrada, conforme nos aponta Estellon (2023). Ele compara esse refúgio em uma parte de si com um soldado que encontra refúgio em um *bunker* ao ser exposto. Dessa forma, essa retirada de si como forma de sobrevivência poderia ser considerada uma forma de defesa encontrada em situações-limite e extremas.

Dessa maneira, é melhor desinvestir no outro do que correr o risco de se fazer abandonar; melhor organizar as condições de sobrevivência de um vazio psíquico do que ser exposto passivamente às angústias do vazio. Antecipando-se à sua ameaça de destruição, o sujeito se protege. Não é difícil de compreender de que maneira esse tipo de lógica se articula a inúmeros comportamentos do tipo ordálio, em que o que está em jogo é confrontar-se com a morte para escapar do sentimento de agonia interior (Estellon, 2023, p. 178).

Assim, o enlutado não consegue se apoiar na realidade após a perda, pois ela foi desfeita. O luto, quando vivenciado de forma extrema, pode ser lido como o momento em que o Real se impõe com toda sua força, que produz marca diante daquilo que escapa diante de um resto que o encontro com o impossível deixa. A psicanálise, portanto, nos convida a refletir o sujeito em sua singularidade, entendendo que o extremo e a precariedade subjetiva são fenômenos que não

podem ser totalmente capturados pelos conceitos de vulnerabilidade, desigualdade ou precariedade no sentido de algo que falta.

### 1.3.

#### **Extremo no luto em cadeia na literatura de “O peso do pássaro morto”.**

O passar das horas se tornou insuportável. O relógio da cozinha acabou a pilha e esse foi o único pedaço de alívio que senti, a casa em silêncio profundo. Fiquei vivendo de ar, vomitando de fome. As baratas ao lado do sofá pareciam querer saber o que tinha acontecido com o amigo. Eu disse: - um carro matou o Vento que não era daqui. Um animal de idade nenhuma do tamanho de um cavalo criança, tão acostumado com o nosso sossego, o nosso amor - . Me larguei no choro, meu sofá o barco, meu tapete o rio. O Jesus eu taquei da janela, quebrou no quintal como se fosse escultura. Na verdade, era um bibelô de deus que deixa acontecer qualquer coisa no planeta terra e assiste (...) agora deus e todos os deuses assistem o Vento morrer sem corpo, não teve enterro porque não tinha corpo, - só rabo - o veterinário me disse com calma, logo o Vento daquele tamanho morrer virando adubo de asfalto. Que F rio. Ela caiu no sono. Vomitou dormindo e não acordou. (...) ela sabia que não ver alguém por questões sentimentais doía menos do que não ver alguém nunca mais porque a pessoa deixou de existir. O corpo dela foi encontrado por culpa dos vizinhos que estavam reclamando do cheiro fortíssimo da casa 462 (...) as pessoas no escritório acharam um exagero (Bei, 2017, pp. 156-159).

E o Vento levou... levou com sua perda a vida que aqui se tornara insuportável. Vento, o cachorro da personagem-mulher, esta que se perde nessa perda. A morte do cachorro, nessa passagem, marcada pela experiência de extremo mostra um destino a partir da dimensão da insuportabilidade. A morte do cachorro Vento na literatura ilustra a ideia de que não há evento extremo por si, mas aquilo que entra em relação com o sujeito. A morte do cachorro Vento não é causa para o extremo do sujeito, caso o fosse, todos que convivem com cachorros viveriam efeitos semelhantes à morte do mesmo, mas o evento “Morte do cachorro Vento” entra em relação com algo do sujeito, mostrando a força dessa relação, sem apagar o evento morte-atropelado-adubo-sem-corpo e sem apagar o sujeito.

Na literatura em questão, destaca-se que o sofrimento da personagem diante da morte do cachorro toca o Real, o impossível de ser representado, que aqui - como em algum nível na realidade - tem registro mediado pela ficção. As metáforas usadas acessam uma narrativa que a clínica muitas vezes não possui.

“Vivendo de ar”, “Vomitando de fome” nos inserem na dimensão do impossível do Real; assim como “meu sofá o barco”, “meu tapete o rio”, metáforas que dão uma dimensão de um sofrimento avassalador.

Dessa forma, entende-se que a realidade não é mais crua ou violenta do que a ficção apenas por ser realidade. O conceito de Real em Lacan não se refere à oposição entre realidade e ficção, mas sim ao que escapa à realidade e à ficção. Sendo assim, o Real é o que confronta o sujeito com uma impossibilidade, que se manifesta de maneira crua e traumática, seja na ficção da literatura e das artes, seja na realidade. A violência, quando experimentada como extremo no psiquismo, tem impacto de marca no corpo na realidade. Na literatura, a violência também pode se mostrar desestruturante, como observamos aqui, pois o texto literário pode construir uma cena que permita ao leitor ou à personagem um encontro com o impossível. O Real é abordado por meio da narrativa, mas isso não significa hierarquização de qualquer estrutura avaliativa comparativa entre realidade e literatura, que também não é objeto deste trabalho.

Na realidade, a violência extrema também pode colocar o sujeito diante do impossível de representação, e também implica em uma tentativa de articulação simbólica - criar narrativas, dar sentido, construir um luto, por exemplo. Em Lacan, não há falta de recursos simbólicos na realidade em comparação com a ficção, pois a realidade também é constituída pela linguagem.

o real é o choque, é o fato de que isso não se arranja imediatamente, como quer a mão que se estende para os objetos exteriores (...) o real se distingue por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo novo, que é justamente o impossível (Lacan, 2008/1964, p. 165).

Nessa mesma direção, nos aponta Zizek que, de uma forma geral, dizemos que não devemos tomar a ficção por realidade e, assim, evoca as chamadas doxas pós-modernas para a qual "a 'realidade' é um produto do discurso, uma ficção simbólica que erroneamente percebemos como entidade autônoma real." Zizek (2003, p. 34) No entanto, ele aponta que partimos da ideia contrária não devendo tomar a realidade por ficção e precisando discernir o núcleo duro do Real em que

suportamos se o transformamos em ficção. Ou seja, é preciso reconhecer a parte da ficção na realidade.

Sendo assim, em *O peso do pássaro morto*, a autora Aline Bei constrói uma personagem marcada por inúmeras perdas; aos 8 anos: a morte da amiga Carla pelo ataque de um cachorro; aos 17 anos, o sofrimento da personagem devido a episódios de bullying e a violência sexual que deixou como uma das consequências um filho, Lucas. Aos 28 anos, entra em cena um evento no qual o filho mata um passarinho e ela reflete:

Isso é tudo, menos coisa de criança, isso é o lugar onde nasce a dor. Isso é tudo que destrói a possibilidade de um mundo menos cruel com os mais fortes abusando dos mais fracos e o pai do Lucas dentro dele e o pai do Lucas dentro de mim (Bei, 2019).

A personagem dá um tapa na cara do filho, que passa a não olhá-la mais. Podemos acompanhar a morte do passarinho como um momento de virada tocando nas marcas da violência sexual sofrida na adolescência e suas consequências, a qual a personagem principal mantinha uma grande distância na relação mãe-filho, ainda que habitassem o mesmo local. Aos 37 anos, a chegada do cachorro Vento que tinha “nos olhos as chagas do abandono, além de rombos por todo o corpo (...) um cão calado na dor que sentia” (Bei, 2019, p. 105).

Aos 48 anos, entra em cena a possibilidade de se tornar avó. O livro é marcado pelas inúmeras perdas da personagem e nas inúmeras barreiras na relação mãe-filho:

nada justifica a minha ausência, se decidi ter filho, então devia ter vivido a decisão plenamente ao invés de ficar procurando os restos do Pedro nos olhos do Lucas, restos da noite que eu não fui comer pizza e que eu devia tanto ter ido comer a Pizza, restos do sonho de ser aeromoça, puxar mala pelos aeroportos (...) não deu pra ser nada além de uma secretária mediana, também não fui mãe. A Bete foi, por anos. Depois, a Vida. Agora acho que a Joana era mãe e acho também que o Lucas não precisa mais de mãe nenhuma, nem eu do filho que não matei. Pensei por nove meses, vou matar, mas não matei (Bei, 2019, p. 124).

Podemos imaginar que quando a personagem afirma que não foi mãe, ela revela um lugar simbólico de mãe que permaneceu inacessível para ela, vivendo um estado de dívida em relação a um desejo que nunca conseguiu alcançar, o que se espera socialmente de uma mãe e seu desejo de mundo desfeito. A morte,

trazida aqui como ato real de matar não acontecido, é evocada como figura simbólica, como morte de uma relação idealizada com seu filho.

Sentei no sofá olhando a parede, na frente sempre a TV e o Vento no meu pé ocupando tudo. Me subiu uma angústia que saltou do taco, achei que era mofo, mas era a morte, antes, da mãe que nunca fui (Bei, 2019, p. 127).

No entanto, a vida da personagem tem uma reviravolta quando o cachorro Vento entra em cena com a possibilidade da construção de um vínculo de cuidado e de amor: "Anoiteceu. Eu vi a lua no céu como nunca, gorda, baixa, líquida. Chamei o Vento: "- *vem ver, meu amor*" (Bei, 2019, p. 141) e "- Vento, vê se não corre tanto meu amor, não te faz bem" (Bei, 2019, p. 145).

Parte-se aqui da ideia de que não se trata de um substituto afetivo do filho pelo cachorro, permanecendo o buraco da mãe que não pôde ser para o filho e da vida que gostaria de ter tido e não teve, mas uma tentativa de encontrar novos espaços de amor e cuidado, de produzir aberturas. Poderíamos pensar no Real aqui como produção de alargamento.

E assim, nova reviravolta ocorre quando o cachorro Vento morre e a insuportabilidade se faz presente diante dessa perda, que apostamos, nessa licença literária, tocar em tantas outras perdas.

O que está em jogo aqui não é somente o luto por um filho que não pôde ser amado como esperado ou o luto pela perda do cachorro, mas também, a tentativa de lidar com rupturas e impossibilidades no campo do desejo. A realidade da personagem desmorona, porque encontrou o real como impossível de simbolizar. Ainda assim, entende-se que a perda do cachorro comparece como uma experiência de extremo para a personagem, diante de uma perda irreparável que encontra o impossível diante do Real.

O desfecho trágico da personagem jogada à deriva, como que sem rumo diante do que ela construiu como ponto de ancoragem, mostra o desmoronamento dessa engrenagem construída ao longo da narrativa, um colapso subjetivo profundo. O que observamos ao longo da narrativa é uma personagem que vive a frustração diante de uma vida idealizada não realizada e uma vida realizada que beira o insuportável. O Real aqui se impõe violentamente no corpo da

personagem, que “vomita dormindo e não acorda”, restando ao corpo sucumbir ao insuportável.

Em *Arrastados: os bastidores da barragem de Brumadinho, o maior desastre humanitário do Brasil*, a autora Daniela Arbex com suas entrevistas, depoimentos e acompanhamento jornalístico de diversas pessoas, traz a história de Edson. Edson perdeu a esposa no desastre:

Ali, sozinho na área arrasada, ele se deu conta de que não tinha para onde ir. Passava das 20 horas, e ele pensou que **o homem que tinha sido até aquele instante acabara de morrer [grifo nosso]**. Edson estava nu. Não sabia de onde arrancaria forças para renascer aos 65 anos (...) Tudo tinha sido transformado em escombros como se uma bomba tivesse sido lançada sobre o imóvel, arrancando suas memórias de uma só vez, e ele tivesse perdido o seu lugar no mundo (Arbex, 2022).

A ideia de perder um lugar no mundo dialoga com o que vamos desenvolver adiante a respeito da perda real de um objeto que é simbólico. Para Freud (2010/1914-1916) é inevitável que a gente procure pela literatura e pelas artes da ficção como substitutos para certas perdas porque lá tudo acontece, é possível morrer duas vezes, matar pessoas e, também, ter uma reconciliação com a morte, a nossa vida intacta como o que ainda poderia restar. Freud compara a morte ao jogo de xadrez, ao afirmar a tristeza em vida de fazer um movimento errado que pode nos levar à perder o jogo sem possibilidade de revanche, como no xadrez: “No reino da ficção encontramos a pluralidade de que temos necessidade. Morremos na identificação como um herói, mas sobrevivemos a ele e já estamos prontos a morrer uma segunda vez com outro, igualmente incólumes.” (p. 232)

Isso nos mostra a importância dos suportes simbólicos que a cultura nos oferece, especialmente em momentos em que perdas são vividas de maneira avassaladora. Lacan diria que o real é aquilo que não cessa de se inscrever, mas na ficção, poderíamos pensar que a identificação com o herói nos permite sobreviver a uma morte simbólica, sobrevivência essa que faz com o que o Eu se mantenha. Fora da ficção - e não da fantasia - essa pluralidade não está disponível.

No entanto, o desfecho aqui presente na literatura, na inversão dessa lógica, nos coloca diante da reflexão de que, por vezes, caímos em um certo

excesso de simbolização pela tentativa de dar sentido à tudo, simbolizar tudo, mas aqui estamos diante de um impossível.

Para Dunker (2006), há um espaço entre a realidade e o real e esse espaço existe porque a realidade já é subjetivamente constituída pela fantasia: “É só no quadro da fantasia específica que o real do trauma pode ser encontrado e reencontrado sem que se possa dizer, ao mesmo tempo, que o real do trauma é o mesmo que o real da fantasia.” Nesse sentido, o analista comparece como aquele que sustenta ouvir o indizível sem ceder diante do horror, de modo que possa borderar o acontecimento ao dar um corpo em vias de se endereçar, conforme aponta Gebrim (op. cit). Dar um pouco de chão onde o arrombamento se faz presente. Testemunhar.

Nem toda perda enseja um luto, mas há perdas experimentadas como extremo ao sujeito em que o luto comparece em trabalho e em ato:

Poderíamos pensar o luto como um acontecimento, um acontecimento que convoca o sujeito para um ato, um ato que proporciona uma abertura para que algo se encerre, pois o luto, como uma psicanálise, por essência, tem um fim. Em uma versão freudiana do luto, o objeto perdido é perfeitamente substituível, pois ao final de um longo trabalho de desinvestimento e reinvestimento libidinal, um objeto substituto apresentará a mesma carga pulsional que aquele anteriormente perdido. Em contrapartida, na versão lacaniana (segundo Allouch), há uma disparidade profunda entre a situação de antes e depois do luto, já que o ato de luto instaura uma posição subjetiva até então inédita. O objeto perdido, na leitura de Allouch, é tido aqui como insubstituível e o luto consiste em passar da experiência de um desaparecimento do ser amado para o reconhecimento, tomado em ato, de sua inexistência (Baldini et al., 2022, p. 36-37).

Dessa forma, podemos pensar que não estamos diante de um trabalho simbólico apenas, mas de uma transformação radical do sujeito, uma reconfiguração de seu lugar no mundo diante de uma perda que não pode ser preenchida por nenhum substituto. Não se trata, portanto, de uma restauração ao que era, mas de uma inauguração.

## Capítulo 2

### **Algumas considerações sobre o luto impossível no tratamento clínico**

[da perda] mas, você não se recupera nunca: se reinventa. Rosa Montero

#### **2.1.**

#### **Sujeitos invisibilizados, rituais suspensos: interdições do luto.**

A psicanálise pode ser considerada uma ferramenta que, desde seu início, denuncia um estado de dominação das formas de gozo, conforme nos aponta Andrea Guerra: “seu arsenal técnico evidencia o atual estado das coisas no mundo e mostra, no decurso da história, as diferentes formas de ocultação e de negação do que foge à ordem estabelecida sob roupagens que desejam a forma hegemônica do poder.” Guerra (2022, p. 33) Dessa forma, quando pensamos nos ritos suspensos e nas interdições do luto, estamos também diante de uma clínica política, no sentido de uma leitura atravessada por questões que também são culturais e políticas.

#### **2.1.1.**

#### **Ritos como uma das dimensões coletivas do luto**

Podemos dizer que os ritos sociais e culturais têm papel importante em como os grupos e comunidades se organizam, sendo considerados marcadores simbólicos nos processos de luto, incluindo-se aqui os ritos funerários. Para Lacan (1985), assim como não encaramos o sol de frente, também não encaramos a morte. Dessa forma, há toda uma rede de significação envolvida, como os ritos, que acompanham essa travessia. Nesse sentido, Mauss (1971) também entende que a forma de expressão e de manifestação nos ritos têm caráter coletivo. As manifestações em um rito funerário, por exemplo, comunicam algo que o grupo entende:

É mais do que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros. É essencialmente uma ação simbólica (Mauss, 1971, p. 153).

Na direção das compreensões do luto enquanto manifestação coletiva, Van Gennep, antropólogo dedicado aos estudos dos ritos de passagem, incluindo aqui os ritos pós-morte em várias regiões do mundo, aponta para uma diversidade de cerimônias que entram em jogo. Nas cerimônias do grupo Toda, na Indonésia, é comum, por exemplo, que os ritos funerários durem meses, com incineração, enterramento das cinzas e com plantação de um círculo de pedras em pé. Já entre os Ostiakes de Obdorsk, retira-se tudo da casa, menos os objetos do morto. Veste-se ele que é colocado em uma canoa cortada e conduzido a um lugar de sepultura de seu clã após perguntas do Xamã. No local, há uma despedida com uma refeição. Além desses dois exemplos, Van Gennep (2013, p. 132) aborda também as cerimônias fúnebres dos Kol da Índia com diversos eventos para que a alma possa seguir a “grande viagem”, que inicia-se ao colocar o cadáver no chão abaixo da terra - para facilitar a entrada na morada dos mortos -, o cadáver é pintado de amarelo, os parentes soltam urros, até que o corpo é incinerado pelas mulheres e os homens recolhem os ossos calcinados e, posteriormente, participam de uma cerimônia final de despedida.

Kopenawa & Albert (2015, p. 490), em *A queda do céu*, discutem alguns ritos de morte e suas implicações na cultura Yanomami quando descreve os rituais xamânicos realizados após a morte de alguém da comunidade. No caso da morte de xamãs, as cinzas do morto são colocadas em um buraco cavado no chão perto de um poste da casa. Em cima, joga-se tabaco, mingau de banana e *yãkoana*. O buraco é então fechado com pedras e coberto com terra. Após isso, abandona-se a casa onde as cinzas foram enterradas e uma nova casa é construída em outro local, mais afastado. Esse rito visa evitar o perigo de ataques de espíritos, pois se os vivos permanecessem na casa, não ficariam saudáveis por muito tempo.

A desigualdade presente nas cerimônias, desde os tempos da colonização no Brasil, especialmente no século XIX, demonstraram ao longo do tempo o mecanismo simbólico de controle e de prestígio senhorial da época da

escravização brasileira. A ritualização obrigatória envolvendo essa dinâmica entre senhor e escravizado “servia à dominação paternalista característica da escravidão doméstica,” segundo a pesquisa de Reis (1991). Nesse tempo, muitas pessoas nos velórios vestiam roupa preta como sinal de prestígio, às vezes sendo colocado em testamento o desejo de que pessoas escravizadas se enlutassem pelos senhores mortos. O contrário não acontecia, o luto por uma pessoa em condição de escravização ficava sem a expressão pública dotada de prestígio e investimento financeiro dos ritos funerários.

Em diversos grupamentos, religiões e regiões do país e do mundo, organizam-se ritos funerários ou ritos de despedida de quem morre. Ao longo do tempo, esse processo constituído pela cultura sofre modificações, mas sempre observamos sua presença na cultura, marcada pela diversidade e, também, pela desigualdade. Estamos, então, diante de uma dimensão compartilhada e coletiva do luto. Dessa forma, podemos dizer que os ritos estabilizam a vida, como também afirma Han (2021). Para ele, “os ritos criam uma comunidade de ressonância comum que inclui a dimensão do outro”. Sem essa ressonância, a gente se isola em si mesmo.

A tentativa de apagar qualquer forma de rito funerário seja pela via do desaparecimento dos corpos, seja pela via do extermínio de corpos socialmente considerados *matáveis*, não tem como reconhecimento esses sujeitos como de direito dentro de uma política de reconhecimento e poder. Assim, a interrupção ou suspensão desses próprios ritos na cultura traz uma série de consequências para o processo de luto. Afinal, como já marcado anteriormente por Lacan, os ritos fazem parte de todo um mecanismo simbólico de mediação nesse processo de mudança trazido com a morte. Ao abordar os ritos, Lacan diz que eles se destinam a *satisfazer a memória do morto* e que as intervenções são feitas no jogo simbólico, sendo no nível do outro que o luto se faz e não no nível da pessoa:

Esses ritos funerários têm um caráter macrocósmico, pois não há nada que possa preencher com significantes o buraco no real, a não ser a totalidade do significante. O trabalho do luto se realiza no nível do *logos* - digo isto para não dizer no nível do grupo e a comunidade, como culturalmente organizados, sejam, é claro, seus suportes. O trabalho do luto apresenta-se, primeiro, como uma satisfação dada à desordem que se produz em razão da insuficiência de todos os elementos significantes em fazer frente ao buraco criado na existência. É todo sistema de

significantes que é posto em jogo em torno do menor luto que seja (Lacan, 2016 [1958-1959], p. 361).

Dessa forma, podemos pensar que o “buraco no real” refere-se à falta de sentido e à impossibilidade de simbolizar completamente a morte. Nos *Seminários de Lacan*, a ideia de “buraco no real” é importante quando se elabora a relação entre Real, Simbólico e Imaginário. O Real é o impossível de ser completamente representado, um ponto que resiste à compreensão, conforme veremos adiante. E esse buraco coloca em jogo todo o sistema de significantes (estrutura que organiza a realidade, mas que ao mesmo tempo, não dá conta dela). Sendo assim, diante da morte, os ritos funcionam como uma resposta que está dentro de uma organização cultural diante desse sistema de significantes que é posto em questão. O luto, então, não se reduz à experiência individual, mas trata-se de um fenômeno coletivo, onde a cultura e os significantes trabalham para ordenar o caos gerado pela perda, ainda que não se possa preenchê-lo completamente.

### **2.1.2.**

#### **Vidas matáveis e zonas de exclusão**

Há um outro aspecto do caráter compartilhado do luto que será importante para nós, que é o estatuto dado ao corpo. Invoca-se a empatia na sociedade neoliberal diante de um rito de luto, afirma Han. Mas, para ele, a sociedade ritual não precisa de empatia, pois é um corpo de ressonância. A empatia é convocada na ausência de marcadores ritualizados, o que ocasionaria um excesso de abertura e a perda da capacidade de conclusão. Ao citar Barthes, Han aponta que, no luto, cerimônias protegem, tal como uma casa:

A cerimônia do luto se sobrepõe como um verniz protetor sobre a "pele" e a isola contra as queimaduras cruéis do luto face à morte de uma pessoa amada. Onde cessam de existir rituais na condição de dispositivos de proteção, a vida está desprotegida por completo (Han, 2021, p. 30).

Nem todas as mortes são socialmente reconhecidas como merecedoras de luto e, com isso, não há a mesma dignidade em relação a desigualdade de possibilidades a que cada um acessa. Para Agambem (2002), a noção de uma vida

considerada indigna de ser vivida não se refere a um conceito ético relacionado a desejos e expectativas, mas principalmente a uma ideia política que envolve a transformação extrema da vida matável e não sacrificável, representada pela figura do *homo sacer*, a partir do qual o poder soberano se estabelece. O poder soberano aqui é designado como aquele que decide sobre o valor da vida.

*Homo sacer* é a representação na Roma Antiga de uma pessoa que poderia ser morta sem que isso gerasse consequência para quem o fizesse. Essa pessoa, portanto, não era considerada como digna de proteção legal, tendo sua vida excluída das esferas jurídica e política. Agambem aponta que o *homo sacer* é o exemplo extremo de uma vida despojada de direitos políticos e exposta à violência do poder. No entanto, argumenta que isso que fica em suspenso pela exclusão não é algo que está fora de seu alcance, mas está diretamente relacionado à norma.

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas, o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto absolutamente fora de relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da suspensão (Agambem, 2002, p. 25).

Dessa forma, esse estado de suspensão seria uma condição que molda a relação de poder sobre certos corpos e vidas, elegendo assim, quem estaria relegado à morte sem qualquer reconhecimento jurídico ou político. Dialogando com essa ideia de Agambem, Butler (2009) discorre sobre a existência de modos diferentes de se considerar populações, em que algumas podem ser consideradas vivas, e outras, como socialmente mortas ao citar esta última como uma expressão de Orlando Petterson ao descrever o "Estatuto de um escravo." Quando o luto é impedido ou ignorado, a perda dessas vidas cria o que Butler chama de "vidas não enlutáveis" e são reguladas dentro de uma política de exclusão. Em relação à regulação da emoção diante das perdas, tem-se que

A pergunta sobre quais vidas devem ser consideradas como merecedoras de luto e de proteção, pertencentes a sujeitos com direitos que devem ser garantidos, nos leva de volta à questão de como a comoção é regulada e de qual a nossa intenção ao regular a emoção (Butler, 2009, p. 67).

Franz Fanon (1961, p. 288) descreve, no contexto colonial em *Os Condenados da Terra*, a negação da humanidade dos colonizados como forma de violência ao submeter certos corpos ao controle, anulando seu valor simbólico e social, o que faria com que os colonizados questionassem sua identidade. Aqui, a morte de pessoas colonizadas e marginalizadas torna-se invisível, indigna de ser vivida e o luto negado *ao recusar ao outro todo atributo de humanidade*.

A violência colonial não se atribui apenas o objetivo de controlar esses homens dominados, ela procura desumanizá-los. Nada será poupado para liquidar suas tradições, para substituir suas línguas pelas nossas, para destruir sua cultura sem dar-lhes a nossa; nós os transformaremos em brutos pela fadiga. Desnutridos, doentes, se resistirem ainda, o medo terminará o trabalho: apontam-se fuzis para o camponês; vêm civis que se instalam na sua terra e o obrigam com o chicote a cultivá-la para eles. Se ele resiste, os soldados atiram, é um homem morto; se ele cede, degrada-se, não é mais um homem; a vergonha e o temor vão fissurar o seu caráter, desintegrar a sua pessoa (Fanon, 1961, p. 32).

Podemos entender assim que, ao falar da suspensão de certos lutos, precisamos reconhecer que estamos diante do não reconhecimento de certas vidas ainda vivas, apagadas e destituídas de humanidade. Dessa forma, há certas formas de suspensão de ritos de luto que se inscrevem no contexto do que poderíamos considerar como violência simbólica porque há uma negação da dignidade. A suspensão de ritos de luto para certas vidas implica que essas existências, em vida, já estavam de certo modo socialmente apagadas e destituídas de reconhecimento.

É importante considerar também, a busca pela resistência à essa negação e a busca por encontrar novas formas de expressão e de resistência cultural, psíquica e política. Butler (2009) avança ao dizer que, embora o luto não seja diretamente foco da política, a capacidade de vivenciá-lo é fundamental para que não se perca uma perspectiva crítica para resistir à violência e enfrentar as injustiças. Sendo assim, Butler conclui que "O luto público está estreitamente relacionado à indignação, e a indignação diante da injustiça ou, na verdade, de uma perda irreparável possui enorme potencial político." (Butler, 2009, p. 66)

Uma retomada da condição pública do luto, portanto, passa por um ato político em sociedades como a nossa em que há *matáveis*. Se por um lado, o luto pode ser interditado ou suspenso pelos mecanismos sociais de invisibilização, por outro, precisamos pensar em saídas para lutos atravessados por essas questões.

Diante da capacidade de vivenciar publicamente o luto, a contribuição de Pinho-Fuse (2022) reforça essa dimensão ao destacar que a privatização do luto no contexto atual opera como forma de desritualização e perda de seu caráter público e social. Essa privatização surge por meio da intolerância crescente ante as manifestações públicas de dor, muitas vezes vistas como inconvenientes ou perturbadoras, o que acaba por silenciar a capacidade coletiva de protestar contra as condições que levaram à perda. O luto que, historicamente era acompanhado de rituais e manifestações públicas, torna-se cada vez mais uma experiência solitária e invisível, perdendo sua força de gerar indignação e mobilização.

Por outro lado, não podemos deixar de considerar as contradições inerentes a essa questão. Ao mesmo tempo em que temos esse movimento de privatização do luto, temos também nas favelas do Rio de Janeiro a extrema publicização da morte. O luto é silenciado, mas a morte não, ela é escancarada aos moradores, mas invisível aos olhos do Estado e da sociedade mais ampla. Compartilho aqui um relato clínico a partir de um acompanhamento realizado ao longo de alguns anos por mim em ambulatório de saúde pública em que o paciente/usuário relatou que "perdeu a conta" de quantas pessoas já viu serem mortas "ao vivo", em sua frente, e outras já estarem mortas pelo caminho ao andar pelas vielas da favela. Ressalta que, em sua infância, traficantes locais faziam questão de expor essas mortes como mecanismo de narrativa de poder. Por outro lado, constantemente tinha sua casa invadida por policiais a procura de envolvidos nas atividades ilícitas. Isso demonstra o quanto a desigualdade nesse contexto se faz presente.

Trazemos um exemplo que vai, portanto, na direção da tentativa de fazer o luto na sua esfera pública pela via do reconhecimento. Trata-se do coletivo de Porto Alegre (RS) intitulado "Museu das memórias (in)possíveis", que propõe um ato simbólico poderoso: o resgate de memórias de vidas invisibilizadas, cujo luto fora negado. No zine de vinte e dois coletivos de psicanálise espalhados pelo Brasil, intitulado Clínicas de Borda, uma dessas experiências, a de Porto Alegre, narra a tentativa de incluir o que fora apagado.

O *Museu das Memórias (In)possíveis*, ao incluir o "in" no lugar do "im", considera que a palavra impossível não era suficiente para dar conta de algo que

estava nas bordas do possível e do impossível, conforme aponta a autoria coletiva. Com isso, foi necessário criar uma palavra que incluísse o inconsciente no nome do museu, um museu virtual composto por psicanalistas, antropólogos, documentaristas, e que visa a construção de memórias de vidas e mortes invisibilizadas na lógica dos *matáveis*. Ao restaurar o que fora apagado, podemos compreender que a ausência pode abrir caminhos para novas formas de elaboração do luto. Dessa forma, parte-se da ideia de que o que um dia viveu não pode ser apagado.

Para isso, o acervo do Museu é criado em três tempos, segundo o Instituto APPOA (Associação Psicanalítica de Porto Alegre): 1- Busca-se encontrar um objeto material ou imaterial que contenha um valor narrativo e que transmita uma história (ex: objeto, testemunho, áudio, sonho, etc). Essas objetos são intitulados de *sociotransmissores*, pois atuam como extensões dos corpos, pontes entre tempo e espaço e entre visível e invisível; 2- esse objeto precisa contar uma história de pessoas que sofreram rupturas no laço social ou pessoas que ocupem um lugar de exclusão social; 3- esse objeto material ou imaterial é informatizado e posto em evidência, de modo que a memória individual se inscreva no espaço público.

Como vimos, quando o luto tem seu reconhecimento público, ele dá visibilidade a vidas ou situações negligenciadas ou desvalorizadas. Por outro lado, quando o luto é desritualizado, privatizado ou suspenso perde-se a oportunidade de transformar a dor em resistência, de fazer da perda algum movimento capaz de produzir mudança.

A história do menino Ryan, de 4 anos, morto durante uma ação da Polícia Militar no Morro do São Bento, em Santos (São Paulo) em novembro de 2024, mostra a dificuldade de cumprimento dos ritos funerários. Segundo reportagem do jornal O Estadão, do dia 07 de novembro de 2024, Ryan foi atingido por um tiro na barriga enquanto brincava na rua e, segundo as investigações iniciais, a bala foi provavelmente disparada por um policial. Durante seu enterro, viaturas da polícia estiveram presentes no cemitério e causaram uma série de indignações nos presentes, pois chegaram a dificultar o cortejo de homenagem à criança. A reportagem traz o relato da diretora do Fórum Brasileiro de Segurança Pública,

Samira Bueno, que estava presente no velório. Ela relata que parecia que a polícia estava tentando impedir o processo de despedida de uma criança morta pelo próprio Estado. Essa situação vai em direção à ideia de luto invisibilizado, em que o reconhecimento público da perda é negado ou silenciado, sobretudo em contextos de violência. O luto de Ryan foi marcado por uma disputa simbólica entre a comunidade que buscava despedir-se da criança e a presença da força policial, que representava o agente responsável pela sua morte. O ato de dificultar o cortejo interrompeu o rito de despedida e reforçou a sensação de negação do direito ao luto.

A capacidade de vivenciar o luto é essencial para manter uma perspectiva crítica frente à violência. No caso de Ryan, o próprio processo de luto foi politizado, mas pela via da negação. A negação ao direito do rito tornou pública uma questão de violência e injustiça pela luta dos que se recusaram a aceitar esse lugar. Mas, quantos não sucumbem a esse lugar de intimidação? A presença intimidatória da polícia reflete a tentativa de desritualização diante da intolerância às manifestações públicas de dor. O luto por Ryan, assim como de tantas outras vítimas da violência, exemplifica as diversas vidas desvalorizadas e tratadas como "matáveis", conforme já discutido com Butler, Agambem e Fanon. Dessa forma, o enterro de Ryan não foi apenas um momento de despedida de uma criança por sua família e amigos, mas também um embate simbólico sobre quais vidas são dignas de luto e justiça.

Do berço à tumba, os ritos e seus signos revestem e marcam nossa passagem no campo social. As práticas rituais correspondem assim, a um necessário exercício de humanidade, do mesmo modo que a negação de qualquer tipo de cuidado ao cadáver é uma das mais cruéis formas de afrontar, apagar, aniquilar sua existência como humano (Pinho-Fuse, 2022, p. 26).

Seja aqui nas periferias urbanas ou em países que vivenciam conflitos de guerra declarada, como na Ucrânia e Faixa de Gaza no contexto contemporâneo, há a redução de um corpo vivo a uma morte simbólica, segundo Guerra (2023), o que produz uma dessimetria e uma desigualdade de poder: “o outro não me vê enquanto o vejo, e eu não me vejo como visto pelos seus olhos.” (Guerra, 2023, p. 71)

Como podemos pensar a respeito de questões importantes que envolvem situações de violências, incluindo esse contexto, mas sem criar uma categoria baseada no "evento"? Poderíamos pensar que, em situações de violências com o desaparecimento do corpo, pela tentativa de preservação da relação como se a pessoa fosse voltar a qualquer momento, ganha um outro status. A preservação da relação com o morto pode não ser apenas uma defesa psíquica contra a aceitação da perda, mas uma impossibilidade de concluir o luto pela suspensão dos ritos, por exemplo. Em casos de desaparecimento, em que não há corpo para realizar o enterro, estamos diante da ausência de elementos concretos.

O tempo do luto, que Freud discorre como sendo um tempo de trabalho de desinvestimento e reinvestimento libidinal, aqui não funciona; há uma suspensão do tempo. Mas, Freud não se encontra na proposta de uma clínica restaurativa. E isso se aproxima do que Lacan e Allouch desenvolvem sobre essa temática, conforme veremos.

Dessa forma, essa dessimetria que produz não uma invisibilidade, mas uma visibilidade como alvo atravessada por locais de moradia, raça e gênero, mantém um processo de redução do outro independente de sua condição de vivo, morto, ou aos que sobrevivem para fazer esse luto. O que seria capaz de produzir uma descontinuidade nessa negação?

A experiência de dar visibilidade ao que fora apagado com o "Museu das memórias (in)possíveis", bem como a reação de não-aceitação à interrupção do cortejo no velório da criança Ryan são alguns desses exemplos. O movimento Mães de Maio que surge em 2006 como resposta de mulheres que tiveram seus filhos assassinados na Baixada Santista, bem como o coletivo Mães de Manguinhos no Rio de Janeiro, emergem como movimentos de ruptura à violência racial.

O racismo impõe condições de vida baseadas na falta, na destituição, no silenciamento, na precarização, que banalizam o sofrimento da população negra diante das perdas rotineiras, chanceladas pelo Estado e pelo olhar indiferente da sociedade que se acostumou a testemunhar a violência cotidiana (Aquino da Silva, 2024).

Sendo assim, o ato político apresenta-se como forma possível capaz de produzir uma descontinuidade nessa negação. O ato, ainda que seja em palavra, conforme afirma Rosa (2008), é sempre comprometido, uma responsabilidade que deixa sua marca inscrita na cultura, a qual abordaremos com mais detalhes adiante.

## 2.2.

### **Lutos impossíveis: o irreparável, o insubstituível e o irrenunciável.**

Em *Luto e Melancolia*, o maior texto de Freud sobre nosso tema, ele afirma que o “Luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal, etc.” (Freud, 2010/1914-1916, p. 172). Veremos como tomar essa afirmativa um pouco mais a frente. No entanto, é importante apresentar a caracterização do processo de luto que Freud nos traz. Nessa reação à perda, ele descreve um luto constituído por algumas características, tais como: abatimento doloroso, cessação do interesse pelo mundo exterior, inibição de toda atividade que não estivesse ligada à memória do que fora perdido, perda da capacidade de amar, investigação da perda de si junto daquilo que se perdeu e ambivalência de sentimentos. Essa descrição é válida até hoje, estando pouco modificada ao avaliar os últimos DSM - V (Manual de Diagnóstico e Estatística de Perturbações Mentais) e o CID-11 (Classificação Internacional de Doenças) que falam sobre as características do luto descomplicado e o transtorno de luto prolongado.

Freud inclui a perda da autoestima ao falar da melancolia, diferenciando a melancolia e o luto por essa característica. Freud nos aponta sobre o conflito da ambivalência presente no luto ao afirmar que a melancolia comparece com partes de suas características no luto, como reação à perda real do objeto amoroso, mas também como retração regressiva da libido. Para ele:

É difícil dizer se o luto começa em muitos lugares ao mesmo tempo ou se comporta alguma sequência determinada; nas análises pode-se frequentemente verificar que ora esta, ora aquela recordação é ativada, e que as queixas sempre iguais, fatigantes em sua monotonia, têm origem numa fundamentação inconsciente, diferente a cada vez. Se o objeto não tem para o Eu uma grande significação, reforçada por mil

nexos, então sua perda não é capaz de produzir luto ou melancolia. Portanto, a característica de executar passo a passo o desligamento da libido deve ser atribuída igualmente ao luto e à melancolia, baseia-se provavelmente na mesma situação econômica e serve às mesmas tendências (Freud, 1914-1916/2010, p. 190).

Porém, não nos debruçamos sobre as diferenças entre luto e melancolia nesse trabalho. Entendemos, assim como Dunker (2023), que essas distinções nem sempre nos ajudam. Para ele, esse critério distintivo não é bom, pois o luto poderia incluir essas características que Freud aponta existirem apenas na melancolia, como a perturbação da autoestima e a expectativa de punição. O importante aqui é demarcar que essa separação implicaria para Freud a existência de um abalo narcísico na melancolia, ou seja, no próprio Eu; já no luto, seria o mundo que se tornaria pobre e vazio. No entanto, esse marcador diferencial não nos ajuda a pensar lutos mais complexos, em que esse abalo narcísico se faz presente, como veremos o próprio Freud afirmar nas cartas que serão apresentadas a respeito de sua experiência de luto como abalo narcísico.

Há diversas maneiras sobre como a perda impede à manutenção do eu. Nós vamos tratar desses lutos mais complexos não sob a perspectiva melancólica, mas sim por uma modalidade em que tanto o acesso à realidade quanto à estruturação mínima do eu está mantida. Há uma destruição em jogo, algo que se desfaz, mas não se desfaz totalmente.

Além dessa teoria da perda, Freud acrescenta uma teoria econômica para o luto, nos seus termos, onde há o envolvimento de um apego libidinal do objeto, não apenas uma perda na realidade. Nesse sentido, em *A transitoriedade*, ele afirma que o luto ocorre quando a libido se apega ao objeto perdido e não renuncia a eles, mesmo que se disponha de substitutos. Para Freud, (2010/1914-1916, p. 23) libido é o interesse psíquico propriamente. Nesse caso, seria necessário um trabalho que pudesse fazer com que a libido pudesse ir renunciando a esse objeto perdido.

Segundo Freud (2010/1914-1916, p. 251), por mais doloroso que seja o luto, ele acabaria naturalmente ao renunciar ao que se perdeu: "Confiemos em que será superado após certo tempo e achamos que perturbá-lo é inapropriado, até mesmo prejudicial." (Freud, 2010/1914-1916], p. 172). Enquanto sociedade, seria

esse o esperado, a conclusão de um luto a partir do reinvestimento libidinal em outros objetos. Por outro lado, essa espera de conclusão é totalmente incerta e imprevisível, pois o luto é sempre uma incógnita:

Conviria primeiramente admitir que não sabemos o que é um luto, tampouco se há um ou vários. O problema do luto seria então colocado como uma incógnita, como um x, de que se esperaria de cada caso que ele lhe desse seu valor (Allouch, 1995, p. 172 citado por Baldini et al., 2022, p. 35).

Sendo assim, Freud apresenta em *Luto e Melancolia* a ideia de que há lutos que se resolvem naturalmente, que se concluem pela possibilidade de um reinvestimento libidinal em outros objetos. Para esses, nos referimos a partir de agora por *lutos espontâneos*.

Há também os lutos que se *resolvem*, mas que mantêm uma certa irreparabilidade na perda. Há algo que se conclui, e embora saibamos que nenhuma experiência se reproduz igualmente e, portanto, sem substitutos diretos, temos nesses lutos um certo contorno dessa dimensão, diante de um buraco que não se fecha. A vida segue com outras experiências, segue sendo *outra coisa*. Algo se conclui, mas há uma dimensão do insubstituível presente. A esses lutos chamaremos de *lutos lacunares*.

E há os lutos que não se resolvem, que a partir daqui chamaremos de *lutos impossíveis*. Quando pensamos nos *lutos impossíveis*, a ferida narcísica permanece aberta, não há definitivamente substitutos ao objeto perdido, pois ele compunha com o eu de uma maneira tal que nada mais funciona da mesma forma que antes, assim como não há a conclusão de um trabalho de luto porque a realidade se desfaz.

Não fazemos nesse trabalho uma aproximação dessa concepção com o estudo do campo da melancolia, tal como Freud desenvolve, visto que essa divisão entre luto e melancolia, como já mencionada, não nos ajuda a pensar nessa dinâmica. A melancolia não é o paradigma do luto impossível. Quando Freud quer comparar luto e melancolia, ele quer comparar as maneiras como o eu é destruído, sob uma catástrofe subjetiva que impede a permanência na realidade. Nós estamos tratando o luto impossível não sob a perspectiva melancólica, pois aqui, a

estruturação mínima do eu e o acesso à realidade estão mantidos. Há uma destruição, mas que mantém uma estruturação mínima.

Figura 1: Alguns aspectos diferenciais de experiências de luto

|                   | <b>Objetos substitutos</b> | <b>Ferida Narcísica</b> | <b>Identidade Narcísica</b>         | <b>Conclusão</b> |
|-------------------|----------------------------|-------------------------|-------------------------------------|------------------|
| Lutos espontâneos | Sim                        | Não                     | Mantida                             | Sim              |
| Lutos lacunares   | Não                        | Sim (Perda no eu)       | Mantida                             | Sim e não        |
| Lutos impossíveis | Não                        | Sim (Perda no eu)       | Desfeita parcialmente ou totalmente | Não              |

Fonte: Elaboração própria

Os chamados *lutos espontâneos* e *lutos lacunares* não são objetos principais que nos interessam aqui. Eles aparecem nesse momento para que possamos fazer uma diferenciação para melhor compreensão dos *lutos impossíveis*. Entende-se que há lutos que sim, são *superados* após certo tempo, conforme Freud diz, com uma dimensão de que pode inclusive encontrar substitutos em relação ao objeto perdido. Podemos pensar em inúmeros exemplos que, quando vivenciamos, pode ter suscitado uma experiência que precisou de um certo trabalho de luto, mas que posteriormente, mal nos afetamos por isso.

Trago aqui para pensar uma vinheta clínica a respeito de uma adolescente diante do fim do Ensino Médio - e da escola - e a mudança que se estabeleceu com a distância dos amigos que eram vistos todos os dias. Os amigos e a escola ocupavam um lugar de estabilidade para essa adolescente, diante de uma experiência de conflito familiar constante em casa. Essa perda - pelo fim de um ciclo - foi experimentada pela adolescente como um luto que necessitou de um trabalho. A escola e os amigos ocupavam outros lugares simbólicos na vida dela. Após este trabalho, a vida seguiu outro rumo. É certo que nada substituiu diretamente a experiência da escola e desses amigos dessa escola, mas houve um reinvestimento dessa adolescente em outras atividades, outros amigos, novos afazeres e o início do primeiro trabalho remunerado com o fim desse ciclo. Essa

experiência, cotidiana, comum e presente nas nossas vidas, não é o tipo de luto ao qual nos debruçamos aqui.

Este trabalho se debruça sobre os chamados *lutos impossíveis*, aqueles em que consideramos haver uma experiência de extremo, em que o Real comparece como impossibilidade de fechamento. Essa impossibilidade pode se apresentar não apenas pela ausência de marcadores simbólicos, como por exemplo pela suspensão de ritos, como também pela relação que se estabelece com a perda e o objeto, mesmo que esses marcadores simbólicos estejam presentes. No entanto, certamente, como vimos, a ausência desses marcadores traz consequências, uma vez que pensamos o luto como experiência compartilhada e coletiva.

### 2.2.1.

#### **Perdas irreparáveis e a experiência de Freud**

Antes de desenvolvermos essas indicações sobre o *luto impossível*, vejamos como Freud tratou um de seus lutos a partir da morte de sua filha Sophie durante a pandemia de *gripe espanhola* no século XX.

Segundo Rossi (2020), a *gripe espanhola* foi a pandemia mais devastadora do último século, causando a morte de cerca de 50 milhões de pessoas no mundo. No Brasil, a estimativa foi de 300 mil mortes divulgadas, mas considera-se uma subnotificação elevada nesses dados. Para Rose (2024), a gripe espanhola matou mais do que as duas grandes guerras mundiais, mas é difícil esse reconhecimento como uma das grandes aflições modernas que gerou um dos maiores massacres da história do século XX. Recebeu o nome de *gripe espanhola* por ser a Espanha o país a dar um lugar não silenciado ou minimizado a esse acontecimento.

A família de Freud, nessa época, também foi afetada pela gripe e o que vemos nas cartas dele ao falar sobre a morte de sua filha Sophie traduzem um pouco suas reações pessoais quanto ao tipo de luto sobre o qual queremos refletir. Sophie morre em 25 de janeiro de 1920 devido à pandemia de gripe espanhola/influenza e pneumonia. Ao dar a notícia por carta à sua mãe Amalie Freud sobre a morte da neta, Freud diz “Espero que você aceite isso com calma; afinal, a

**tragédia tem que ser aceita [grifo nosso]**. Mas lamentar esta menina esplêndida e cheia de vida, que estava tão feliz com o marido e os filhos, é claro, é permitido” (Freud, E., p. 326, tradução própria).

Temos aqui uma distinção marcada por Freud entre a aceitação da tragédia e a permissão ao lamento como ideia de um luto mais natural que seguiria um percurso de aceitação com um certo tom resignado e reflexivo.

Dois dias depois da morte da filha, Freud escreve para Oskar Pfister contando e lamentando a morte de sua filha no auge da felicidade em que estava com o marido e os filhos, embora naquele momento, passassem por guerras e limitações de recursos. Relata que ela deixara dois filhos ainda crianças e que seu genro estava inconsolável. Ao final da carta, ele diz "A perda de um filho parece ser uma **lesão grave e narcísica [grifo nosso]**; o que é conhecido como luto provavelmente só ocorrerá mais tarde” (Freud, E., p. 328, tradução própria).

Aqui, Freud introduz a ideia de perda como ferida narcísica, o que traz uma complexidade ao tema, como ainda veremos. Freud parece diferenciar uma dor mais imediata de algo que deveria vir com “o tempo”, o luto em si.

Já em 4 de fevereiro de 2020, menos de 10 dias após a morte da filha, Freud escreve para Ferenczi:

A morte, por mais dolorosa que seja, não afeta minha atitude perante a vida. Durante anos estive preparado para a perda de nossos filhos; agora é nossa filha; como incrédulo convicto, não tenho ninguém para acusar e percebo que não há lugar onde eu possa apresentar queixa. **'A hora invariável e constante do dever' e 'o querido e adorável hábito de viver' farão a sua parte para deixar tudo continuar como antes. No fundo, sinto uma lesão narcisista amarga e irreparável [grifo nosso]**. Minha esposa e Annerl foram profundamente afetados de uma forma mais humana (Freud, E., p. 328).

Mesmo com Freud falando que se preparou para a perda, há algo de uma irreparabilidade nessa perda, ou seja, não há nada que substitua esse objeto perdido. Ainda assim, sente que sua vida deve seguir seu curso, ter uma continuidade com a perda, embora não escape dessa irreparabilidade. Freud aponta o lamento ao mesmo tempo em que fala de que algo precisa permanecer “como antes”. Dentro das normas culturais a que Freud pertencia na Europa do século XX e dos ritos que envolvem sua classe social, Freud lança mão delas para uma reorganização da vida, quando ele fala sobre “dever” e “viver” fazendo-se

presente. Ou seja, aparece aqui a dimensão da cultura e de um trabalho simbólico na vivência do luto.

Quase dez anos depois da morte da filha, ao escrever para o amigo e psiquiatra Ludwig Binswanger, em 12 de abril de 1929, Freud diz o seguinte:

Minha filha que morreu teria hoje trinta e seis anos (...) Embora saibamos que após tal perda o estado agudo de luto diminuirá, também sabemos que permaneceremos inconsoláveis e **nunca encontraremos um substituto [grifo nosso]**. Não importa o que possa preencher a lacuna, mesmo que seja preenchida completamente, ainda assim permanecerá outra coisa. E na verdade é assim que deveria ser. É a única forma de perpetuar aquele amor do qual **não queremos renunciar [grifo nosso]** (Freud, E., p. 386, tradução própria).

Nessa mesma direção, Noemi Jaffe, no livro *Lili, novela de um luto*, ao falar sobre a morte de sua mãe, sobrevivente do holocausto, diz :

À medida que escrevo isto que, parece, vai se transformando num livro, vou me sentindo um pouco melhor, o que me assusta em muitos sentidos. Não quero me sentir melhor, ao menos não por enquanto, porque significa a possibilidade de ir integrando a lembrança viva do toque dela, de seu rosto, do buraco de sua ausência, ao meu cotidiano. Não quero que isso aconteça. Quero continuar tendo, mesmo com a rotina quase normalizada, intervalos de concentração na dor e na lembrança física da presença dela (Jaffe, 2021).

Ao que parece, Jaffe e Freud compartilham uma decisão, a decisão de perpetuar o amor e a lembrança e, para isso, algo não pode ser renunciado ou substituído: "amor que não queremos renunciar" e "não quero que isso aconteça". Se estamos diante de uma irreparabilidade a qual não existem substitutos, esse "buraco da ausência" se faz presente e, nessa presença do ausente, encontra-se uma maneira de preservar o vínculo. Assim, Freud nos apresenta por meio de sua experiência uma perspectiva de luto não superada de forma definitiva, um estado que passa a acompanhar o enlutado. A ausência aqui ganha vida. Podemos pensar aqui no que estamos chamamos de luto lacunar, em que há uma ferida narcísica que se faz presente, a identidade narcísica parece estar mantida e o luto não se conclui diante da irreparabilidade da perda.

Assim, essas concepções do luto são complexificadas pela análise de Dunker (2023). Para ele, há dois tipos de lutos nos quais ele nomeia como "infinitos", desafiados por três situações clínicas: o luto pela perda de um filho, o luto em face do suicídio e o luto em catástrofe coletiva. Ao falar de luto infinito,

diz que "o sujeito parece nunca ter ou possuir ou apropriar-se do outro perdido, voluntária ou involuntariamente." (p. 30) Sendo assim, o luto infinito vai e vem nas tarefas de simbolização, de perda e de renovação das identificações; e, por outro lado, possui um certo caráter indeterminado, como os lutos que envolvem uma espécie de *decisão insondável de interminabilidade* [grifo nosso]. Para ele, essa decisão faria parte de lutos que envolvem perda de filhos e violações de elementos simbólicos do luto, como por exemplo, a ausência do corpo. Ele inclui aqui também na categoria de luto infinito a presença de um "impasse de simbolização em que a participação do trauma é marcante" (Dunker, 2023, p. 216).

Veena Das, ao estudar os massacres entre hindus e sikhs durante a partição entre Paquistão e Índia, mas também ao pesquisar como os "reparadores" (*healers*) entendem sua tarefa como um dom e uma maldição, percebeu que o luto em contexto de injustiça, violência e suspensão dos processos democráticos depende não apenas de como a comunidade define culpas passadas e responsabilidades presentes, mas também fundamentalmente como ela cria um futuro comum. A narrativa das crianças, assim como o testemunho dos sobreviventes, torna-se agente fundamental desse processo. A grande questão para os que vivem lutos infinitos não é de quem é a culpa ou a responsabilidade, mas *como viver com isso* (Dunker, 2023, p. 145).

Ao comparar o processo de uma análise com o luto, entende-se que assim como uma análise se conclui em um certo tempo, para Dunker cada luto tem algo de fechamento e de abertura, em que algo se conclui, mas algo também se encadeia em uma infinitude. Talvez essas ideias se aproximem do que pensamos aqui nos *lutos lacunares*.

Quando pensamos nos *lutos impossíveis*, **há uma realidade que se desfaz em algum nível, que produz um rombo no sujeito e atinge o que faz unidade no eu** [grifo nosso]. Ressalto que esse paradigma do luto impossível não é o mesmo da melancolia. Nesse sentido, retomamos a ideia de extremo, já discutida, para pensar agora nessa relação com os *lutos impossíveis* onde "O enlouquecimento pelo colapso do laço convoca o analista a intervir diante de um contexto em que o sujeito se perdeu juntamente naquilo que o amarrava em seu entorno" (Gebrim, 2018).

Isso nos aproxima do que Cardoso (2022) nos aponta ao dizer que nos estados limites, há uma impossibilidade de um trabalho de luto. Nesse caso, o

tempo não resolve. Ou seja, há um congelamento no tempo do traumático. Essa ferida narcísica sentida no *luto impossível* comportaria uma dimensão de alteridade, importante para a nossa reflexão, onde: "A questão do narcisismo não pode, então, ser entendida exclusivamente em sua referência ao campo do eu, pois concerne à relação fronteira entre o eu e o outro e, particularmente, aos espaços existentes entre esses dois polos" (Cardoso, 2022).

Em geral, tem-se que, no luto a perda incide sobre o objeto e se sabe o que foi perdido. No entanto, ao falarmos nos *lutos impossíveis* em que a realidade se destrói, o enlutado também perde algo de si na perda do objeto. Veremos adiante com Jean Allouch como esse aspecto funciona.

Adiantamos aqui que é comum pessoas que enfrentam sucessivas perdas descrevam a experiência como se tivessem perdido uma parte de si, como se tivessem arrancado um pedaço, uma perna, um braço, conforme apontam Bastos & Castilho (2013). Essa sensação vai ao encontro do que Freud afirma de que a perda de uma pessoa amada, ou seja, a perda de um objeto, se transforma em uma perda do Eu (Freud, 2010/1914-1916, p. 181). Por isso, seria necessário compreender essa ferida narcísica em certos lutos.

O que se pode, então, oferecer a quem não encontra um fim para o luto? É aqui que a escuta psicanalítica se coloca, em que diante do abismo dilacerante, seja possível encontrar algum chão sustentando um espaço em que o desejo possa se expressar, ainda que encoberto pela dor avassaladora da perda. Tudo isso sem a expectativa de um fechamento, mas sustentando o sujeito diante do Real que insiste em sua radicalidade, sem a pretensão de uma solução simbólica, mas no encontro com o impossível da perda e os limites do simbolizável e, por isso, o luto não pode ser resolvido por meras tentativas de oferecer simbolizações compensatórias. Trata-se de manter algum espaço vivo para que se encontre um caminho *outro*.

### 2.3.

#### **Uma leitura lacaniana de Freud sobre o luto: uma experiência de privação**

Diante dessa ideia de que há uma perda de objeto que é sentida de forma real, como um buraco que incide sobre o sujeito, adentramos então na discussão de que objeto é esse, de modo que isso nos ajude a pensar sobre os *lutos impossíveis*. Assim, entendemos que no *Seminário 4: a relação de objeto*, Lacan apresenta três formas da falta do objeto que irão estruturar diferentes relações do sujeito com o objeto perdido: a frustração, a privação e a castração. Essa estruturação nos ajuda a pensar no nosso tema.

Na *frustração*, estamos diante de um dano imaginário de um objeto real cujo domínio é o da reivindicação: "É uma lesão, um prejuízo que, tal como temos o hábito de vê-lo se exercer, para seguir a maneira com que o fazemos entrar em jogo na nossa dialética, é sempre um dano imaginário" (Lacan, 1956-1957/1995, p. 36). Aqui, poderíamos pensar em uma relação com a falta mais cotidiana, onde se espera que a dor diminua ou que possa, de fato, reduzir o vazio com outro objeto ou investimento libidinal. Algo poderia ser recuperado ou compensado, ao menos em parte. No entanto, essa recuperação ocorre no plano imaginário, pois há uma fantasia de recuperação do que foi perdido: "o objeto da frustração é um objeto real, por mais imaginária que seja a frustração" (Lacan, 1956-1957/1995, p. 37).

Já a *castração* se caracteriza por uma falta estrutural, não contingencial, que se relaciona com a constituição do sujeito, onde a perda do objeto é necessária. O objeto aqui é imaginário (Lacan, 1956-1957/1995, p. 37). E temos uma organização do desejo em torno dessa perda/falha constitutiva. Na impossibilidade de recuperar essa perda, renuncia-se a ela e se constitui com ela.

Na *privação*, temos uma falta real, a ausência de algo que nunca esteve disponível plenamente, um furo, segundo Lacan. A privação está ligada à função simbólica da falta em que não é possível recuperar esse objeto. Para ele, "a ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica. É na medida em que

definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 38).

Assim, o objeto da privação é um objeto simbólico. No campo do luto, não se morre uma pessoa aleatória cujo corpo não responde mais; se perde, por exemplo, o filho fulano de tal, o lugar que aquela pessoa ocupava na vida e também o lugar que quem perde ocupava. Perde-se toda a carga simbólica de pacto e de sustentação afetiva que essa relação implica. Nesse sentido, quando pensamos o luto em termos de privação, nos deparamos com a ideia de *luto impossível*, pois o objeto perdido não pode ser reinvestido ou substituído. A perda é seca, conforme nos aponta Allouch, pois é irreparável.

A falta é real, pois cria um “buraco” no seu mundo, sentida como que se uma parte de si tivesse sido arrancada, perdida junto à perda do objeto. Essa ausência comparece como perda irreparável que não pode ser resolvida através da recuperação do objeto perdido ao universo simbólico. E isso faz da privação uma experiência radical.

Em 2024, o Estado do Rio Grande do Sul se viu diante da maior crise climática de sua história, onde enchentes catastróficas atingiram 90% das cidades do Estado. Nessa tragédia climática, surgiram diversos relatos sobre a “perda da casa”, já que milhares de pessoas precisaram se deslocar para abrigos ou casas de parentes. Um desses relatos foi o da moradora Dona Odila, do município de Estrela, um dos municípios mais afetados pelas enchentes. Em reportagem à BBC Brasil (2024), ela afirma que perdeu o seu cachorro e sua casa, relata que seu bairro parecia um cemitério: “Sofri muito para fazer isso aqui, eu tinha casa e não tenho mais, isso aqui virou um cemitério, passei fome para guardar um dinheirinho e fazer minhas coisas e hoje não tenho mais condições de construir outra casa.” Moradora do bairro Mathias Velho, em Canoas, Francine Trindade, de 25 anos, também perdeu a casa nas enchentes e relata em entrevista ao jornal Sul21 (2024): “Nossa casa não era só nossa, sempre acolheu todo mundo. **Foi esse lugar de convívio que se perdeu [grifo nosso]**”.

Podemos refletir que a perda real da casa incide sobre um objeto simbólico quando Francine relata que essa casa era lugar de convívio e o convívio se perdeu

junto à casa. Não se trata, portanto, de receber outra casa - embora essa reparação seja importante -. Mas, aqui, estamos discutindo essa perda que é irreparável. Nesse sentido, a perda, sentida no corpo, uma perda real, na privação recai sobre um objeto que é simbólico.

Se podemos dizer que luto é a reação a uma perda, e se essa perda é vivida como privação, então estaríamos diante de um luto impossível, pois não há recuperação. A perda de objetos que são irreparáveis, fica de fato perdida. Diante da irreparabilidade de uma perda real de um objeto simbólico, o que fazer?

O quadro abaixo ilustra essas articulações:

Figura 2: Quadro da falta de objeto

| Agente     | Falta                           | Objeto     |
|------------|---------------------------------|------------|
| Real       | Castração S<br>Dívida simbólica | Imaginário |
| Simbólico  | Frustração I<br>Dano imaginário | Real       |
| Imaginário | Privação R<br>Furo Real         | Simbólico  |

Fonte: Lacan (1958-1959/2016, p. 372); (Lacan, 1956-1957/1995, p. 59)

Para isso, torna-se fundamental na pesquisa sobre luto dividir a noção de falta trabalhada por Lacan com a queda do objeto *a* em: privação, castração e frustração. Para Lacan, o sujeito só pode responder a um luto com sua textura imaginária e, por isso, há um parentesco entre esse momento e um mecanismo psicótico. “A privação é a falta real de um objeto simbólico, executada por um agente imaginário (...) a frustração é a falta imaginária de um objeto real (...) a castração é a falta simbólica de um objeto imaginário, executada por um agente real” (Dunker, 2023, p. 115). Com essa afirmação, entende-se que a teoria do luto freudiana deixou ausente que a perda de pessoas ou de ideias são objetos de luto:

O encontro com a privação introduz o sujeito em uma espécie de loucura provisória, forma de dissociação na qual o narcisismo se rebaixa, a fantasia se mostra em sua posição terminal e o sujeito, em relativa distância e indiferença para com o mundo, parece tomado por um personagem (Dunker, 2023, p. 63).

Sendo assim, essa loucura transitória seria uma parte necessária à experiência de *lutos impossíveis*, como sendo um espaço entre “verdades com estrutura de ficção” e uma “repetição real, traumática e marcada pela angústia.”

No próximo capítulo, veremos uma solução que elegemos aqui como uma das possíveis diante do luto impossível: o ato. Mas, antes disso, destacamos aqui alguns pontos importantes que dialogam com o que chamamos de possibilidades de saídas nesse contexto.

Gebrim fala da importância do reconhecimento no trabalho de ancoragem de modo que se possa fazer um trabalho que o sujeito desejante possa ser enunciado, bem como a implicação dele pelo desejo de permanecer vivo:

É importante sublinhar que o movimento de saída do extremo da angústia não é o da perspectiva de silenciar o sintoma, mas o de escutar a crise em sua potencialidade. Ou em outras palavras, encontrar o que a loucura tem a dizer. Trata-se da possibilidade de imersão de alguma unidade subjetiva onde havia rombo e estilhaçamento (Gebrim, 2018, p. 117).

Para Dunker, responsabilizações pretéritas ou presentes são ultrapassadas, restando aqui, incluir a implicação futura de que é possível sonhar. Daí a junção entre ética e estética do luto que, embora seja necessária, pode não ser suficiente. Para ele, o luto finito termina com novo traço no Eu. Ao reconstituir uma certa unidade da experiência e, da redescoberta do outro em nós, articula:

Simbolização do imaginário pela criação de uma nova identificação; Realização do Simbólico por meio da reorganização do gozo; Imaginarização estética do Real como parte do processo do trabalho de luto ligada aos efeitos de partilha e reparação conexos aos efeitos de sublimação” (Dunker, 2023, p. 154).

Dito isso, ele diz que é como se Freud separasse o objeto de seu predicado, o amor e o objeto de amor e, para isso, considera destinos diferentes para eles. Dessa forma, o amor poderia ser substituído repressivamente pelo narcisismo, mas o objeto não:

É preciso aceitar que perdemos aquela pessoa porque ela nos aparece como uma coisa, como um corpo inerte ou um cadáver. Por outro lado, é possível reter da coisa seus predicados, sua memória, seus traços, de tal maneira que a pessoa seja extraída e sobreviva independentemente da coisa. Para essa operação, precisamos

contar com uma diferença ontológica entre a perda real, realística ou mundana, e a perda psíquica, representacional ou ideal (Dunker, 2023, p. 44).

O que estaria em jogo no luto que envolve um acontecimento experimentado pelo sujeito com efeitos extremos? Rosa Montero, em *A ridícula ideia de nunca mais te ver* escreveu sobre a morte do marido em decorrência de um câncer, ao mesmo tempo em que, por meio dos diários de Marie Curie, trouxe alguns de seus escritos diante da morte inesperada e acidental na rua de seu marido, Pierre Curie. O diário de Marie é endereçado a Pierre:

11 de maio de 1906, de manhã

Meu Pierre, levanto depois de ter dormido bem, relativamente tranquila, passado apenas um quarto de hora de tudo isso, e vê só: mais uma vez tenho vontade de uivar como um animal selvagem.

6 de novembro de 1906

Ontem dei a primeira aula substituindo meu Pierre. Que desolação e que desespero! Terias ficado feliz em me ver como professor [sic] na Sorbonne, eu mesma o teria feito por ti com gosto. Mas, fazê-lo em teu lugar, oh, meu Pierre, crueldade maior não há. Como sofri, como estou desanimada. Sinto que a faculdade de viver morreu em mim, não tenho nada mais além do dever de criar minhas filhas e continuar a tarefa que aceitei.

Abril de 1907

Faz um ano. Vivo para tuas meninas, para o teu pai idoso. A dor é surda, mas segue viva. A carga pesa sobre meus ombros. Quão doce seria dormir e não acordar mais. Como são jovens minhas pobres pequeninas! Como me sinto cansada! Ainda terei coragem para escrever?

Já Rosa Montero diz que:

E é justamente nos primeiros momentos que você tem menos vontade de chorar, pois está em choque, exaurida e fora do mundo. Mas, logo depois, em seguida, justo quando você está encontrando o fluxo aparentemente inesgotável do seu pranto, as pessoas à sua volta começam a lhe cobrar um esforço de vitalidade e otimismo, de esperança no futuro, de recuperação da sua tristeza. Porque é exatamente assim que se diz: Fulano ainda não se recuperou da morte de Sicrana. Como se tratasse de uma hepatite (**mas, você não se recupera nunca: se reinventa [grifo nosso]**) (p. 27).

Talvez essa ideia de recuperação seja o desejo à ideia de um retorno impossível ao estado anterior. Uma das apostas de um trabalho analítico é no deslocamento que possa, como Gebrim diz, trazer alguma espécie de ancoragem ao que se desfaz, para que se encontre algum desejo no qual se implicar. Sem isso, congela-se na perda. O luto, nesse caso, não é um processo de desinvestimento e

substituição do objeto, mas um enfrentamento contínuo de uma falta que encontra um desamparo que é estrutural. A reinvenção, ao qual Rosa Montero cita, aponta para *outra coisa*. Essa *outra coisa* entendemos tratar-se de uma descontinuidade.

Maesso (2017) fala sobre a teoria de Lacan a respeito do "tempo lógico" e a elaboração do luto, conforme proposta por Jean Allouch. O "tempo lógico" refere-se a três momentos que estruturam a experiência subjetiva em uma análise. Allouch traz, assim, três tempos para pensar o luto: o "instante de ver", o "tempo para compreender" e o "momento de concluir". Allouch aplica essa estrutura ao luto, sugerindo que a pessoa enlutada também passa por essas três fases em seu processo de assimilação da perda, 1- O instante de ver, como sendo o momento em que o sujeito percebe o que ficou inacabado na vida de quem faleceu; 2- O tempo de compreender, como um período de elaboração, em que o enlutado processa o que a perda significa ao lidar com as memórias, as posições, os vínculos; 3- o momento de concluir, aqui tido como o momento em que o sujeito reconhece que a vida da pessoa foi vivida e concluída, mesmo que o sofrimento continue presente. Conclusão aqui não é encerramento ou apagamento.

Com isso, podemos pensar que o trecho reflete a tentativa de Allouch de dar um lugar ao luto na psicanálise que não se restringe apenas ao "trabalho de luto" como o objetivo final, mas à possibilidade de atravessar essa experiência através desses três tempos subjetivos. Diante disso, podemos entender que o luto, vivido como privação, exige uma novas formas de criação diante do impossível que toca o Real. O que fazer diante da irreparabilidade? Do impossível que toca o Real? Uma das saídas possíveis nos fazer pensar na ideia de salto épico e ato, trabalhadas por Allouch como ideia de ruptura e descontinuidade para abertura de novos caminhos, conforme veremos no próximo capítulo.

## Capítulo 3

### Ato e luto: é preciso considerar a descontinuidade

De tudo, ficaram três coisas: a certeza de que ele estava sempre começando, a certeza de que era preciso continuar, a certeza de que seria interrompido antes de terminar. Fazer da interrupção um caminho novo. Fernando Sabino

#### 3.1.

#### Luto como sinônimo de trabalho: um reducionismo na psicanálise

Conforme vimos, estamos diante de perdas irrecuperáveis e um *luto impossível* cuja perda real de um objeto simbólico é irrecuperável. O buraco diante da realidade que se desfaz com a perda enseja uma série de questões quando pensamos “Há alguma saída?” O trabalho de luto, conforme vimos, refere-se ao “encontro com o buraco, a reedição da identificação, a incorporação por introjeção simbólica (canibal), domínio sobre a perda, mania efusiva e restituição narcísica” (Dunker, 2024, p. 59). No entanto, esse esquema nem sempre funciona diante de *lutos impossíveis*.

Orientado para a lembrança, o luto freudiano oferece ao enlutado a louca esperança de um reencontro com o objeto perdido, uma calamitosa esperança, já que ele fixa o enlutado nessa orientação que vira às costas à repetição, isto é, ao ato (Allouch, 2004, p. 170).

Para Allouch (2004, p. 193), Freud propõe uma operação para o luto que, a partir da perda do objeto, o trabalho de luto teria como resultado a restauração. É importante ressaltar aqui que, ao que nos parece, essa operação está mais presente em *Luto e Melancolia*, mas Freud não resume todo luto a essa operação. Diante das categorias aqui diferenciadas, essa ideia estaria relacionada ao que mencionamos a respeito dos *lutos espontâneos*. Já para Lacan, Allouch afirma que há uma diferença entre uma situação de antes e depois, em que a perda do objeto somado a *alguma coisa* sobre o luto gera um resultado que é diferente de zero, diferente da situação anterior. Essa *alguma coisa*, nesse trabalho, é definida, segundo ele, a partir do conceito de *ato*, tal como proposto por Lacan em seu ensino. Ressalto que dentre várias possibilidades, essa é a escolha que fazemos

para lançar luz sobre uma saída que produz descontinuidade diante de um *luto impossível*. Dessa forma, Allouch nos apresenta o seguinte esquema da diferença do luto em Freud e em Lacan:

Freud: perda do objeto + trabalho de luto *igual a 0*

Lacan: perda do objeto + [? de] luto *diferente de 0*

Precisamos, no entanto, antes de avançarmos com Allouch, inserir nesse debate a importância das categorias do analista. Leva-se em consideração que a relação terapêutica se estabelece não somente pelo que o paciente traz, mas pela visão de mundo do analista e suas categorias de formação na leitura daquilo que o paciente nos traz. Isso também atravessa as categorias de luto e trauma, que dialogam com este trabalho.

Dessa forma, precisamos analisar na contemporaneidade que, não se sofre do mesmo modo no Sul e no Norte Global, pois nossos problemas não são os mesmos, conforme nos aponta Guerra (2023). Para ela, precisamos pensar sobre o estatuto da pulsão de morte quando vem do Outro a insistência da repetição, bem como sobre o que se diz e o que se silencia em uma análise, pois isso também atravessa as relações de poder em jogo:

No enquadre analítico, quando se superpõem sobre o corpo do sujeito a materialidade, o real, a imagem e a norma simbólica, a confluência dos registros cria uma encruzilhada nova. Dora e as histéricas de Freud foram a marca da norma vitoriana na escrita do inconsciente sobre o corpo das mulheres na Europa do séc. XX. No Brasil do séc. XXI, conhecemos o país herdeiro da colonização mais singular vivida nas Américas: a Coroa Portuguesa reinou dos trópicos, nossa independência foi proclamada por um imperador português. Ora, destrinchar, na escuta do mal-estar colonial e do sofrimento psíquico, os regimes de opressão de gênero, raça e classe, capacitismo e idade, dentre outros, longe de indicar identitarismos, desmonta as hierarquias e desnuda as violências herdadas desde o séc. XVI (Guerra, 2022, p. 44).

Dessa forma, as saídas para o luto precisam levar em consideração nossa história e nossa relação com a cultura. Ao pensarmos nas experiências com aqueles que experimentam o extremo em perdas que, necessariamente, passam pelo luto, Allouch (2004) marca a crítica a ideia de luto como sinônimo de trabalho de luto, como se outras aberturas não fossem possíveis para o luto além

de um trabalho. Para ele, há um reducionismo na comunidade analítica no que diz respeito ao estudo do luto e as possibilidades de tratamento quando associamos luto a um trabalho, tão somente.

Além disso, aponta que uma espécie de “prescrição” se faz presente sempre que temos o objetivo ou a necessidade de iniciar ou de finalizar um trabalho de luto. Tal como um antidepressivo, a ideia de iniciar ou de finalizar um trabalho de luto como objetivo no tratamento é um ponto de crítica de Allouch simplesmente pelo fato de que as vezes não é possível e nem desejado, e isso precisa ser levado em consideração no tratamento. Sendo assim, o ato surge como uma das saídas diante do luto.

A ideia de *perda seca* a que o autor se refere vai ao encontro que abordamos a respeito da característica da irreparabilidade do luto impossível: não há compensação, não há objeto substituto diante do buraco que se abre com a perda.

Assim também considera Despret (2023, p. 14) ao explicar que o positivismo de Augusto Comte, fortalecido na Europa no final do século XIX, traz a versão laica do culto à memória marcada pelo desaparecimento da ideia de um além. Assim, essa concepção dominante, que deixa pouco espaço para outras concepções, influenciou a teoria do luto de tal modo que estabeleceu uma espécie de prescrição: “devemos fazer o trabalho de luto.”

Allouch observa que, em *Luto e Melancolia*, Freud apresenta uma ideia romantizada do luto quando atribui um fim ao seu trabalho ao desenvolver a ideia de um objeto substituto à perda sem levar as variações históricas do luto, assim como outros autores:

Nem Melanie Klein, nem Lacan, nem John Bowlby ousaram contestar a noção de ‘trabalho de luto’, embora suas formulações implicassem efetivamente seu questionamento. Vemos assim esses autores se entregarem a diversas contorções teóricas cujo objetivo é recuperar o que do “trabalho de luto”, aos olhos deles, pode sê-lo, mas sem nunca indicar claramente que lhe estão dando com isso, outra função (Allouch, 2004, p. 53).

No entanto, conforme já observamos, as cartas de Freud após a morte de sua filha deixam a ideia de irreparabilidade e ferida narcísica em certos lutos mais claras do que no texto.

### 3.1.1

#### Perda de si na perda do outro e a metáfora do ladrão

Para Allouch, há 80 anos de isolamento desde Freud que não considera o luto enquanto perda seca e nem como experiência erótica. Podemos considerar que a perda de alguém implica também na perda de um pedaço de si. Esse pequeno pedaço de si remete à “erótica do luto”. Assim, o enlutado estaria às voltas com um morto que está indo embora levando um pedaço de si. Allouch usa a metáfora do ladrão para explicar essa ideia, em que o ladrão não é o morto e que talvez o ladrão não exista, mas existiu um roubo.

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 a 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 de 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, a possibilidade aberta desse grito. (Allouch, 2004, p. 31)

Esse grito, ao qual Allouch se refere inclui quatro personagens: o ladrão, o roubado, o recurso a quem o grito se dirige e a morte. Por isso, o luto não poderia ser concebido como um problema entre o enlutado e o morto, apenas. Nem que isso seja reduzido a uma espécie de ego psicológico, à relação do sujeito com um objeto psíquico perdido. Assim, o luto, como Allouch sugere, estaria envolvido em uma relação complexa de perda e roubo, pois a parte que foi levada jamais poderá ser recuperada. Essa ideia vai de encontro a uma visão mais comum que reduz o luto a um processo psicológico de elaboração da perda - a ideia de um eu psíquico que precisa renunciar ao objeto amado para reintegrar-se e seguir adiante. Em outra direção, a perda de um pedaço de si pode ser entendida como resto. E qual seria a função do resto nessa dinâmica? Para Allouch, leva-se tudo, menos um pequeno algo onde tudo poderá recomeçar.

A perda aqui implicaria um roubo que vai além do simbólico e toca no real da falta. Por meio de uma relação mais disruptiva e fragmentada, tem-se uma experiência que abala a identidade do enlutado. Poderíamos pensar na situação de

uma pessoa que é mãe e que tem essa identidade devastada na morte do filho, não se tratando, portanto, “apenas” da ausência do filho, mas do seu reconhecimento no mundo a partir dessa relação. Daí o que chamamos de uma certa ruptura na estrutura subjetiva. O luto, então, pode gerar uma crise em que a identidade narcísica se destrói com a perda.

Veras (2023) narra a história de uma mulher às vésperas de sua morte devido a um câncer de pâncreas. Relata que sua vida é marcada pela morte da irmã mais velha por afogamento, o que gerou um enorme sentimento de perda que a fez homenagear a irmã dando o nome dela à própria filha, quando nasceu. Relata que alguns anos antes do câncer aparecer, essa filha morreu também de câncer, o que a “(...) lançou em um luto total. A separação era tão dolorosa que, por alguns anos, ela só conseguia vestir uma camisa com a estampa do rosto da filha perdida.” No agravamento da doença e na proximidade de sua própria morte, com muita lucidez, ela disse “As pessoas tentam me consolar dizendo que, pelo menos, eu irei encontrar minha filha e irmã. Elas não sabem que a morte para mim é justamente o oposto, é a possibilidade de, enfim, me separar em definitivo delas.” (Veras, 2023, p. 31)

Nessa direção, Despret (2023, p. 20) nos aponta que, se não cuidarmos dos mortos, eles morrem de fato. Assim, podemos pensar que cuidar dos mortos implica também a relação limite entre memória e esquecimento - não apagamento -. Em dar um lugar outro aos que morrem e aos que permanecem como enlutados, um lugar em que seja possível seguir adiante.

Dessa forma, o término do luto para Dunker (2023, p. 49-50) estaria associado ao que ele chama do “bom trabalho do luto”, mais do que apontar um momento em que ele cessaria. E o bom trabalho do luto estaria associado à elaboração das perdas junto ao chamado bônus da sobrevivência. Penso a respeito dessa expressão trazida como “bônus da sobrevivência” e do manejo clínico quando, muitas vezes, o que aparece em quem sobrevive após experimentar o extremo é também uma espécie de “ônus da sobrevivência” em algum momento.

### 3.2.

#### **Salto épico e passagem ao ato: possíveis saídas para o luto.**

Espera-se que sua própria análise tenha dado a ele [analista] a certeza de como, numa vida, esse espaço pode passar do virtual ao real. Talvez, então, deslocando-se a partir dessas coordenadas, possa acompanhar a conclusão de um luto, sem apelar para a banalidade de um “o tempo cura todas as feridas”, que desconsidera o insano trabalho do enlutado, e ofereça algo melhor do que um insensível “assuma sua perda! (Vieira, 2008, p. 62)

Como podemos pensar saídas para o luto impossível sem que apelemos para essas banalidades: “é preciso aceitar a perda”, “o tempo irá aliviar essa perda”? Inicialmente, poderia parecer incoerente, pois se o luto é impossível, não haveria nenhuma espécie de saída. No entanto, como combinar “saída” e “impossível” juntos? Para isso, é importante aqui marcar o que chamamos de “saída”. Saída, na perspectiva que utilizamos, não é sinônimo de conclusão e nem de superação, mas trata-se aqui de um movimento que produz uma descontinuidade, uma inauguração, um descongelamento.

Na leitura de Jean Allouch, o luto é um ato, algo que muda a posição subjetiva do sujeito. O analista seria aquele que pode facilitar o movimento em direção a esse ato. Em certos processos de luto, não se trata da aceitação da morte do objeto simbólico, mas de permitir que se possa construir um novo modo de relação com o Real que se impõe. Sendo assim, surge o ato como uma das saídas diante do luto.

Que o luto seja elevado a seu estatuto de ato. A Psicanálise tende a reduzir o luto a um trabalho; mas há um abismo entre trabalho e subjetivação de uma perda. O ato, este, é suscetível de efetuar no sujeito uma perda sem qualquer compensação, uma perda seca (Allouch, 2004, p. 11).

Assim, o questionamento do luto em Allouch encontra no caso Aimée, de Jacques Lacan, uma revisão da compreensão da dimensão do luto. Para ele, havia luto onde diziam não haver. Havia luto na loucura, até então, interpretada como negação do luto.

Uma justa prudência nos convida, assim a olhar a histeria de Anna O. como sendo seu luto por seu pai, da mesma forma que a obsessão do homem dos ratos, ou a loucura de Ofélia, ou a impostura de Louis Althusser, luto por um tio homônimo, ou ainda o delírio de Pauline Lair Lamotte, acontecido no instante mesmo em que

soube que seu diretor de consciência estava morrendo, como que para nos mostrar bem que sua doença valia luto pelo que ela havia elegido para guiá-la (Allouch, 2004, p. 21).

Dessa forma, havia luto onde se dizia não haver e se aguardava seu aparecimento, aparecimento esse, tal como se entendia no momento. Quando Allouch afirma que a clínica é o luto, o olhar para casos mais clássicos da literatura em psicanálise se modifica.

Para os lutos impossíveis, não apostamos na ideia de término do luto, mas daquilo que produz uma saída, uma descontinuidade que permita com que o enlutado se reorganize diante da irreparabilidade, sendo o *ato* essa possibilidade.

Zizek (2017) nos coloca diante de uma questão crucial sobre a natureza do ato e sua relação com a realidade ao perguntar “Seria o acontecimento uma mudança na maneira como a realidade se apresenta a nós ou uma violenta transformação da realidade em si?” Lacan, ao conceituar o ato, nos faz pensar que não se trata “apenas” de uma ruptura com o simbólico, mas de uma interrupção que transforma a relação do sujeito no mundo. Ou seja, não é a realidade que se transforma somente a partir de uma certa reação ao que acontece, mas a relação do sujeito com o mundo se transforma junto.

A angústia descrita por Vieira (2008) como sendo “grávida do ato” dialoga com a ideia de uma tensão que antecede algo novo, uma transformação mais radical, em que “o ato é um verdadeiro acontecimento, nada mais é como antes depois dele” (Vieira, 2008, p. 41). Dessa forma, essa mudança não pode ser comparável ou medida em termos de continuidade ou compensação. Antes e depois são incomparáveis. Por isso, tal como Allouch nos aponta, trata-se de uma perda que é seca, sem compensação.

Nancy Fraser em *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*, título de seu livro como frase atribuída à Gramsci, traz reflexões importantes ao pensar sobre a ascensão do totalitarismo e o momento de encruzilhada em que nos encontramos nesse momento civilizatório. Embora seu foco esteja na análise dos fenômenos sociais e políticos, ela nos oferece uma metáfora para o conceito de ato em psicanálise. Empristo aqui essa frase de Gramsci para pensar sobre esse momento de ruptura ao qual estamos destacando.

Poderíamos associar essa ideia a um entrelugar pelo “o velho está morrendo e o novo não pode nascer” ? O ato, nesse sentido, não é uma transição, é um corte. Mas, um corte que encontra em fragmentos de história sua condição. No entanto, podemos pensar que há sempre algo que se perde e algo que se inicia na coisa mudando. A coisa se transformando já não estaria um pouco transformada? Afinal, já não é o que era antes de estar em “transformação”.

Mas, o processo de alguma coisa estar morrendo significa que esteja morta? E o que nasce com o que morreu, nasce somente nesse instante? Nasce e morre muita coisa no gerúndio, mas essa frase diz de uma impossibilidade: “não pode nascer”. E pensando no ato como aquilo que rompe, podemos questionar o sentido de transformação enquanto processo contínuo e perguntar: o que se perde e o que se inicia com essa ruptura? Há momentos de fratura sem possibilidade de reversão que altera todo um campo subjetivo, toda uma vida. O novo, nesse sentido, surge com o ato. O ato inaugura, o ato faz nascer. O nascimento do novo é o gesto de ruptura. É ele que torna a criação possível. Isso não significa que não haja transformações de outra ordem. Mas, nosso foco se dá na compreensão disso que é uma ruptura que produz descontinuidade e, também, aberturas.

Dessa forma, ao falarmos em ato, precisamos também considerar os diversos usos que o termo “ato” possui e que poderiam alimentar uma confusão, segundo Allouch (2019, p. 14), tais como: a passagem ao ato, o ato falho, o *acting out*, o ato sexual e o ato analítico. Ele questiona se todos esses tipos de ato compartilham o mesmo traço distintivo. Assim, Allouch aponta para uma importante distinção, que aqui nos interessa, a diferença entre o que ele chama de “salto épico” e “passagem ao ato”.

Para Allouch (2019, p. 11) há dois tipos de acontecimentos, um deles se inscreve no que pode-se chamar de história de uma vida; no que concerne o exercício analítico, não são estranhos à história e ocupam seu lugar para quem fora afetado ou agente. O outro tipo de acontecimento não se situa na história e em um relato, parecendo vir de nenhum lugar e ir para lugar algum; sem sentido, sem contexto, não sabendo de onde vêm, nem a que se referem, nem sua motivação. Dessa forma, define-se “salto épico” como um acontecimento portador

de sentido que, diferentemente da passagem ao ato, ele passa ao ato. Podemos pensar que se trata de uma reinvenção subjetiva a partir de uma descontinuidade com um estado anterior:

este momento em que se efetua o movimento de uma separação de alguém que era, de modo a operar uma ruptura ou uma bifurcação em seu trajeto existencial, ruptura a partir da qual adota uma maneira *agonista* de parecer, de falar e de agir (Allouch, 2019, p. 12, tradução própria).

Esse modo agonista de se posicionar pode ser pensado como uma forma de lidar com esse Real que escapa à narrativa e à simbolização, sobre a forma de se posicionar diante desse impossível, ao invés de ser dominado por ele.

Já na passagem ao ato, o acontecimento é considerado fora de sentido, como um estranho, na medida em que não pode ser reabsorvido de sentido, pois ele ocorre fora da história. Durante um tempo considerou-se como algo a ser desvelado, que já estivesse presente, mas considera-se que este tipo de acontecimento se manifesta na comparação de Allouch “quase como um tablet digital em um jardim zen ou como um porco em uma sinagoga”.

Na passagem ao ato, é como se o sujeito se evadissem da cena:

O momento da passagem ao ato é o do embaraço maior do sujeito, com o acréscimo comportamental da emoção como distúrbio do movimento. É então que, do lugar da cena em que, como sujeito fundamentalmente historiado, só ele pode manter-se em seu status de sujeito -, ele se precipita e despenca fora da cena. Essa é a própria estrutura da passagem ao ato (Lacan, 2005/1962-1963).

É importante ressaltar aqui o que Lacan traz como sujeito historiado, ou seja, que representa uma história ou que integra uma narrativa, já que passagem ao ato, ainda que fora de sentido, não se trata de alguma coisa aleatória. O ato é, portanto, composto por fragmentos simbólicos de história e por vários dizeres que, em algum momento, produzem um novo dizer. Um novo dizer é, portanto, efeito do ato.

Ao falar sobre o sonho como "estatuto de acontecimento que equivale a um ato" ou do *acting out* como mostrações que apela para a interpretação, que se dirige ao Outro, ao espectador enquanto uma cena em que há uma fala; na passagem ao ato, o espectador não existe. Ato seria sempre “auto”, o que o faz se

separar do Outro. Já o *acting out* seria o oposto à passagem ao ato, segundo Lacan (2005/1962-1963).

Na passagem ao ato, pelo contrário, não há mais espectador. Há o desaparecimento dessa cena e digamos que o sujeito está eventualmente morto. É ele, morto, quem olha os outros e lhes dirige sua questão, e lhes faz sentir o porquê de seu olhar (Miller, 2014).

Dessa forma, cada uma das formações do inconsciente depende do ato (e que não implica em haver ato fora dessas manifestações). Quando Freud é expulso de Viena, devido à perseguição dos nazistas pelo fato de ser judeu, ele se refugia em Londres. O jornal BBC entra em contato na tentativa de agendar um entrevista com Freud, segundo Allouch (2019). O objetivo da entrevista era saber a opinião de Freud sobre os últimos acontecimentos e sua partida de Viena em busca de sobrevivência. A resposta foi que Freud aceitaria a entrevista, desde que não falasse sobre isso, mas que perguntassem sobre psicanálise. Entende-se aqui que há um ato de corte que delimita um campo e coloca sua condição de possibilidade.

Para Lacan (1967/1968), “o ato é aquilo além do que o sujeito reencontrará sua presença renovada, nada mais.” O ato, então, tem um lugar de dizer e pelo qual o sujeito se modifica: “andar só é ato desde que não diga apenas ‘anda-se’ ou mesmo ‘andemos’, mas faça com que ‘cheguei’ se verifique nele” (Lacan, 2003/1967-1968, p. 371).

O ato é, como tal, indiferente ao seu futuro, ele é fora de sentido, indiferente ao que virá depois. No fundo, um ato é sem depois, ele é em si. O que vem depois, já é outro que o cumpre: César aquém e além do Rubicon, não se trata do mesmo César (Miller, 2014)

Dessa forma, essa ausência de um depois se dá porque há uma mudança, o ato é então recuperado em sua significação a posteriori, segundo Miller; renasce outro. Trata-se da aposta em uma das saídas possíveis para levarmos em conta quando pensamos no tratamento de *lutos impossíveis* em que as perdas apontam para uma desmontagem do Eu, não sendo uma saída para todos os lutos, mas uma das saídas possíveis em que se aposta em um salto que implique em construir outra coisa com sua dor.

Despret (2023), ao citar Allouch, diz que ele narra um exemplo de um avô que levava o neto para pescar, e que este avô morre. Nessas pescarias, frequentemente não pescavam nada. O neto então deseja repetir a atividade - que antes era com o avô - com o pai. Mas, deseja pegar o peixe. Não se tratava, portanto, de uma repetição por identificação, mas que para fazer a mesma coisa é preciso fazer de outra maneira: "trata-se de trabalhar para reparar, por um ato oposto, a dez, vinte, cem anos de distância aquilo que não foi concluído" (Despret, 2023, p. 74).

Poderíamos pensar que refazer os gestos do desaparecido, escrever como ele tentou fazer, procurar fazer isso no lugar dele, retornar suas manias de viver, de cozinhar, de prolongar seus hábitos, e da ordem da repetição. Isto é, com a condição de assumir que se trata de uma preparação, no sentido teatral, o que vem antes repete o que vem depois (Despret, 2023, p. 71).

Dessa forma, torna-se fundamental pensar o lugar do ato diante de *lutos impossíveis* em que, conforme vimos, temos uma realidade que se destrói com a perda de si na perda do outro. Cabe aqui, portanto, a importância de Miller (2014) ao nos apontar a possibilidade de se renascer pelo ato, assim como Lacan nos aponta sobre o ato como destruição e construção:

Todo ato verdadeiro, no sentido de Lacan, é assim, digamos, um 'suicídio do sujeito'. Podemos colocar entre aspas para indicar que **ele pode renascer disso, mas renasce diferente [grifo nosso]**. É isto que constitui propriamente um ato: o sujeito não é mais o mesmo antes e depois. É o que justifica o termo "mutação", e aqui o levo ao extremo, até o termo 'suicídio'. Talvez isto se acomode melhor em suas orelhas se eu disser que todo ato verdadeiro, todo ato que não é só agitação, movimento, descarga motora... Todo ato verdadeiro, todo ato que marca, que conta, é transgressão (Miller, 2014, p. 5).

Renascer diferente é uma das saídas que apostamos como possibilidade diante de uma experiência de extremo e luto impossível que coloca a irreparabilidade junto a desmontagem de um certo reconhecimento no mundo. No entanto, o ato não é um milagre. Ele se apoia em falas, lembranças, representações, memórias e coisas que uma análise pode resgatar. Por isso, Lacan em *O ato psicanalítico* compara a descarga motora e o movimento automático como a reação da perna ao baterem com um martelo no joelho. Essa reação não é ato, pois ato não é o movimento automático da perna em reação à batida no

joelho, mas sim onde está o martelo para provocá-lo. Portanto, ato é leitura de ato e a ideia de que há um novo dizer como um de seus efeitos, uma releitura, uma nova disposição dos elementos de uma trajetória, ou como diz Lacan (1967/1968): “a inscrição em algum lugar”.

### 3.3.

#### **Relato de experiência: quando resta ao ato fazer falar o inenarrável e o silenciado.**

Quando a relação tensionada entre a realidade material e simbólica apõe os registros real, simbólico e imaginário, o sintoma se transforma em silêncio e opacidade na subtração do dizer. Muitas vezes, restará apenas o ato para fazer falar (Guerra, 2022, p. 44).

“A maior dor do mundo”, “um rombo no meu peito”, “sou uma morta-vida” são falas marcadas por uma dor profunda de quem vive um luto impossível. Luto é o nome que damos quando pessoas vivenciam perdas e as acompanhamos nesse processo. O percurso que alguém empreende tradicionalmente que implica em que o simbólico tome um lugar para que o sujeito possa se desapegar do objeto costumamos chamar de trabalho de luto. Especificamente, o trabalho de luto a que Freud se referia. Entretanto, em alguns casos, o que está em jogo não é a possibilidade de elaboração simbólica, conforme testemunhei no atendimento a uma mulher que vivia um luto extremo após o assassinato e desaparecimento de seu filho.

A opção por trazer aqui um relato de experiência vai ao encontro de considerar que, no que diz respeito a processos singulares, no sentido psicanalítico, os efeitos de algo só podem ser conhecidos a posteriori. Conforme nos apontam Daltro & Faria (2019), a narrativa é um trabalho de linguagem, em que a experiência ocorre ao mesmo tempo em que as ideias e os acontecimentos.

Trata-se de pensar o Relato de experiência em perspectiva epistemológica, expandida a partir das singularidades, sendo, conseqüentemente, um importante produto científico na contemporaneidade. Isso porque refere-se a uma construção teórico-prática que se propõe ao refinamento de saberes sobre a experiência em si, a partir do olhar do sujeito-pesquisador em um determinado contexto cultural e histórico. Sem a pretensão de se constituir como uma obra-fechada ou conjuradora de verdades, desdobra-se na busca de saberes inovadores (Daltro; Faria, 2019).

Estou diante de Marta\* (nome fictício), mulher negra e mãe de um jovem assassinado brutalmente, cujo corpo jamais foi encontrado. “A maior dor do mundo”, ela dizia. O que fazer diante da maior dor do mundo? Eu me perguntava. Ouvir como é essa dor? Testemunhar a dor? Casos extremos podem nos mobilizar imensamente a ponto de que a nossa escuta fique comprometida com o desejo de aliviar alguma coisa diante dessa “maior dor do mundo.”

Para Gebrim (2018), na experiência de extremos, de um lado, há uma hiper-implicação do analista nos casos que mobilizam muitos afetos e, por outro lado, pode haver um distanciamento como modo de proteção. Essas posições, avança, poderiam reduzir as possibilidades do analista - emergindo pontos cegos - , bem como produzir efeitos de desmentido naquilo que vivem.

Mas, conforme os atendimentos aconteciam, eu percebia que não havia onde reclamar essa morte, não havia onde denunciar, não havia possibilidade de busca pela certidão de óbito. Os caminhos mais óbvios no que se referem a algum lugar de reconhecimento público estavam fora de cogitação. E não havia espaço em Marta para as implicações que viriam a partir disso, ela poderia colocar a família em risco por viver em um território conflagrado pelo conflito armado.

Ribeiro & Greco (2018) refletem sobre as possibilidades de pensarmos em uma operação do luto de vidas destituídas socialmente de valor, em que a morte não é reconhecida, ou é então justificada como “ele mereceu”, “se envolveu com o que é errado”, recaindo essa dor sobre familiares que silenciam ao não ter seu lamento e seu choro reconhecidos, ao não terem lugar para seu luto.

Ouvi inúmeras vezes o que seria se transformar em uma “morta-viva”, que apenas estava ali sobrevivendo, mas que tudo que organizava a vida antes desapareceu com o desaparecimento do filho, um estado de congelamento no acontecimento sem qualquer passado ou futuro. Marta parecia habitada por uma espécie de suspensão. Reconheço a importância, inclusive considerando outras experiências clínicas com o luto, dos ritos culturais de despedida na morte, dos ritos religiosos quando eles ocupam um lugar de importância na vida da pessoa.

Mas, sem corpo, por onde começar? Essa pergunta eu me fazia; Marta não fazia perguntas, ela só estava tentando sobreviver mesmo quando dizia não querer mais.

Havíamos acabado de passar por uma experiência complexa com milhares de mortes no Brasil e no mundo, cuja suspensão dos ritos conhecidos foi imposta: as inúmeras mortes por COVID-19 com velórios virtuais sem corpo, velórios restritos a um grupo pequeno da família em que os abraços eram suspensos pelo distanciamento físico e os caixões fechados com poucos minutos para o cumprimento de algum rito. Seria possível inventar uma nova forma aqui também? Será que os ritos simbólicos de despedida sem corpo poderiam dar algum lugar a essa “maior dor do mundo”? Ante o lamento constante e dilacerante de não poder enterrar o filho amado, entendo, nesse momento, na possibilidade de construção de algum rito possível diante da leitura da necessidade do simbólico da cultura como ancoragem. Diante de algumas possibilidades que eu acreditava serem possíveis ser construídas, estava um rito no rio em que o corpo havia sido jogado e desapareceu. Mas não. O corpo ausente era marca presente. Além disso, havia um risco físico de estar nesse local. Não se trata de “somente” perder alguém com a morte, mas de perder também qualquer vestígio físico para operar dentro do campo simbólico de despedida.

Aqui, a perda assume uma forma para além da morte em si, pois desaparece o próprio suporte simbólico com a ausência. Um deserto que se apresenta sem fim que me levou a sustentar esse lugar desértico considerado tão inóspito para as possibilidades de vida. Por vezes, me sentia também nesse deserto diante das possibilidades de intervenção e construção. Sabendo do trabalho de certos coletivos, vislumbrei também essa possibilidade, já que estava diante de um luto que tem um atravessamento político, mas nada ressoava: “eu não quero ouvir outras pessoas que perderam filhos.”

Apostei, sempre que possível, sempre que o assunto emergia em alguma possibilidade de um trabalho de luto que incluísse os ritos importantes e que haviam sido todos suspensos, inclusive a da religiosidade vivenciada por meio das missas ofertadas por familiares em datas de falecimento.

No entanto, ao longo do processo, percebi que o trabalho de luto não dava conta do que estava em jogo ali. Havia algo impossível de ser simbolizado nessa experiência; uma dor que não se organizava em torno da necessidade de um rito de passagem simbólico que pudesse dar lugar a algo ou cumprir papéis culturais. É certo que eu ouvia sobre a dor de não poder fazer um velório, mas não se tratava de fazer da forma possível, pois não havia forma possível sem corpo, nesse caso. As missas em homenagem ao filho não davam chão diante desse abismo em que ela estava. Pelo contrário, isso parecia aumentar a dor em que se encontrava. O luto assim, se aproximava da vivência de um luto impossível, o encontro com o Real irrepresentável, onde a ausência de um ponto de ancoragem impede a elaboração e nada contorna esse abismo.

Foi então que algo começou a se delinear: o que estava em jogo ali não era simplesmente um trabalho de luto no sentido do luto espontâneo ou lacunar, mas algo que inaugurasse uma nova posição subjetiva diante do real da perda que não poderia ser completamente representado. E foi um ato que emergiu aqui como uma resposta diante do irrepresentável. Não se tratava de apostar num trabalho de luto, mas na construção de uma nova relação com o arrombamento diante da morte.

O ato aqui é sutil, quase imperceptível, mas fundamental para um novo rumo diante da dor. Certo dia, Marta lamenta que o filho não havia deixado nada - e retifica - nem ninguém. Ao escutar essa frase, insisto nela e pergunto: “Ninguém ou nada?” E ela diz que ele havia sim deixado um terreno e que ela queria construir um espaço para si nesse local. Esse espaço, até então negligenciado, tornou-se foco de atenção e mobilização para essa construção, que além de física na terra em que o filho fora assassinado, passou a ser a construção subjetiva de Marta. Ela se reorganizou a partir dessa construção, a construção de algo novo a partir da ausência, possibilitando então uma ruptura com o estado de congelamento em que se encontrava.

Passou a falar de planos futuros e incluiu aqui viagens para compras com o intuito de realizar a manutenção desse espaço. Quando o espaço ficou pronto, celebrou com um bolo e um culto, o culto nessa terra cujo rio próximo foi jogado

o corpo de seu filho, celebrou com dor e conquista, com presença e ausência, com a ambivalência que é renascer diante da “maior dor do mundo”, renascer para um movimento da vida. A análise, portanto, não busca restaurar o que foi perdido, mas permitir que se inscreva algo novo no lugar da ausência diante de uma privação absoluta. Não foi possível retomar a vida de “antes”; foi preciso construir. A dor permanece, o sentimento de injustiça sempre se faz presente e o luto não se conclui, há dias em que a dor é avassaladora, mas ela passou a coexistir com algo novo que movimentou seu desejo e sua vida. Dessa forma, entende-se que

os mortos fazem daqueles que ficam fabricantes de narrativas. Tudo começa a se movimentar - sinal de que alguma coisa ali insufla vida. É preciso encontrar um lugar, o que também quer dizer que é preciso lhes *dar* algum lugar (...) Os mortos não apresentam aos vivos apenas problemas geográficos - situando e inventando lugares -, mas são literalmente geógrafos. Eles desenham outras estradas, outros caminhos, outros espaços (Despret, 2023, p. 22).

No documentário “Fênix: o voo de Davi”, o bombeiro e luthier Davi, que ajudou no combate ao fogo que tomou conta do Museu Nacional/UFRJ, no Rio de Janeiro em 02 em setembro 2018 - e cuja infância, memórias e fotografias foram em parte nesse mesmo espaço - decide buscar restos de madeiras no incêndio e transformá-los em instrumentos musicais. O documentário inicia com a fala de que este dia é um dia que o Brasil inteiro teria que estar de luto pela destruição de mais de 200 anos de memória. Considerado um velório e não um resgate, pois o fogo se alastrou rapidamente, não havia muito mais o que fazer naquele dia. Quase tudo fora perdido: “o incêndio estava queimando também as nossas vidas.”

Segundo o diretor do Museu Nacional/UFRJ, Alexandre Kellner, a tragédia marcou todos ali a ferro e fogo numa ferida que, segundo ele, nunca vai cicatrizar, inclusive para ele próprio. “Quando me deram a notícia que o Museu estava pegando fogo, eu me lembro de acordar no CTI”, relata uma funcionária. O luto aqui envolvia pessoas que se dedicavam a esse lugar pela morte da memória, da história, e de pedaços da própria vida que se perdem com o que fora perdido.

“Dado o impacto desse incêndio, a gente não imaginava que algo pudesse ser trabalhado”, relata um bombeiro e maestro. Davi olhava os destroços coberto de cinzas e dizia “tem potencial, daqui pode sair um cavaquinho”. Em meio aos

escombros, dizia: "uma parte disso ainda pode dar som" e deixava todos sem entender o que ele estava dizendo em meio a tanta destruição. Ao lidar com madeiras muito antigas nesse trabalho, Davi encontra dificuldade na envergadura de uma delas para fazer a curvatura de um violão e diz "É uma espécie de lágrimas do tempo, a dor do renascimento. A gente fala e parece que é fácil renascer e não é, para a cinza virar pena, dói." Paulinho Moska, compositor e cantor, ao se deparar com a história de Davi e de tocar os instrumentos de excelência que ele criou, diz "eu acho que uma forma de a gente sair vivo em meio a uma catástrofe é fazer algo que te faça se sentir parte do processo da natureza, que é o de renovação, é o novo de novo, porque assim sempre foi e assim sempre será."

O documentário embalado pela música "Tudo novo de novo", de Paulinho Moska, traz a reflexão do bombeiro e luthier Davi sobre o incêndio do Museu e a expressão "ponto final" a que a música retrata: "O ponto final não quer dizer que acabou tudo. Quer dizer que eu posso recomeçar a frase. Poxa, queimou tudo. Então vamos colocar um ponto final aqui, mas tem coisa nova pra sair e, também, para renascer dali."

#### Tudo novo de novo (Paulinho Moska)

Vamos começar  
Colocando um ponto final  
Pelo menos já é um sinal  
De que tudo na vida tem fim  
Vamos acordar  
Hoje tem um sol diferente no céu  
Gargalhando no seu carrossel  
Gritando nada é tão triste assim  
É tudo novo de novo  
Vamos nos jogar onde já caímos  
Tudo novo de novo  
Vamos mergulhar do alto onde  
subimos  
Vamos celebrar  
Nossa própria maneira de ser  
Essa luz que acabou de nascer  
Quando aquela de trás apagou  
Vamos terminar  
Inventando uma nova canção

Nem que seja uma outra versão  
Pra tentar entender que acabou  
Tudo novo de novo  
Vamos nos jogar onde já caímos  
Tudo novo de novo  
Vamos mergulhar do alto onde  
subimos  
Tudo novo de novo  
Vamos nos jogar onde já caímos  
Tudo novo de novo  
Vamos mergulhar do alto onde  
subimos  
Tudo novo de novo  
Vamos nos jogar, nos jogar, nos  
jogar  
Tudo novo de novo  
Vamos mergulhar, mergulhar,  
mergulhar

Cabe aqui lembrar a reflexão já trazida anteriormente como citação de Miller (2004) ao dizer que todo ato verdadeiro que não é só agitação, é transgressão: marca um antes e um depois, onde não se é mais o mesmo. Para isso, algo precisa morrer e Miller atribui isso à expressão “suicídio do sujeito”, pois implicaria seu renascimento, de outra forma.

O humano cada vez mais exercita sua habilidade para segregar, namorar a pulsão de morte. Mas, desde Freud se sabe que nele também há recursos nobres e, como ressalta Ventura (2020), eles curiosamente vivificam os corpos, quando se coloca em ato, a autenticidade da relação com as coisas que importam, a exemplo da vida e da morte. Considerar a existência da pulsão de morte, nesse horizonte é condição para que se possa também dar espaço a Eros, que não prescinde do Outro. E, na medida em que o Outro é sempre uma ficção, sempre haverá possibilidade de construção de algum semblante civilizatório. (Ferrari; Jacuzzi; Guerra, 2020)

Assim, Marta renasce pela construção que ela faz na terra em que seu filho deixa e é deixado; terra em que seu corpo desaparece, terra M-o-rta, marcada pela dor da ausência, que se refaz M-a-rta; assim como os instrumentos musicais nascem com o renascimento da madeira que morreu porta; antes árvore. Para Ribeiro & Greco (2018)

A presença da Arte nesse contexto pode verificar o real e abrir passagem ao que é da existência, surgindo como uma interrupção, num instante, impossível de dizer, promovendo um deslocamento, uma espécie de giro: um pouco mais de espaço para o ato político e para o cuidado por meio da redução do espaço para o sofrimento e a dor, que poderia ter como efeito apenas o congelamento, a paralisação.

Sendo assim, podemos pensar também na arte como uma forma de disfunção que permite um giro, abrindo espaço para o ato político e o cuidado, permitindo que o sofrimento se transforme ainda que presente, que encontre novas formas de expressão. O movimento é, portanto, uma abertura a saída da paralisação e do congelamento no luto; movimento como ato de um novo dizer que permite mudança, uma saída importante a qual apostamos trabalhar aqui.

## Conclusão

Retomo aqui a primeira frase desse trabalho para agora poder falar sobre ela: “A maior dor do mundo.” Escolhi uma frase dita por outra pessoa para dar nome a este trabalho, intitular, inaugurar. Uma frase que escutei, que me atravessou e que fiz dela trabalho. Eu não sei qual é a maior dor do mundo: “perder um filho?”, “perder um filho sob condições violentas?”, “não ter um filho?”, “ver alguém morrer?”, “ter o corpo queimado?”, “um cálculo renal?”, “perder a casa numa enchente?”, “perder o amor de uma vida?”, “ser rejeitado?”, “sofrer preconceito?”, “não passar de ano na escola?”, “envelhecer sozinho?”, “lucidez no último suspiro?”

A maior dor do mundo não existe enquanto realidade incontestável ou regra geral. Ela é a metáfora de um dizer, o dizer uma perda vivida como insuportável, e do encontro com o impossível do Real. E o encontro com o Real é sempre permeado por esse tipo de experiência? Difícil? “Negativo?” O encontro com o Real desfaz, e também cria e inaugura. A literatura, utilizada neste trabalho, bem como as artes, são possibilidades de encontro com o Real nesse outro lugar. O que se desfaz e o encontro com o impossível e o irrepresentável também produz aberturas.

Em *Sobre a ficção*, o jornalista Ricardo Viel (2020) conversa com diversos romancistas sobre literatura e o processo de escrita de cada um. Em um diálogo com um dos entrevistados, ele diz que acredita que a literatura está em um lugar de desmesura, e em um esforço de tentar um entendimento do mundo para além do lugar onde o mundo é inteligível, com função de alargamento do mundo. Bebo desse alargamento ao longo desse percurso com a literatura e, faço dele também, minha chegada.

José Saramago, no romance *Intermitências da Morte*, narra a história de uma cidade em que a Morte tira férias e as pessoas param de morrer da noite para o dia. Vemos o caos acontecer, a ponto da cidade se mobilizar para tentar fazer com que a Morte volte e reorganize aquele caos. Afinal, a morte deixa de existir, mas as pessoas continuam adoecendo, envelhecendo e se acidentando.

Há no livro a passagem de uma família com uma criança em uma espécie de cuidados paliativos, completamente “moribunda”, que não morria, pois não havia mais morte, mas que também era como se não estivesse mais viva. A família então, diante de uma angústia implacável, organiza um trajeto clandestino para cruzar a fronteira, de modo que a criança pudesse, enfim, morrer.

A morte retorna à cidade tempos depois e seu retorno é celebrado:

Não poucas garrafas de champanhe foram bebidas à meia-noite para festejar o já não esperado regresso à normalidade, o que, parecendo constituir o cúmulo da indiferença e do desprezo pela vida alheia, não era, afinal, senão o natural alívio, o legítimo desafogo de quem, posto perante uma porta fechada e tendo perdido a chave, a via agora aberta de par em par, escancarada com o sol do outro lado (Saramago, 2017, p. 115).

A literatura nos permite aqui pensar sobre o encontro com um impossível pela suspensão da morte e o pleito de seu retorno; como também o seu contrário, ou seja, clamar por sua suspensão, como em *Pequena Coreografia do Adeus*:

nessa noite não ligamos o jazz.  
deve ser por isso que o barulho do escapamento ganhou volume aos meus ouvidos,  
fiquei com medo  
de que o carro explodisse, imaginei nossas partes  
voando pelo céu.  
o engasgo do meu pai  
acendeu em mim o fato de que um belo dia  
as pessoas morrem, ninguém precisa estar doente ou velho pra que isso aconteça, a  
Morte se instala muitas vezes sem aviso, pois  
eu acho que seria mais educado  
se a Senhora pudesse  
Avisar.  
nos fazer uma festa, quem sabe?  
passar um filme com os melhores momentos da nossa existência.  
não sei se a Senhora sabe, mas  
não tem sido fácil ficar aqui, nesta terra, por isso eu acho que merecemos alguma  
consideração.  
por que as regras nunca mudam?  
por que a vida tem que ser sempre assim: finita e irreversível pelos séculos?  
olha, Senhora, eu  
não sou a única  
que estou descontente com seus Métodos.  
queremos reivindicar  
isto: o ciclo infinito da finitude  
com quem falamos?  
há de ter Pessoa (ou Coisa) que mude as regras do imutável também.  
Senhora, por favor, não me vire as costas.  
me responda, ao menos isto: na janela de quem devemos fazer a Revolução?  
(Bei, 2021, p. 91-92)

Este trabalho é sobre morte e vida de quem permanece após a perda e sobre um caminho que foi possível para responder a isso; sobre-viver com um rombo irrecuperável diante de uma perda que é insubstituível, *perda seca*, sem compensação, tal como Allouch desenvolve; sobre os mecanismos que envolvem esse contexto e uma saída escolhida para dialogar com isso, o *ato*, dentre outras possíveis.

Vimos ao longo do trabalho alguma diversidade desses caminhos, afinal, o trabalho de luto é diverso. No entanto, a crítica que Allouch traz com a ideia de reducionismo do campo que, muitas vezes, coloca o luto como sinônimo de trabalho de luto - tal como ele o entende e já descrito ao longo do texto - é muito pertinente e, assim, buscamos outra saída para além dessas. Saídas aqui, como ressaltado em vários momentos, são lidas como diversas à ideia de superação ou conclusão.

Diante de um mundo que desaba junto à perda, buscou-se apontar uma certa teia de relações junto a fantasias singulares. Assim, o jogo "evento extremo" e "extremo do evento" junto aos conceitos de precariedade à luz das ciências sociais e, principalmente, da perspectiva lacaniana, dialogaram em direção ao apontamento do reconhecimento de eventos extremos ao mesmo tempo que, para nosso debate, extremo é utilizado naquilo que produz arrombamento para o sujeito.

Nessa perspectiva, apostamos que o extremo precisa contar com algo singular para que assim se configure. Dessa forma, produz-se um arrombamento que abala a identidade narcísica, tal como vimos principalmente com Freud; algo se desfaz e há uma perda de si junto à perda real do objeto simbólico.

Essa perda de si tenta ser recuperada, mas é impossível, pois trata-se de uma perda irreparável. A metáfora do ladrão em Allouch nos ajudou a entender o enlutamento não como um problema dual, pois há além do morto e do enlutado, a morte e o *pedaço de si* roubado/levado junto à perda. No entanto, conforme vimos, muito pode ser roubado, menos por onde se pode recomeçar.

A privação, em Lacan, nos ajuda a compreender a dinâmica em jogo no que chamou-se aqui de *lutos impossíveis*. Eles se tornam impossíveis por mecanismos

que cada um tomará. Mas, arriscamos aqui a trazer alguns elementos que acreditamos contribuir para esse lugar. A presença ou a ausência desses elementos não determinam a entrada nos lutos impossíveis, mas certamente trazem reflexões importantes para a dimensão comum de congelamento, suspensão do tempo, paralisação e de uma identidade narcísica que se desmonta, uma realidade que se desfaz.

Afinal, conforme vimos em Lacan, não podemos encarar a morte de frente assim como não conseguimos encarar o sol. Por isso, a ausência de ritos é um desses elementos. Diante de mortes violentas em que as vidas já não têm reconhecimento no espaço público, seguem não tendo na morte e seguem não tendo no reconhecimento ao luto de quem chora essas mortes.

Portanto, a falta de reconhecimento dessas perdas no espaço público perturba o luto, que se faz também no campo do simbólico; do coletivo, tal como entendemos o luto em sua coletividade. Há, assim, o reconhecimento no lugar da invisibilidade e o reconhecimento no lugar de quem é *matável*, conforme avançamos com Butler, Agambem, Fanon e Guerra. Como fazer o luto nesse contexto? Foi a pergunta que tentamos responder sob um caminho aqui.

O ato surge como uma saída que apostamos diante do luto impossível, da irreparabilidade da perda junto ao que foi desfeito em si. Encontramos principalmente em Lacan e Allouch os principais diálogos que fizemos na compreensão do ato como a construção de um novo modo de relação com o Real que se impõe. O ato, portanto, não é um milagre que inaugura, não é uma mudança aleatória abrupta à condição anterior, mas uma mudança que produz um novo dizer. E como isso se dá? O ato é atestado por um novo dizer que foi construído por vários dizeres, fragmentos simbólicos, apoiado em memórias, vivências e nas construções em análise. Um novo agenciamento das notas de uma existência.

A ética clínica, portanto, não pode prescindir de um debate que não apenas visa encontrar saídas, aberturas e possibilidades, mas que busca o compromisso de questionar certos caminhos que reforçam um lugar da busca por amparo ou que apostem na implicação do sujeito desconectada de sua inserção. A banalidade aqui

discutida pelo simples "assumir a perda" e "aceitá-la" vai na contramão da ética clínica cujo compromisso também se inclina em questionar as circunstâncias que contribuem para a vivência de lutos impossíveis quando estes são potencializados por inúmeras violências, conforme abordamos aqui. Afinal, retomando a frase de Bei (2021): "na janela de quem devemos fazer a Revolução?" se não, também, na nossa própria escuta clínica?

## Referências Bibliográficas

AGAMBEM, G. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2002.

AQUINO DA SILVA, S. **Perda e luto na população negra**. Dossiê Digital Luto. Revista Cult, 2024.

ALLOUCH, J. **Erótica do Luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

\_\_\_\_\_. **Nuevas observaciones sobre el pasaje al acto**. 1ª. Ed. Córdoba: Ediciones Literarias, 2019.

ARBEX, D. **Todo dia a mesma noite, a história não contada da boate Kiss**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

BASTOS, A.; Castilho, G. **A função constitutiva do luto na estruturação do desejo**. Estilos da clínica. Vol.18, nº1. São Paulo, 2013.

BEI, A. **O peso do pássaro morto**. São Paulo: Editora Nós, 2013.

\_\_\_\_\_. **Pequena coreografia do adeus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BIRMAN, J. **Subjetivação, governabilidade e trauma na pandemia do coronavírus: sobre os estado psíquicos extremos**. In: Figuras do Extremo. São Paulo: Blucher., 2022.

BUTLER, J. **Vida precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CARDOSO REZENDE, M. **Novo retorno do traumático na psicanálise hoje: além do mal-estar?** In: Figuras do Extremo. São Paulo: Blucher, 2022.

CARDOSO REZENDE, M. & MACEDO, M. & ZORNIG, S. **Figuras do extremo**. São Paulo: Blucher, 2022.

CARDOSO REZENDE, M. & ADESSE, D. **Maternidade: da crise traumática à dimensão do extremo**. In **Figuras do extremo**. São Paulo: Blucher, 2022.

AYRES, J.; JUNIOR, I.; CALAZANZ, G.; Filho, H. **O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios**. In *Promoção da Saúde: conceitos, reflexões, tendências*. Czeresnia, D.; Freitas, C. (Orgs) Editora Fiocruz, 2009.

DALTRO, M.R.; FARIA, A.A. **Relato de experiência: uma narrativa científica na pós modernidade**. *Psicologia Clínica e Psicanálise. Estudos de pesquisas em psicologia*. vol.19 n.1 Rio de Janeiro jan/abr, 2019.

DESPRET, V. **Um brinde aos mortos: histórias daqueles que ficam**. (Hortência Lencastre/Trad.). N-1 edições, 2023.

DI GIULIO, G.; TORRES, R.; VASCONCELOS, M.; BRAGA, D.; MANCINI, R.; LEMOS, M. **Eventos extremos, mudanças climáticas e adaptação no Estado de São Paulo**. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo: Vol. 22, 2019.

DUNKER, C. **Lutos finitos e infinitos**. 1ª ed. - São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2010.

ESTELLON, V. **Clínica do sexual extremo** In *Figuras do Extremo* (orgs). São Paulo: Bucher, 2022.

FERRARI, I.F.; JACUZZI M.E.; GUERRA, A. (2020). **Pandemia, necropolítica e o real do desamparo**. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. Jul-Set, 2020.

FREUD, Ernest (org). **The letters of Sigmund Freud [1873-1939]**. Basic Books Inc. Harper Colophon Books, 1960.

FREUD, S. **A Repressão**. In Obras Completas. Vol.12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1914-1916.

\_\_\_\_\_. **Luto e melancolia**. In Obras Completas. Vol.12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1914-1916.

\_\_\_\_\_. **A transitoriedade** In Obras Completas. Vol.12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1914-1916.

GEBRIM, A. **Psicanálise no front: a posição do analista e as marcas dos migrantes**. [Tese de doutorado]. Universidade de São Paulo, 2018.

GUERRA, A. **Sujeito suposto suspeito: a transferência psicanalítica no sul global**. São Paulo: N-1 edições. PSILACS, 2022.

HAN, B.-C. **Desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente** (G. S. Philipson, Trad.). Vozes, 2021.

JAFFE, N. **Lili, novela de um luto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: As psicoses (1955-1956)** (A. Menezes, Trad.). Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1981), 1985.

\_\_\_\_\_. **Outros escritos**. Editora Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **O mito individual do neurótico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Luto e desejo** In Seminário 6: O desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Zahar, 2016/1958-1959.

\_\_\_\_\_. **As três formas da falta de objeto** In Seminário 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Zahar, 1995/1956-1957.

\_\_\_\_\_. **Passagem ao ato e acting out**. In Seminário 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005/1962-1963.

\_\_\_\_\_. **O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico.** Inédito, 1967-1968.

LEADER, D. **Além da depressão - Novas maneiras de entender o luto e a melancolia.** Ed. Best Seller, 2011.

MAUSS, M. **A expressão obrigatória dos sentimentos.** In R. C. de Oliveira (Org.), *Mauss*. Ática. (Trabalho original publicado em 1921), 1979.

MAESSO, M. **O tempo do luto e o discurso do outro.** *Ágora* (Rio de Janeiro) v. XX n. 2 mai/ago 2017 337-355, 2017.

MINERBO, M. **Ser e sofrer hoje.** *Ide* (São Paulo) vol.35 no.55 São Paulo. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, 2013.

MENDONÇA, A. & FIGUEIREDO, N. **Como se faz uma tese... descolonizada.** *REALIS - Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais*, 2023.

MILLER, J.A. **A palavra que fere.** *Revista Opção Lacaniana* nº56/57. Trad Teresinha N. Meirelles do Prado, 2010.

\_\_\_\_\_. **Jacques Lacan: observações sobre seu conceito de passagem ao ato.** *Revista Opção Lacaniana Online*. Ano 5. Número 13, 2014.

MONTEIRO, R. **A ridícula ideia de nunca mais te ver.** São Paulo: Todavia, 2021.

PINHO-FUSE, Miriam X. **Luto à flor da pele: as tatuagens in memoriam em leitura psicanalítica.** Ed. Blucher, 2022.

REIS, J. J. **A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** Companhia das Letras, 1991.

ROSE, J. **A peste: viver a morte em nosso tempo.** (F. C. N. Machado, Trad) 1ª ed. São Paulo: Fósforo, 2023.

SARAMAGO, J. **As intermitências da morte.** 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOLER, C. **De um trauma ao Outro**. São Paulo: Ed.Blucher, 2021.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos de porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc**; trad. Mariano Ferreira. 4 ed. Petrópolis, Vozes. Coleção Antropologia, 2013.

VERAS, M. **A morte de si**. São Paulo: Editora Bregantini, 2023.

VIEIRA, M. A. **Da realidade ao real: Jacques Lacan e a realidade psíquica**. Pulsional. Revista de Psicanálise (São Paulo), São Paulo, v. 174, p. 56-60, 2003.

\_\_\_\_\_. **Restos: uma introdução lacaniana ao objeto a**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

VIEIRA, M.A. **O trauma subjetivo**. Psico (PUCRS), v. 39, p. 509-513, 2008.

VIEL, R. **Sobre a ficção**. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.

ZIZEK, S. **Acontecimento**. Ed. Zahar, 2017.

\_\_\_\_\_. **Bem-vindos ao deserto do real: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas**. (Paulo Cesar Castanheira/trad). Ed. Boitempo editorial: São Paulo, 2003.

ZINE CLÍNICAS DE BORDA. **Museu das memórias (in)possíveis**. N-1 Editora, 2023.

Audiovisual e pesquisas em portais de notícias:

DÔNOLOA, V., ROCHA, J., SALOMONE, R. **Fenix: o voo de Davi**. Documentário. Globoplay, 2021.

Jornal Estadão: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2024/11/07/tensao-marca-o-enterro-de-garoto-morto-durante-acao-da-pm-em-santos.htm> Acesso em 27 de janeiro de 2025.

APPOA: <https://museu.appoa.org.br/site/sobre/> Acessado em 06 de fevereiro de 2025.

Revista Sul 21 <https://sul21.com.br/noticias/saude/2024/07/nao-seremos-mais-os-mesmos-enchente-ja-deixa-marcas-na-saude-mental-de-moradores-do-rs/> Acessado em 10 de fevereiro de 2025.