

# Luto em tempos de Covid-19 ou da impossibilidade de velar os mortos na pandemia

DOI: 10.5935/1984-9044.20210009

**Bárbara Milhomem Crivelini, Gustavo Henrique Dionísio, Juliana Furlan de Oliveira** – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (FCL – UNESP)

**Resumo:** A partir do decreto de estado de calamidade pública no Brasil decorrente da pandemia causada pelo vírus SARS-CoV2, foram promulgadas leis que impediram atividades em locais públicos que caracterizem aglomeração. Com isso, cerimoniais de velórios e enterros de pessoas que foram a óbito pela covid-19 foram vetados, sendo em seguida esse protocolo estendido a toda *causa mortis*. Amparados pela Psicanálise, analisaremos as situações de luto diante da ritualística impedida, bem como os efeitos traumáticos da perda violenta. Procuraremos também interpretar de que forma a proliferação de imagens relacionadas à dinâmica do luto se caracteriza como experiência estética e as possíveis reações artísticas a esse momento de desamparo. Por fim, refletiremos o trabalho de luto como exercício de rememoração e fuga da estagnação melancólica, proposto por trabalhos de Paul Ricoeur.

**PALAVRAS-CHAVE:** pandemia; luto; imagens; psicanálise.

## Grief in Covid-19 times or the impossibility of veiling the dead in the pandemic

**Abstract:** From the state of public calamity decree in Brazil resulting from the pandemic caused by the SARS-CoV2 virus, laws that prevent activities in public places which characterize agglomeration were promulgated. With that, funerals and burials ceremonies of people who died by covid-19 were vetoed, and this protocol was then extended to all *causa mortis*. Supported by Psychoanalysis, we will analyze the situations of mourning in the face of the prevented ritualistic, as well as the traumatic effects in front of the violent loss. We will also try to interpret how the proliferation of images related to the grief dynamic is characterized as an aesthetic experience and

the possible artistic reactions to this moment of helplessness. Finally, we will reflect the work of mourning as an exercise in recalling and escape from melancholic stagnation, proposed in works by Paul Ricoeur.

**KEY WORDS:** pandemic, grief, images, psychoanalysis.

## Introdução

**A** pandemia desencadeada pelo vírus SARS-Cov2, seguido de falhas em sua contenção e proliferação, foi responsável por inúmeras modificações na estrutura social, consequentemente ensejando novos modos de viver e de sentir a realidade. A nosso ver, uma das mudanças de maior impacto se encontra na ritualística do enterro e velório dos mortos pela Covid 19, impedida de acontecer, visto que o aumento galopante da curva de contágio e de elevados números de infectados e de óbitos impôs medidas de isolamento. Com os velórios impossibilitados até

mesmo para as pessoas que não faleceram em decorrência do vírus, nossas reflexões se orientam aos enlutados que se encontram obrigados a enterrarem seus entes queridos sem um devido ritual de despedida.

Com efeito, tratar-se-ia de uma situação de “dupla violência”, pois, se somarmos o fator traumático decorrente do perigo do adoecimento pelo coletivo à catástrofe vivida pelas pessoas que perderam seus entes queridos tão abruptamente, e que com isso se viram impossibilitadas de velá-los, como última forma de dar adeus, a conjuntura redobra em

termos de sofrimento psíquico. Sendo a cerimônia de velório um momento significativo para começar uma “elaboração” da perda do objeto, questionamos quais seriam os efeitos de uma tal expropriação da imagem do ente querido ao ir embora. Nesse sentido, ensaiamos refletir sobre uma face da “experiência estética” disseminada com a proliferação de “imagens de luto” em contexto de pandemia: a partir dos afetos envolvidos no processo, questionamos em que medida essa experiência possibilita certas especificidades acerca dos modos de subjetivação na atualidade,

bem como nas “reações” artísticas que emergem perante o desamparo e a angústia gerados pela morte iminente. Para tanto, necessitamos criar uma trança entre o processo de enlutamento diante de perdas violentas, o ciclo compulsivo de repetições consequente do passado traumático e o processo de rememoração como linha de fuga diante da estagnação melancólica coletiva. Desse modo, sugerimos que o luto possa ser visto como forma de resistência ao apagamento de pessoas e vivências que não devem ser esquecidas.

## Catástrofe e pandemia

A chegada do vírus SARS-COV2 no Brasil foi confirmada em 25 de fevereiro de 2020. Entre essa data e o final de julho do mesmo ano, temos um número absolutamente alarmante referente aos efeitos de

sua proliferação: 2 milhões e meio de testes positivos, com um total de quase 90 mil mortos. Tais dados colocam o Brasil em 3º lugar no ranking mundial de infectados pelo novo coronavírus, atrás

apenas do Reino Unido (2º) e dos Estados Unidos, que lidera a fila de morbidade. Eclodida na cidade de Wuhan (China) em dezembro de 2019, primeiramente foi classificada como epidemia pelas autoridades da Organização Mundial de Saúde, ao passo que hoje já notifica mais de 600 mil mortes no mundo e com quase 17 milhões de casos, saltando assim à categoria de “pandemia” sem grande demora. De acordo com Mike Ryan, chefe de emergências da OMS, a situação no continente americano está infelizmente distante da estabilidade, visto que a América do Sul foi confirmada como novo epicentro do coronavírus (NÚMERO..., 2020).

Em termos científicos, sabemos que o vírus é a mais simples estrutura biológica provida de genes (Villareal, 2009); ademais, comportam-se como verdadeiros parasitas, ou seja, necessitam de

uma célula hospedeira que ceda matéria-prima para que se replique. Em virtude de sua capacidade de replicação, o vírus possui “potencial de vida” embora não atinja um estado autônomo, caso esteja isolado; e, apesar de várias pesquisas questionarem se a estrutura viral deva ser considerada, afinal, viva ou não-viva, é fato inconteste que o vírus SARS-CoV2 atinge a qualidade de “vivo” quando em contato com células humanas, de modo a se replicar e se transmitir de organismo a organismo com enorme facilidade<sup>1</sup>.

Em suma, vemo-nos diante de uma pandemia causada por uma estrutura nanoscópica e, portanto, invisível a olho nu; inodora e insípida, ela propaga silenciosamente e só se torna palpável através de alguns sintomas mais ou menos manifestos em seu hospedeiro.

---

<sup>1</sup> <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#o-que-e-covid>

Devido a sua rápida transmissão e aos efeitos que seguiram após a eclosão epidêmica, foram tomadas medidas no mundo inteiro para que o vírus não se alastre a ponto de exceder a capacidade dos estabelecimentos e serviços de saúde. Nessa “guerra contra o invisível”, o único ponto fixo e visível atualmente é uma junção entre ciência e “política pública”, sob o formato dos protocolos de proteção já conhecidos por qualquer cidadão: quarentena, higienização sistemática, uso de máscaras e distanciamento social (Wilkin, 2020).

Nesse sentido, as políticas governamentais são voltadas (ou deveriam ser) para a contenção do alastramento do vírus, com intuito de que o contágio e o número de novos casos sejam evidentemente reduzidos. Enquanto isso, centros de pesquisa científica seguem tentando decodificar o *modus*

*operandi* do coronavírus; ora, visão científica hegemônica, o vírus operaria segundo as “leis da natureza”, o que pressupõe uma regularidade de funcionamento que pouco a pouco seria decifrada, possibilitando assim a produção de uma vacina ou tratamento imunológico. Coexistindo na desordem natural, nós, humanos que compartilhamos da mesma obediência às leis naturais, seguimos não obstante uma realidade delas emancipada e que pouco responde às leis que possam prever uma regularidade: trata-se, em termos lacanianos, do registro do “real” (Miller, 2008).

Os conceitos de real, simbólico e imaginário formam o ternário de registros da realidade humana que, conforme pensa Lacan (1953), condiz às dimensões constituintes do espaço habitado pelo entre enquanto “ser falante”. O real, nesse sentido, não obedece e nem possui uma lei natural, não responde a nenhum sistema de

representação por justamente ser a dimensão do inapreensível, sem regras lógicas, e, por não responder a nenhum querer-dizer, o sentido lhe escapa (Miller, 2008). Em termos mais concretos, a própria experiência corporal, para a qual “falta palavra”, pode ser considerada mais próxima ao real; seu corolário, nesse sentido, se dá por meio da dimensão propriamente traumática da relação entre o homem e o mundo.

Mas é também chamado “momento traumático” o átimo de segundo em que uma vivência incrementa estímulos hiperintensos na vida psíquica de um sujeito diante de sua maior ou menor competência para elaborar (simbolicamente) essa descarga energética. Pelo alto incremento das intensidades, o sistema de representação do sujeito não consegue acolher toda a potência do instante, ao passo que a capacidade da consciência de produzir significados se vê

prejudicada ou rompida (Freud, 1969). O instante traumático seria, portanto, uma experiência corporal junto a um irrepresentável, algo que escapa à significação e, justamente por isso, pode adquirir um caráter adesivo (muito perto) do real (Berta, 2012).

Nesse sentido, o encontro com um agente patogênico – desconhecido, invisível e mortal, como no caso da covid-19 – produz a quebra da homeostase de outrora. Num primeiro momento, a simbolização do evento de perigo eminente é impossibilitada, a significação da realidade é rompida, como se a narrativa de vida que estava sendo construída, até então, se dissociasse, de modo que ao sujeito só restaria angustiar-se. Na tentativa de capturar o inapreensível, é desencadeada a formação de sintomas (Freud, 1926), percebidos como discursos que tentam dar sentido à ruptura

da estabilidade. Como exemplo, temos um apego ao discurso religioso, ou às medidas de proteção excessiva (hipocondrias) – se é que “existem” nesse momento – e até mesmo o cinismo e o ceticismo diante da letalidade do vírus, dentre outras reações particulares. Tudo isso parece fazer referência a um sintomático social que é desencadeado coletivamente diante desse real traumático (Bassols, 2020). Embora nem todos os corpos estejam habitados pelo vírus, nota-se que há uma espécie de sintomatologia que habita esses mesmos corpos, pelo sim e pelo não.

Há ainda outro encontro marcante do sujeito com o real: o luto. Apesar de a morte ser sustentada culturalmente como um desfecho necessário de todas as vidas, a tendência humana é colocá-la de lado, reduzi-la ao silêncio por conta da dor psíquica que nela costuma estar inequivocamente

contida. A perda de um objeto amado provoca ao enlutado um encontro com a falta de coordenadas, um “buraco” real que convoca o sistema simbólico visando tamponar o rombo aberto na existência (Lacan, 1958). Freud (2011), de sua parte, descreve em “Luto e Melancolia” a economia do luto, aproximando-o à dor de um ferimento físico, uma vez que ambas situações exigem enorme investimento narcísico voltado ao foco da dor que, no momento de ruptura, é de impossível apaziguamento. Logo, o luto condiz com uma dor localizável, tendo em vista que a perda objetual de que se trata é consciente. Diante dela, contudo, o sujeito sente um empobrecimento de mundo, um esvaziamento de sentido, e, por isso, a realidade se torna para ele absolutamente questionada.

Para Freud, o luto consiste propriamente em um trabalho, e se define como tal por exigir uma

retirada da energia libidinal investida no objeto que deixou de existir. E para que a operação se inicie, é necessária autorização do exame de realidade pelo “eu”, que fará a verificação do desaparecimento do objeto no mundo externo. Tal exame, lento e gradual, é engendrado por meio da percepção de “cheiros”, “imagem” e “sons” que já não existem mais, trazendo o veredito de que o objeto definitivamente se foi. Diante disso, o sujeito é colocado em posição de partilhar ou não desse destino, de modo que no luto “normal” a satisfação narcísica de estar vivo convida o sujeito a romper o vínculo. Após a renúncia do objeto perdido, a energia investida nele que até então estava retida finalmente poderá ser investida em outro objeto. Freud (Carone, 2011) escreve:

Então, em que consiste o trabalho realizado pelo luto? Creio que não é forçado descrevê-lo da seguinte

maneira: a prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. Contra isso se levanta uma compreensível oposição; em geral se observa que o homem não abandona de bom grado uma posição da libido, nem mesmo quando um substituto já se lhe acena. (...) Uma a uma, [no entanto], as lembranças e expectativas pelas quais a libido se ligava ao objeto são focalizadas e superinvestidas e nelas se realiza o desligamento da libido. Por que essa operação de compromisso que consiste em executar uma por uma a ordem da realidade é tão extraordinariamente dolorosa, é algo que não fica facilmente indicado em uma fundamentação econômica. E o notável é que esse doloroso desprazer nos parece natural. Mas de fato, uma vez concluído o trabalho de luto, o ego fica novamente livre e desinibido (p. 38).

Apesar de as atitudes diante da morte terem sofrido mudanças expressivas durante a história da humanidade, morrer é um fato



social (Ariés, 1990), e os ritos de passagem da vida para a morte são processos sociais importantes, que validam o fato de que todos os homens que nascem algum dia também morrerão. A situação de pandemia pelo mundo, e em especial no Brasil, parece não obstante produzir um abalo egoico colossal quando se trata de lidar com o luto, isto é, se num luto “normal” espera-se que haja uma “elaboração” da perda do objeto, a atual banalização estatística e normalização de mortes acabam induzindo o eu a uma forte dissociação como “defesa” para não desmoronar de vez. O noticiário, que não cansa de acumular números, talvez já não assuste mais um espectador cada vez mais indiferente.

Como se sabe, em março de 2020, fora decretado estado de calamidade pública no Brasil, seguido de vários outros decretos

e normativas federais, estaduais e municipais como medidas de enfrentamento da pandemia. Dentre as ações municipais tomadas em caso de óbito por covid-19, tornou-se obrigatório o ato de lacrar as urnas funerárias, não podendo ser abertas sob nenhuma hipótese; a suspensão das cerimônias fúnebres e a restrição de número de pessoas no sepultamento são sua decorrência imediata. Devido a falhas na contenção do alastramento do vírus, em boa medida devidas à falta de uma política pública nacional integrativa, o número de infectados não para de subir, assim como o número de brasileiros mortos. Já os decretos estaduais<sup>2</sup>, de sua parte, impedem a realização de atividades em local público que possam ser caracterizadas como aglomeração. Finalmente, o protocolo destinado aos velórios e enterros, até então destinado para

---

<sup>2</sup> <https://leismunicipais.com.br/coronavirus>

óbitos por covid-19, se estendeu a toda e qualquer *causa mortis*.

## Imagens de luto

De acordo com o filósofo francês Renaud Barbaras, qualquer visível causa uma forma de insatisfação, insatisfação esta que, por sua vez, toma a forma de um “desejo” no sujeito que vê: explorar, o quanto possível, a dimensão invisível que habita o visível. Graças a essa insatisfação, haveria então duas formas de se utilizar as imagens, duas formas de responder a esse desejo: a primeira seria a proliferação desenfreada de imagens, na forma de fotografias e filmagens de tudo que se há para ver, respondendo assim ao desejo de visibilidade por meio de uma “saturação quantitativa” (Barbaras, 2012, p.74); a segunda, mais certamente rara, é o uso artístico das imagens, o que se caracterizaria “por uma certa

atitude em relação às imagens” que buscaria justamente responder a essa pergunta constitutiva da visão. Barbaras salienta, nesse sentido, que a multiplicidade de imagens não apazigua o desejo, pois responde ao invisível apenas no nível da multiplicação dos visíveis, o que provoca a manutenção da invisibilidade. As artes visuais, por sua vez, buscam mostrar a essência da visibilidade, ou seja, sua dimensão de invisibilidade por meio do visível, pondo em evidência sua “potência ontológica”.

Jacques Rancière, por outro lado, em um texto que hoje completa já seus 20 anos de idade, parecia prever essa proliferação pulverizada de imagens que, em

nossa cultura atual, vinha a se tornar moeda corrente: se por um lado “a partilha do sensível” nos lembra em que medida essa partilha se refere à existência de uma junção de partes e sua separação intrínseca no interior de um todo, por outro carrega a premissa de que o “compartilhamento” de atos estéticos opera a partir de configurações de experiência que “ensejam novos modos de sentir e induzem novas formas da subjetividade política”, de tal modo que as imagens acabam sendo inelutavelmente subjetivantes ao condicionar determinadas políticas, assim como os modos do ver e do viver.

Um dos aspectos que mais chamam a nossa atenção durante este período de pandemia, fechados em nossas casas, é justamente uma multiplicidade exacerbada de imagens relacionadas às mortes causadas pelo vírus. Todos os dias somos

bombardeados via redes sociais por imagens de caixões e tumbas entreabertas, corpos encerrados e unidos em sua finitude e na incapacidade de serem velados por conta das circunstâncias pandêmicas, em suma: imagens de luto em sua mais pura forma. O surgimento dessas imagens de enterros, feitos em massa e às pressas, começou a ficar mais evidente a partir da situação já precocemente incontrolada na Itália – a primeira grande onda de contaminação vista no Ocidente – , onde agentes funerários acabavam sendo vistos como “amigos” ou substitutos da família no momento do último adeus. Lá, uma vez diagnosticadas com o coronavírus, as pessoas passaram a ser enterradas com as roupas que os familiares, já impossibilitados de vê-las, apenas “remetiam”, deixando isso como última lembrança na mente dos vivos.

Em reportagem feita pela BBC logo no início da contaminação italiana, podemos encontrar depoimentos marcantes: “Enviamos aos entes queridos uma foto do caixão que será usado, depois pegamos o cadáver no hospital e o enterramos ou cremamos. Eles não têm escolha a não ser confiar em nós”. Cerato, um agente funerário que exerce a profissão há 30 anos, foi capaz de perceber, no calor da hora, o quanto esses pequenos gestos acabam sendo importantes para os enlutados. Ele diz: "Acariciar sua bochecha pela última vez,

segurar sua mão e vê-lo parecer digno. Não ser capaz de fazer isso é muito traumático". Os familiares ainda tentavam enviar bilhetes ou outros objetos de valor sentimental, tais como desenhos e poemas, na esperança de sejam lacrados junto aos seus entes queridos... Mas nada será posto nos caixões: “Uma ou duas pessoas podem estar lá durante o enterro, mas isso é tudo”, testemunha o trabalhador. “Ninguém se sente capaz de dizer algumas palavras; resta apenas o silêncio”.

**Figura 1.**



Imagem aérea de cemitério em Manaus. Fonte: O Globo

**Figura 2.**



Imagem aérea do cemitério de Vila Formosa-SP. Fonte: Veja

Nessa perspectiva, outra cena digna de destaque refere-se ao Memorial que a ONG Rio da Paz promoveu na praia de Copacabana e que fora vandalizado por um apoiador do atual presidente. Sequer é preciso ter grande empatia para perceber o quanto esse tipo de violência representa uma das maiores crueldades humanas, e isso “desde” Antígona: a impossibilidade, ou em casos mais infames, a “proibição” de enterrar os mortos

com justa dignidade. Com efeito, trata-se de um dado antropológico essencial, etológico até: somos, há mais de 130 mil anos, a única espécie que enterra seus mortos de forma ritualizada; contudo, muito embora já estejamos bastante acostumados a respeitar a tradição, não nos parece absurdo dizer que a visada política que o fenômeno do enterro em massa ganhou, neste momento e particularmente em

nosso país, seja talvez sem precedentes<sup>3</sup>.

Em *Perder de Vista* (1991), J.-B. Pontalis faz uma análise magistral do “ato de visão” ao criar um paralelo entre o olhar clínico do psicanalista e o olhar do pintor, de uma perspectiva que alude à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. Ali, destaca-se não obstante o exemplo com o qual Pontalis inicia sua reflexão: seu amigo filósofo acabara de perder a mãe e, em meio a seu sofrimento, confia a ele que sua dor se deve ao fato de que já “não a verá mais”. Assim, não mais vendo sua mãe, tampouco será “visto por ela”. Pontalis levanta uma cortante questão:

Acaso o mais insuportável na perda seria o perder de vista? Anunciaria ele, no outro, a retirada absoluta do amor, e em nós, a inquietação de uma fragilidade essencial: não ser

capaz de amar o invisível? Primeiro ser-nos-ia preciso ver. Não apenas ver, mas ver primeiro, e poder sempre acalmar a angústia suscitada em nós pela ausência, garantindo que o objeto amado esteja inteiramente ao alcance de nosso olhar e que nos reflita em sua identidade. (Pontalis, 1991, p.205).

A nosso ver, a ausência (e a impossibilidade) da ritualística presente no ato de velar os mortos remete justamente a esse “perder de vista”. Na não-visão do corpo daquele que se foi há a suspensão da possibilidade da perda, a própria perda é jogada em devir: por não conseguir perder, não se para de perder aquele que se foi. Podemos aqui traçar um paralelo com o exame de realidade, anteriormente sublinhado por Freud, responsável pela verificação do desaparecimento do objeto através de percepções: posto que a visão do corpo sem

3

<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/bolsonaristas-atacam-homenagem->

aos-mortos-pelo-coronavirus-no-rj/?fbclid=IwAR3RLKZxJ8IZVuT6KMxqazQYIU4hnm\_qy3IxBxyAiiPwKZCuij9QbzRYPGo

vida se torna o início do ritual de despedida, arriscamos dizer que a não-visão do morto é um ataque direto ao processo “normal” do luto.

Em *O encerramento do vazio: crença e tautologia*, o filósofo e historiador da arte G. Didi-Huberman esboça uma inquietação acerca daquilo que vemos e que nos olha de volta quando entramos em contato (visual) com um túmulo. A experiência, segundo o autor, se abre em duas: há aquilo que vejo do túmulo (a evidência de seu volume, a massa de pedra e o corpo que a habita) e aquilo que me olha de volta (a sensação de esvaziamento). O túmulo nos olha de volta naquilo que Didi-Huberman define como “o sentido inelutável da perda”: um corpo tal qual o meu, esvaziado de vida e de seu poder de colocar os olhos sobre mim. Em suas palavras:

Eis por que o túmulo, quando o vejo, me olha até o âmago – e nesse ponto,

aliás, ele vem perturbar minha capacidade de vê-lo simplesmente, serenamente – na medida mesmo em que me mostra que perdi esse corpo que ele recolhe em seu fundo. Ele me olha também, é claro, porque impõe em mim a *imagem impossível de ver* daquilo que me fará o igual e o semelhante deste corpo em meu próprio destino futuro de corpo que em breve se esvaziará, jazerá e desaparecerá num volume mais ou menos parecido (Didi-Huberman, 2010, p. 38).

Ao olhar para o túmulo, somos forçados a olhar para nosso próprio interior, atitude angustiada de quem se vê forçado a indagar o que seria o corpo próprio. Nessa medida, seriam duas as atitudes possíveis diante desse túmulo que nos olha de volta: a primeira seria “permanecer aquém da cisão aberta pelo que nos olha no que vemos” (Didi-Huberman, 2010, p. 38), ou seja, ater-se ao que se vê, permanecer no volume visível e deliberadamente rejeitar tanto o corpo que habita esse volume



quanto o vazio contido nele, isto é, a angústia que esse corpo desperta em nós. Trata-se de um “exercício de tautologia”, portanto. A segunda possibilidade, porém, seria “dirigir-se para além da cisão aberta pelo que nos olha no que vemos” (Didi-Huberman, 2010, p. 40), superando-se assim tanto o que vemos quanto aquilo que nos olha, como se no túmulo não mais houvesse o volume de um corpo em si, mas um volume preenchido pelo vazio, um volume abandonado pela vida e pela alma daquele corpo que ali já não habita. Exercício de crença, nesse sentido.

Didi-Huberman prossegue afirmando que o processo de produção de imagens artísticas possui íntima ligação com esses dois exercícios, configurando-se uma linha de fuga diante do que nos olha de volta – principalmente no que concerne à arte cristã:

(...) a “arte” cristã terá assim produzido as imagens inumeráveis de túmulos fantasmaticamente *esvaziados de seus corpos* – e portanto, num certo sentido, esvaziados de sua própria capacidade *esvaziante* ou angustiante. (...) é esse vazio de corpo que terá desencadeado para sempre toda dialética da crença. Uma aparição de *nada*, uma aparição mínima: alguns indícios de um desaparecimento. Nada ver, para crer em tudo (Didi Huberman, 2010, p. 41-42).

A proliferação de imagens do luto causada pela pandemia parece possuir algo que nos remete às imagens dessa iconografia: túmulos vazios “nos olham de volta” numa espécie de dupla violação da experiência do luto. “Por um lado”, escreve a esse respeito Gustavo H. Dionisio, “tem-se a violência própria da pandemia que encerra nossos corpos, e, junto a ela, a morte que nos espreita à distância de um espirro”; por outro, a impossibilidade de as famílias

velarem seus entes queridos, as milhares de urnas abertas e o não-saber relacionado a esses que se foram revelam a profanação de um traço simbólico muito caro à nossa cultura: assim como no desaparecimento de corpos feito pela ditadura, “a impossibilidade de enterrar dignamente seus próprios mortos deixa hoje os brasileiros em situação análoga a

essa herança maldita do período militar, uma verdadeira tática que condena os vivos a um luto impossível e à consequente subjugação melancólica que, neste caso, é forçada pelo vírus e imposta oficialmente pelo poder central em sua altíssima cota de negligência e de denegação “intencional” da realidade do vírus” (Dionísio, 2020, s/p).

**Figura 3.**



covidphotobrazil

Fortaleza, Brazil



Liked by everyday.amazon and others

covidphotobrazil Foto: @jarbasoliveira

Imagem aérea de Fortaleza. Fonte: Instagram @covidphotobrazil

Figura 4.





Fra Angelico, *Juízo Final*. Fonte: Google Imagens

Essa proliferação de imagens, entretanto, e ao contrário do que afirma Barbaras a respeito do não-apaziguamento do desejo, possuiria a mesma “atitude em relação às imagens” presente no uso artístico porque abre justamente a “dimensão de invisibilidade, no seio e por meio

do visível” (Barbaras, 2012, p. 74). Há, nessa perspectiva, uma “potência ontológica” nas imagens da pandemia, e ela se encontra justamente no afeto daquilo que perdemos de vista, do que falta e que nos olha de volta nessas imagens. Poderíamos então pensar o luto, a partir de tais

imagens surgidas desde a pandemia, como uma verdadeira “experiência estética”? Ora, “não deixa de ser curioso o fato de que a humanidade sempre reagiu esteticamente frente a situações extremas”, tal como se deu nos momentos posteriores às sociedades concentracionárias, por exemplo. Profunda, essa arte parece nascer justamente “em razão do desamparo ou como uma resistência direta contra a morte” (Dionisio, 2020, s/p).

Um exemplo notável de reação estética à impossibilidade do luto

é o memorial virtual “Inumeráveis”<sup>4</sup>, website cujo objetivo consiste em evitar o processo de “embrutecimento” dos afetos pelo qual passaríamos quando enxergamos as vítimas enquanto números. Ali fica disponibilizada uma ferramenta que permite acompanhar a adição diária de casos, feita pelos entes queridos, junto com os nomes e histórias daqueles que se foram. São, no geral, frases curtas, mas que registram alguma memória afetiva dessas pessoas e assim evitam que elas se transformem apenas em dados estatísticos

## ***Busca por justa memória***

Mesmo com o trabalho de luto concluído e com as energias finalmente libertas para serem reinvestidas em outros objetos (de

amor), após uma experiência de perda o sujeito não parece simplesmente se esquecer do objeto perdido. E apesar de se

---

<sup>4</sup> <https://inumeraveis.com.br/>

perceber apto para acolher novos objetos, ao sujeito não há substituição pura e simples de um por outros. Pessoas que se foram permanecem arquivadas na memória e são frequentemente evocadas através de cheiros, músicas, vivências cotidianas ou sonhos; a experiência da partida dá lugar à experiência da saudade por haver desejo de rememoração e preservação dos entes queridos que já não existem mas que também não deixarão de existir (Endo, 2013).

No luto decorrente de situações violentas, a perda e o trauma a elas relacionados são frequentemente colocados em sequência, e sua relação é sentida como íntima. E não por acaso. Paul Ricoeur, em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), delimita três categorias de abuso de memória que nos servem aqui: a “memória obrigada” se refere aos eventos traumáticos da história que acabam sendo obsessivamente transformados

em datas comemorativas; a “memória manipulada”, por sua vez, diz respeito à distorção de fatos históricos que, operada por ideologias e discursos que justificam o poder, corrompem as relações entre memória e identidade coletiva; por fim, a “memória impedida” retrata mais diretamente o recalçamento de lembranças coletivas e a compulsão à repetição dele decorrente.

Perante eventos violentos, a memória coletiva acumula feridas simbólicas, e, devido a manipulações ideológicas, o trabalho coletivo em torno da elaboração de lembranças traumáticas pode sofrer extravios perversos. No geral, operados pelos do poder, tais desvios são impostos através de narrativas revisionistas da história coletiva, a fim de que a identidade construída até então seja mobilizada, nutrida com novas memórias e, assim,

interessadamente reconstruída. No seio da memória manipulada emergem as memórias obrigadas e as memórias impedidas, que, somadas aos aparatos de justiça, arquitetam um futuro para a memória coletiva.

Ora, não nos causa surpresa o fato de que tais artifícios sejam usados por governos defensores de práticas violentas. Assim, no seio de um combate pela memória, o esquecimento é aliado da violência em parte

(...) porque a defesa do esquecimento aparece frequentemente na prática discursiva de perpetradores e defensores de práticas violentamente autoritárias, que imaginam poder fazer desaparecer o sentido histórico do esquecimento, banalizando-o e confundindo-o com eliminação pura e simples, ou ainda como mentira histórica: ‘Vamos esquecer o passado’, ‘não

vamos abrir feridas antigas’ (Endo, 2013, p. 47-48).

Não é mera coincidência, portanto, uma aproximação do momento pandêmico brasileiro com o período da ditadura militar brasileira, como vimos. No discurso de negligência política; no desprezo pelas famílias enlutadas; na ocultação oficial do número de mortos por covid-19; e na falta de uma autoridade ministerial que possa responder com a devida responsabilidade às demandas nacionais de saúde, entre outros lapsos do Estado, ficam nítidos os motivos pelos quais uma forte sensação de desamparo toma conta dos brasileiros, que estão vivendo situações reais de perigo e de violação com altíssimo “potencial traumático”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Como sugeriu a psicanalista Silvia Nogueira em *live* promovida pelo Instituto Sedes Sapientiae com o escritor Julián Fuks.

Nesse sentido, como acrescenta Dionisio (2020), a rigor estaríamos

(...) condenados a funcionar como ‘sismógrafos’ ambulantes, de modo a lidarmos não com um ‘estresse pós-traumático’, por assim dizer, mas com uma espécie de ameaça pré-traumática: ‘chegamos ao pico?’, ‘houve achatamento?’ e ‘quando poderemos finalmente sair de casa?’ são as perguntas que mais se ouve no momento. Diferentemente de uma catástrofe, na qual a situação traumática se coloca de pronto, o enfrentamento da Covid-19 deixa o trauma circunstanciado à indefinição, em suspenso, ou seja, “chega e não chega” – gerando assim um impasse de significativa complexidade, uma vez que esse estado iminente para que o traumático advenha já é, por si mesmo, traumático. As imagens de Manaus e do cemitério da Vila Formosa, em São Paulo, são altamente representativas da conjuntura: covas abertas às pressas à espera dos mortos. Eis, enfim, o estado de exceção em que vivemos *en souffrance*, como diria Lacan (s/p).

Essa evidente repetição do passado no presente pode ser lida como “sintoma” que, para Freud (1926), seria uma zona indistinta de esquecimento e lembrança de um evento traumático. O sintoma se forma a partir do recalçamento de memórias insuportáveis para o sujeito e, como resultado da eterna tensão entre o que não pode ser lembrado e o também impossível de ser esquecido, tais memórias retornam em ato compulsivo de repetição.

Contudo, e apesar da forma com que a memória coletiva foi e está sendo controlada, os artifícios também podem ser orientados em busca da “justa memória”, intencionando a perlaboração das questões traumáticas. A história nos conta que situações de injustiça e violação de direitos humanos se repetem menos intensamente quando as contas ficam acertadas com o passado traumático (Piovesan, 2010), possibilitando ao sujeito sair da



estagnação melancólica e de seu ciclo compulsivo de repetições. Ricoeur (2007) propõe que a luta pela justa memória se dá no terreno dos esforços “coletivos” de rememoração. Na associação da memória com a justiça, o trabalho do luto é também um dever ético, uma vez que a memória é uma reconstrução ativa do passado a partir de interesses do presente. A busca pela justa memória se dá, por conseguinte, por meio da evocação do traumático e de um trabalho coletivo em torno do luto diante de perdas violentas.

Por força de nossas reações emotivas originais, acrescidas à desconfiança do conhecimento científico, parece que ainda somos, enquanto espécie, muito limitados diante da experiência de finitude. Tudo sobre a morte nos é estranho por se relacionar ao terrível, à característica essencialmente angustiante do momento que, ao mesmo tempo e paradoxalmente, também

desperta sensações de familiaridade (FREUD, 1919). Concluído o trabalho de luto, sabemos, no entanto, que a experiência de despedida se converte em experiência de saudade; contudo, como vimos, existem situações forçosamente contrárias, nas quais se nega a reimpressão do que foi vivido de “bom”, distanciando-nos da experiência da saudade e nos legando uma lembrança perpétua do trauma. A catastrófica política de contenção do coronavírus e a omissão do Estado brasileiro diante do alarmante número de óbitos deixa posto que não estaríamos falando propriamente de morte, mas de “privação de vida”. Em razão do seu alto grau de contaminação, a covid-19 cinde profundamente a existência de quem sobrevive a ela, privando-nos de um ritual simbólico culturalmente muito caro à nossa espécie; impedidos de lançar um olhar final aos nossos mortos, resta-nos uma radical dissociação

entre a imagem da morte e o ente que se foi, de modo que o trabalho de luto é altamente prejudicado.

Em *História da morte no ocidente*, Philippe Ariés (2017) afirma que haveria nas sociedades contemporâneas uma recusa do luto na medida em que as convenções sociais vigentes acabam por inviabilizar manifestações de sofrimento relacionadas àqueles que se foram. Nos dias de hoje, indica, “nossa sociedade retira-lhe [do enlutado] qualquer tipo de ajuda e recusa-lhe sua assistência” (p. 240). Com a pandemia de coronavírus e seu respectivo impedimento de velórios, podemos afirmar a existência de um agravamento na falta de suporte àqueles que permanecem, e isso não apenas no que tange a colocar em prática os rituais funerários, mas também na atitude das autoridades que afirmam “nada poder fazer” em relação ao número de mortes que aumenta a cada dia. Ariés

prossegue elencando as possíveis consequências dessa solidão dos enlutados:

A proibição do luto leva o sobrevivente a aturdir-se com o trabalho, ou, ao contrário, a atingir o limite da loucura, a fingir que vive na companhia do defunto, como se este ainda estivesse presente ou, ainda, a colocar-se em seu lugar, a imitar seus gestos, palavras e manias e, por vezes, em plena neurose, a simular os sintomas da doença que o matou. Vê-se, então, reaparecer manifestações estranhas da dor exaltada [...] (Ariés, 2017, p. 240).

Ariés reitera, portanto, o que afirmamos ao longo deste ensaio: o impedimento do ritual fúnebre somado à falta de suporte ao enlutado transforma-se em obstáculo ao processo de perlaboração do luto e a consequente superação do trauma. Quando as perdas e o luto são atravessados por situações de violência, é comum que a vivência se esgote no trauma, no limbo entre a lembrança e o

esquecimento. Percebe-se a importância do luto enquanto exercício ininterrupto de rememoração: trabalho necessário para o agora, o luto deve resistir ao desaparecimento

da memória das vítimas assim como nos permite saída para a subjugação melancólica que parece estar sendo taticamente e politicamente imposta.

## Referências

**Ariès, P.** (2017). *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

**Ariès, P.** (1990). *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

**Barbaras, R.** (2012). *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: EdUFPR.

**Bassols, M.** (2020, 20 de março). *La Ley de la Naturaleza y lo real sin ley*. Recuperado de: <https://zadigespana.com/2020/03/20/coronavirus-la-ley-de-la-naturaleza-y-lo-real-sin-ley/>.

**Berta, S. L.** (2012). *Um estudo psicanalítico sobre o trauma de Freud e Lacan (Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo)*. Recuperado de: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-29052012-111901/en.php>.

**Carone, M; Carone, M.** (2011). *Luto e Melancolia*. In: *Luto e melancolia: Sigmund Freud* (p. 44-97). São Paulo: Cosac Naify.

**Didi-Huberman, G.** (2010). *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Ed. 34.

**Dionisio, G. H.** (2020, 8 de julho). *Imagens de pandemia: trauma, luto, arte*. Recuperado de: <https://revistacult.uol.com.br/home/imagens-de-pandemia-trauma-luto-arte/>.

**Endo, P.** (2013). *Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento*. *Revista USP*, 98, 41-50. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi98p41-50>.

**FREUD, S.** (1926-1976). *Inibição, Sintoma e Angústia*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud v. XX.

**FREUD, S.** (1915-2010). Luto e melancolia (1915). Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras.

**FREUD, S.** (1914-2010). Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras.

**LACAN, J.** (1957-1999). O seminário, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

**LACAN, J.** (1953). O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

**MILLER, J-A.** (2012, abril). O real no século XXI. Recuperado de: <https://www.wapol.org/pt/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=2493&intIdiomaArticulo=9#notas>.

**Número de mortos do coronavírus passa de 400 mil no mundo.** (2020, 07 de junho). Número de mortos do coronavírus passa de 400 mil no mundo. G1. Recuperado de:

<https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/07/numero-de-mortos-do-coronavirus-passa-de-400-mil-no-mundo.ghtml>.

**Piovesan, F.** (2010). Direito internacional dos direitos humanos e lei de anistia: o caso Brasileiro. In: Teles & Safatle (Orgs.), O que resta da ditadura (p. 91-108). São Paulo: Boitempo.

**Pontalis, J-B.** (1991). Perder de vista: da fantasia de recuperação do objeto perdido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

**Rancière, J.** (2009). A Partilha do Sensível: Estética e Política. São Paulo: Editora 34.

**Ricoeur, P.** (2007). A memória, a história, o esquecimento. Campinas: Unicamp.

**Villarreal, L.** (2009). Virus São Seres Vivos? Scientific American Brasil, 28, 21-24. Recuperado de: [http://estaciODOcente.webaula.com.br/cursos/gon672/galeria/aula1/docs/Afinal\\_virus\\_serres\\_vivos.pdf](http://estaciODOcente.webaula.com.br/cursos/gon672/galeria/aula1/docs/Afinal_virus_serres_vivos.pdf).

**Wilkin, S.** (2020, 19 de março). Du corona-virus: effraction et diffraction du réel. Recuperado de: <https://www.lacanquotidien.fr/blog/2020/03/lacan-quotidien-n-874/>.