

Luciano Bregalanti

Luto e trauma

Testemunhar a perda, sonhar a morte



Blucher

LUTO E TRAUMA

Testemunhar a perda, sonhar a morte

Luciano Bregalanti

Luto e trauma: testemunhar a perda, sonhar a morte

© 2023 Luciano Bregalanti

Editora Edgard Blücher Ltda.

SÉRIE PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Coordenador da série Flávio Ferraz

Publisher Edgard Blücher

Editor Eduardo Blücher

Coordenação editorial Jonatas Eliakim

Produção editorial Ariana Corrêa

Preparação de texto Ana Maria Fiorini

Diagramação Negrito Produção Editorial

Revisão de texto MPMB

Capa Leandro Cunha

Imagem de capa iStockphoto

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme

6. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua*

Portuguesa, Academia Brasileira de Letras,

julho de 2021.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Bregalanti, Luciano

Luto e trauma : testemunhar a perda, sonhar a morte / Luciano Bregalanti. – São Paulo : Blucher, 2023.

212 p. (Coleção Psicanálise Contemporânea)

Bibliografia

ISBN 978-65-5506-393-6 (impresso)

1. Psicanálise. 2. Luto. I. Título. II. Série.

22-5913

CDD 150.195

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise

Conteúdo

Prefácio – As travessias do tempo que a melancolia não alcança, e a tristeza de um mundo que não cessa de viver: rumo a uma metapsicologia do luto	13
<i>Paulo Endo</i>	
Introdução	19
1. Da melancolia ao luto	27
2. O luto entre Freud, Abraham e Ferenczi	85
3. Luto e trauma	119
4. Sonhos pandêmicos: os mortos, os vivos e os confins do luto	181
Referências	197

1. Da melancolia ao luto

Quando Freud dedica-se formalmente ao enigma do luto, especialmente em seu texto seminal de 1917 (1917/1992t), ele o faz em articulação com a melancolia e as vicissitudes relacionadas à perda em ambos os casos. Ao fazê-lo, está ao mesmo tempo aderindo a antigos sistemas de pensamento e afastando-se em direção àquele próprio à sua doutrina, estabelecendo assim uma posição original. Tal caminho não poderia ser qualificado como unívoco, mas, ao adotá-lo, Freud acaba por eleger como ponto de apoio de suas teses a perda de objeto, expressão consagrada em psicanálise, que revela, justamente em sua conjugação de termos, ao mesmo tempo, certa filiação a teorias da perda e do sofrimento humano e sua inovação, atrelando-a a um objeto dotado de especificidades psíquicas inconscientes. Suas contribuições marcaram de forma tão relevante os campos de estudo que se dedicam aos dois temas que o caminho por ele traçado merece ser revisitado. A fim de melhor compreender as origens e o contexto de “Luto e melancolia” (1917/1992t), comecemos, portanto, debruçando-nos sobre a melancolia e o sentido de perda que a marca.

Melancolia: da bile negra à nostalgia

*Objeto de ódio para os deuses, Ele
vagava só na planície de Aleia,
O coração devorado de tristeza,
evitando os vestígios dos homens.*

Homero

Antes de ser nomeada, eis, na *Iliada*, uma primeira descrição de um melancólico, aquele que, nas palavras de Starobinski (2016), “Abandonado pelos deuses, faltam-lhe qualquer recurso e toda coragem para permanecer entre seus semelhantes. Uma cólera misteriosa, pesando do alto sobre ele, afasta-o dos caminhos trilhados pelos homens, desvia-o de todo objetivo e de todo sentido” (p. 18). Belerofonte, herói corajoso e justo, encontra-se como num deserto sem fim, sem acolhimento dos deuses e, ao mesmo tempo, sem lugar entre os homens, sem qualquer explicação plausível, ou, ainda, segundo outra versão, como resultado de sua ousadia por ter tentado escalar o céu (Plon & Roudinesco, 1998).

Assim como Demócrito, que, tendo se isolado em Abdera, é tido como louco por seus compatriotas, ri indiferentemente de tudo, até que Hipócrates é chamado para então encontrar um homem retraído em função de seu estudo. Ele lê, medita, dissecou animais para melhor conhecer a bile e compreender as causas da loucura, e ri, na verdade, dos homens que não entendem a sabedoria da qual está imbuído seu projeto enquanto sofrem de labores inúteis. Hipócrates opera, então, uma conversão, outorgando a Demócrito o papel de mestre e terapeuta, passando a considerar-se seu discípulo e declarando os abderitas, eles sim, loucos (Peres, 2010; Starobinski, 2016).

Essa enigmática condição, que suscita tanta atração, recebeu o nome de “melancolia”, cuja etimologia revela a teoria explicativa subjacente de uma forma de loucura intimamente associada à genialidade, que, por séculos, permitiu descrever de forma mais ou menos coesa um conjunto de sintomas relacionados à tristeza, ao humor sombrio, uma certa atração pela morte, pela perda e pela crueldade voltada ao próprio sujeito, aliados a uma certa ousadia de pensamento.

Derivada do grego, provém da junção de “*melas*” (negro) e “*kholé*” (bile), portanto associada à bile negra (ou atrabílis) na teoria hipocrática dos humores, de acordo com a qual haveria quatro humores no corpo humano: o sangue, associado ao ar; a bile amarela, ao fogo; a fleuma, à água; e a bile negra, à terra. Esta última, além de associada à terra, pode também se ligar ao outono ou ao inverno, ao frio, ao elemento seco, à velhice e à cor preta. Ao menos até o Renascimento, essa teoria exerceria enorme influência na forma como se entendeu a melancolia.

Atribui-se, no entanto, a Aristóteles o primeiro tratado dedicado ao tema, em que aborda a relação entre genialidade e loucura e também parte dos elementos naturais hipocráticos, dos quais faz uso para buscar explicar a melancolia. Ela seria, para ele, decorrente dos efeitos do calor (elemento regulador do organismo humano); portanto, do equilíbrio entre energias. Intimamente ligada ao erotismo e à bile negra, entendida como uma espécie de privilégio reservado às mentes avançadas, a melancolia não seria exatamente uma doença, mas a própria natureza do filósofo, seu *éthos* (Peres, 2010).

À teoria dos humores acrescenta-se, na Idade Média, a astrologia. Nela, mantém-se o laço que une melancolia e genialidade. Os melancólicos são filhos de Saturno, o correspondente romano de Cronos, deus que castrou Urano, seu pai, antes de devorar os

próprios filhos. A tradição astrológica atribuía, assim, a uma influência da Terra em conjunção astral com Saturno o temperamento melancólico, voltado ao recolhimento, à contemplação como forma de conhecimento. Representado pela *imagerie* medieval coxo e empunhando a foice ceifadora da morte, transformou-se no signo “sob cuja equívoca dominação, a mais nobre espécie de homens, a dos ‘religiosos contemplativos’, destinada à investigação dos mistérios supremos, encontrava o seu lugar junto ao pelotão ‘todo rude e material’ dos infelizes filhos” (Agamben, 2007, p. 36).

Já no Renascimento, passa a predominar uma distinção entre melancolia sublime e vulgar, introduzida por Marsílio Ficino, médico florentino também adepto da astrologia, cuja obra conjuga quatro tradições de pensamento: a teoria hipocrática dos humores, a poesia e o furor platônicos, a astrológica (de Saturno melancólico) e a aristotélica, relacionando melancolia e genialidade. Sua concepção era a de que a melancolia seria um tormento, mas ao mesmo tempo uma oportunidade para os homens de estudo. Peres (2010), nesse sentido, chama atenção para a proximidade da abordagem cristã da melancolia, que vê nela a um só tempo um pecado e um possível caminho que conduziria a Deus.

De fato, na Idade Média, um mal desolador se propagou pelos mosteiros e abadias e atingiu vilas, castelos e palácios. Uma antiga tradição hermenêutica qualifica-o como um vício sem perdão possível, como um dos pecados capitais, que os padres da Igreja nomeariam especialmente “*acedia*”, “*tristitia*”. Esse demônio meridiano (posto que assalta quando o sol culmina no horizonte) não deve ser procurado sob o signo da preguiça, mas antes de um retraimento motivado pela consciência do compromisso diante de Deus, o que significa que o acidioso, ao retraindo-se diante de seu fim divino, “não delata um eclipse do desejo, mas sim o fato de tornar-se inatingível o seu objeto” (Agamben, 2007, p. 29).

A despeito de uma possível interpretação da acídia como uma simples ausência ou deficiência, subsiste uma ambiguidade fundamental nessa curiosa figura medieval face a seu desejo, que não cessa de existir justamente porque é mantido pela impossibilidade de seu alcance, posto que seu objeto é inatingível.

O demônio meridiano do acidioso seria, pois, assimilado à antiga teoria atrabiliária (já no fim da Idade Média, os calendários e almanaques os retratariam fundidos), de modo que, “na insistente vocação contemplativa do temperamento saturnino, continua vivo o Eros perverso do acidioso, que mantém o próprio desejo fixo no inacessível” (Agamben, 2007, pp. 38-39). Por isso, o temperamento melancólico é associado não somente a uma inclinação artística, a um gênio poético-filosófico, mas também ao erotismo, à luxúria.

Embora seja possível identificar certa unicidade em torno de algumas de suas características sintomatológicas, ao longo dos séculos a melancolia recebeu diferentes representações, e, a partir do fim da Idade Média, progressivamente ganhou força uma causalidade existencial com ênfase na tristeza pesarosa dos melancólicos. Em 1621, foi publicada *Anatomia da melancolia*, obra canônica de Robert Burton, que marcaria um ponto de virada, ao manter o léxico da teoria atrabiliária, aproximando-a, entretanto, de forma mais pungente a um certo desespero (Plon & Roudinesco, 1998), desenvolvendo uma interpretação “nervosa” da doença (Starobinski, 2016, p. 144).

O ensimesmamento, a culpabilização, a solidão e a tristeza passam a integrar o quadro melancólico de forma mais aguda entre os séculos XVI e XVIII, atestando um reposicionamento causal das substâncias (os humores) para as qualidades, que faria conviver até o século XIX uma teoria humoral e a teoria “nervosa” da melancolia.

Quando, em 1688, o médico Johannes Hofer dedicou uma tese à nostalgia (*Heimweh*), seriam acrescidas à conhecida melancolia amorosa resultante do afastamento amoroso as vicissitudes sintomáticas advindas do afastamento do meio, da terra. A nostalgia é, de fato, uma junção entre “retorno” (*nóstos*) e “dor” (*álgos*), que encontra grande repercussão na Europa em fins do século XVIII, levando à preocupação com o estabelecimento de um quadro clínico por Pinel que seria bastante próximo, ou mesmo assimilado, à melancolia: ar triste, desgosto, silêncio obstinado, emagrecimento pela recusa de alimentação, marasmo e morte.

Condição que, a despeito de sua importância, destacando a pluralidade de fatores determinantes em psicopatologia, perde espaço no século XX com o impulso às teorias organicistas que entrariam em voga. Com isso, “o tom se desloca. Não se fala mais de doença, mas de reação. Não mais se sublinha o desejo de retorno, mas ao contrário a falta de adaptação” (Starobinski, 2016, p. 222). Se nostalgia remetia a um lugar anterior ao qual retornar, sendo o retorno uma hipótese de cura, passa-se então a insistir na falta de acomodação do indivíduo à sociedade nova à qual ele se deve integrar. Não por acaso, tais transformações da terminologia e do conceito ocorrem em meio a importantes mudanças na geografia social, uma vez que a noção de nostalgia se desenvolveu na Europa no momento da expansão das grandes cidades.

Essa função formadora conferida à comunidade aldeã seria então conservada sob vários prismas pela família. O que fora determinado em relação ao lugar natal foi reconfigurado em termos pessoais, subjetivos, nas relações com as figuras parentais e com os estágios do desenvolvimento humano. Exílio e infância perdida, portanto, confundem-se, de sorte que, para Starobinski, as sensações da própria infância que o nostálgico desejava encontrar em sua terra natal seriam reencontradas na regressão freudiana, em

termos de sua própria história. “A aldeia está interiorizada”, pensou (Starobinski, 2016, p. 223).

Antes do termo mais especializado, conseqüentemente descrevendo um sentimento preexistente, mas ao mesmo tempo alterando-o a partir do momento em que o nomeia, a nostalgia tinha um nome mais genérico: desejo, *desiderium*, marca dos grandes textos épicos ou sagrados que instalaram uma poética da nostalgia (como Odisseu, figura paradigmática do exílio, na *Odisseia*), cujos sinais subsistem em nossa cultura significativamente. O luto porta justamente essa marca. A nostalgia, sofrimento causado pela separação, é uma variedade do luto.

Assim, a melancolia – loucura genial, junção entre a bile negra e a tristeza face ao bem supremo inalcançável, decorrente do desejo sem objeto atingível –, ao fazer-se nostalgia pela distância idílica, aproxima-se do luto, essa dolorosa reação à perda do ser amado, da terra-mãe, da infância afastada.

A melancolia – tendo sido assimilada a grandes sintomas pertinentes ao tempo e à cultura vigentes, seja como reflexo da “falência geral da ordem monárquica e a aspiração à intimidade pessoal” (Plon & Roudinesco, 1998, p. 505), no fim do século XVIII, seja com suas diversas variações a partir do estabelecimento da psiquiatria, no século XIX – chegou, portanto, a Freud de maneira singular:

Chamada de lipemania por Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), a melancolia assumiu posteriormente o nome de loucura circular, sob a pena de Jean-Pierre Falret (1794-1870), sendo então aproximada da mania. No fim do século, foi integrada por Emil Kraepelin à loucura maníaco-depressiva, fundindo-se em seguida à psicose maníaco-depressiva. Se os herdeiros da nosografia alemã tenderam a fazer a melancolia submergir

no vocabulário técnico do discurso psiquiátrico, os fenomenologistas conservaram o termo, também eles efetuando uma aproximação da mania. Foi o que se deu, em particular, com Ludwig Binswanger, que designou a melancolia como uma alteração da experiência temporal, e a mania, como uma deficiência da relação intersubjetiva. Pouco interessado nessa psiquiatrização do estado melancólico, Sigmund Freud renunciou a aproximar a mania da depressão, preferindo revigorar a antiga definição da melancolia: não uma doença, mas um destino subjetivo. (Plon & Roudinesco, 1998, pp. 505-507)

Se a introdução da origem inconsciente das autoacusações e queixas do melancólico, do ódio recalcado pelo objeto perdido, representa uma mudança clínica paradigmática em relação às concepções psiquiátricas vigentes, Freud, ao mesmo tempo, distancia-se da longa tradição de pensamento que se estendia da Antiguidade ao Romantismo. Nesse sentido, é preciso lembrar que “o sujeito da psicanálise formou-se entre as contradições e os impasses provocados pela emergência do individualismo, essa formação subjetiva inexistente em sociedades pré-modernas” (Kehl, 2009, p. 41).

A melancolia até então identificada ao campo das artes, da filosofia e da inventividade em geral e situada marcadamente na intersecção entre vida privada e laço social, passou a ser compreendida a partir das perspectivas das ligações narcísicas precoces e íntimas, no seio da vida familiar.

No entanto, como nota Agamben (2007), nas formulações freudianas acerca da melancolia, precisamente em suas intersecções com o luto, há uma certa persistência de elementos

tradicionalmente vinculados à acídia e à teoria humoral do temperamento melancólico, a saber, o recesso do objeto e a retração da intenção contemplativa. Como na perda efetiva do luto, a melancolia remete a uma perda de um objeto de amor, seguida de um retraimento libidinal ao Eu, narcisicamente identificado com o objeto perdido. Contudo, o paradoxo melancólico é aquele de uma perda à qual não se pode ligar claramente nenhum objeto.

Agamben identifica nas conclusões psicanalíticas uma coincidência com as formulações dos padres da Igreja, que viam na retração da acídia uma demonstração do desejo face ao objeto tornado inacessível, protegendo-se assim de sua possível perda, ao mantê-lo em sua ausência. Igualmente, a retração da libido na melancolia visaria a uma espécie de apropriação diante da efetiva impossibilidade da posse. Assim, menos uma reação regressiva face à perda do objeto amado, a melancolia assinala a capacidade fantasmática de simular uma perda que talvez nunca tenha sido real, portanto fazendo aparecer como perdido um objeto que, na verdade, é simplesmente inapreensível.

A aproximação com o luto se faz, desse modo, compreensível, porque, ao cobrir seu objeto “com os enfeites fúnebres do luto, a melancolia lhes confere a fantasmagórica realidade do perdido”; mas, enquanto luto por um objeto inapreensível, “sua estratégia abre um espaço à existência do irreal e delimita um cenário em que o eu pode entrar em relação com ele, tentando uma apropriação que posse alguma poderia igualar e perda alguma poderia ameaçar” (Agamben, 2007, p. 45).

A fidelidade extrema do melancólico a seu objeto, marcada pela ambivalência entre mantê-lo ou suprimi-lo, é parte de um jogo em que manutenção e supressão ocorrem simultaneamente e assim se apoiam, o que a incorporação oral canibalística descrita por Abraham (1916/1948b) demonstrara já exemplarmente.

A perda imaginária que se apodera tão obsessivamente da intenção melancólica não tem objeto real algum, porque sua fúnebre estratégia está voltada para a impossível captação do fantasma. O objeto perdido não é nada mais que a aparência que o desejo cria para o próprio cortejo do fantasma, e a introjeção da libido nada mais é que uma das faces de um processo, no qual aquilo que é real perde a sua realidade, a fim de que o que é irreal se torne real. Se, por um lado, o mundo externo é narcisisticamente negado pelo melancólico como objeto de amor, por outro, o fantasma obtém dessa negação um princípio de realidade, e sai da muda cripta interior para ingressar em uma dimensão nova e fundamental. Não sendo mais fantasma e ainda não sendo signo, o objeto irreal da introjeção melancólica abre um espaço que não é nem a alucinada cena onírica dos fantasmas, nem sequer o mundo indiferente dos objetos naturais. Mas é nesse lugar epifânico intermediário, situado na terra de ninguém, entre o amor narcisista de si e a escolha objetual externa, que um dia poderão ser colocadas as criações da cultura humana, o entrebescar das formas simbólicas e das práticas textuais. (Agamben, 2007, p. 53, grifo do original)

A melancolia, portanto, como lugar fantasmático visando à obtenção de um objeto tido como perdido, porque inalcançável, indica algo do lugar igualmente intermediário do luto, entre o amor narcísico e a escolha de objeto, o dentro e o fora, o Eu e o mundo, face à perda de um ser amado. Que Freud tenha eleito o luto como processo “normal”, cujo modelo serviria como base para a compreensão da melancolia, explica-se pela longa tradição de vínculo entre esta e a perda. Mas, assim como inseriu a

psicanálise em um lugar único nos estudos sobre a melancolia – ainda que se servindo de tradições de pensamento longínquas, das quais, portanto, ela é tributária –, Freud igualmente acabou por conferir à sua disciplina uma posição inédita na longa tradição do pensamento ocidental sobre a morte e as formas culturais e psíquicas que lhe dão diferentes destinos.

Da morte social à interiorização da perda

Mi luto no fue vestirme de negro, sino quedarme sin risa.

Mario Benedetti

A relação do homem com a morte sofreu importantes modificações ao longo da história da civilização ocidental. Não seria possível aqui abordá-las de forma aprofundada, mas vale destacar que, a despeito das variações temporais e culturais, o luto tradicionalmente se desenvolveu em torno de rituais coletivos, sendo a morte um fato social e, portanto, pertinente à esfera pública.

Ariès (1989) indica que, aproximadamente entre os séculos V e XII, a morte integrava a comunidade de forma bastante íntima, ou domesticada, de acordo com sua nomenclatura própria. Uma das expressões dessa intimidade se demonstrava pela separação tênue e vacilante entre a igreja e o cemitério, pois as pessoas (de maiores posses e *status* da época) eram enterradas no próprio interior das igrejas, ou (no caso daquelas pobres e sem o mesmo *status*) em seus pátios. Não só isso, mas inclusive a circulação por esses espaços em que jaziam os mortos se dava sem quaisquer constrangimentos, de modo que inclusive encontros e festividades ocorriam ali.

Quando alguém tomava ciência da proximidade da própria morte, era comum que se iniciasse um processo de revisão de seus

pecados e reconciliação com Deus, abrindo assim as possibilidades de entrada no paraíso, evitando-se a terrível ameaça do inferno, mas a morte em si não despertava a mesma sensibilidade que nos dias atuais. Para Ariès (1989), a morte, como a vivemos atualmente, seria selvagem, diferentemente da morte domada (na medida em que era próxima e familiar) da época anterior.

A partir do século XI e até meados do século XV (na Baixa Idade Média), contudo, a consolidação da Igreja impulsionou mudanças importantes na relação com a morte. O medo e o horror passaram a marcá-la mais significativamente, atrelando-a mais fortemente à ideia do fim da existência, e menos àquela de uma passagem que se faria de um reino a outro.

A fé na continuidade da alma não foi com isso perdida, mas a existência deixou de ser tão transcendental quanto antes, quando a morte era uma espécie de “libertação da alma (imaterial e mortal) de seu invólucro terrestre” (Schmitt, 2014, p. 15), passando a ganhar maior destaque aquilo que havia caracterizado a existência terrena, a partir de um desenvolvimento de uma maior “consciência de si” humana.

A noção de identidade pessoal progredia na medida em que práticas relativas à privacidade, como a confissão, o diário e a escritura de cartas pessoais, entre outras, emergiam. A arte dedicava-se cada vez mais ao retrato; a Igreja incentivava a confissão – a narrativa dos próprios pecados. Os cuidados com o corpo aumentam, uma vez que se reconhece, nele, o vínculo com essa existência terrena valorizada. (Schmitt, 2014, pp. 15-16)

A ênfase até então dedicada às representações coletivas, que antes recaíam sobre o julgamento relativo à ressurreição, passou

então a se deslocar no sentido de uma individualização em que a biografia (e, portanto, as relações significativas mantidas em vida) ganhou crescente destaque. Um dos efeitos dessa transformação foi a substituição das sepulturas coletivas nas igrejas por túmulos individuais, que concentravam especificamente a memória de cada um dos mortos.

A morte que havia sido, nos termos de Ariès (1989), uma morte de si (na medida em que era centrada no próprio indivíduo submetido ao destino coletivo), a partir da ênfase colocada sobre a perda e a separação, converteu-se na morte do outro. Com o século XVI, a dor apaixonada daqueles que sobreviveram à perda de um ser amado tornou-se mais pungente, o que trouxe à representação social da morte uma ligação bastante mais íntima à violência da ruptura. Gradualmente a família sobrepôs-se à comunidade, e o acento passou a recair na separação do outro, de forma que o que antes era uma preparação apoiada na reflexão sobre a própria morte transformou-se em dor pela perda de um ser amado.

Se, desde o século XVII, a lembrança dos mortos é cultuada por meio de visitas aos seus túmulos, com o romantismo, a “bela morte” – dissociada do mal com a queda do poder exercido pelo inferno sobre as mentes – passou a vigor como promessa de um encontro no além-túmulo. A bela morte romântica portava a marca de uma especial sensibilidade que ressaltava a dor da perda, o sofrimento do sobrevivente, mas ao mesmo tempo mantinha a memória do morto, cultivando-a. Essa experiência de morte, assim como ocorria com a cópula e o nascimento (as três experiências humanas fundamentais), portava a marca de uma familiar proximidade:

as crianças eram convidadas a pensar sobre a morte, sobre sua própria morte, e aos instrutivos e premonitórios

sepultamentos alheios. Durante o século XIX, quando a taxa de mortalidade era elevada, raros foram os que não testemunharam, ao menos uma vez, uma verdadeira agonia, ou que não tenham participado de uma cerimônia fúnebre. Os funerais eram ocasiões de grande ostentação, tanto na classe operária quanto na classe média e na aristocracia. Os cemitérios eram o centro de cada velha aldeia, e os que se localizavam em cidades tinham, em geral, uma posição privilegiada. (Gorer, 1995, citado por Laufer, 2012, p. 17)

A localização geográfica dos cemitérios, lembrou Gorer (1995), indicava a familiaridade da morte próxima e instituída no seio da comunidade, que assim era atingida como um todo. Alguns traços dos costumes que marcavam tal atitude perante a morte ainda podem (cada vez mais raramente) ser vistos em pequenas comunidades relativamente isoladas, especialmente de cultura latina – católica ou protestante. Numa aldeia, por exemplo, a morte de alguém modificava o tempo e o espaço de toda a comunidade. Na minuciosa descrição de Ariès (1990):

Fechavam-se as venezianas do quarto do agonizante, ascendiam-se as velas, punha-se água benta: a casa enchia-se de vizinhos, de parentes, de amigos murmurantes e sérios. O sino dobrava a finados na igreja de onde saía a pequena procissão que levava o Corpus Christi. Depois da morte, afixava-se na entrada um aviso de luto (que substituíra a antiga exposição do corpo ou do caixão na porta, costume já abandonado). Pela porta entreaberta, única abertura da casa que não fora fechada, entravam todos os que, por amizade ou convenção, se sentiam obrigados a uma última visita.

O serviço na igreja reunia toda a comunidade, inclusive os retardatários que esperavam o fim do ofício para se apresentarem; depois do longo desfile de pêsames, um lento cortejo, saudado à passagem, acompanhava o caixão ao cemitério. Mas as coisas não acabavam aí. O período de luto era cheio de visitas: da família ao cemitério, dos parentes e amigos à família... Depois, pouco a pouco, a vida retomava seu curso normal, e já não restavam senão visitas espaçadas ao cemitério. O grupo social tinha sido atingido pela morte e reagira coletivamente, a começar pela família mais próxima, estendendo-se até o círculo mais amplo das relações e das clientela. . . . não era apenas um indivíduo que desaparecia, mas a sociedade que era atingida e que precisava ser cicatrizada. (pp. 612-613)

Ariès descreve, por suposto, um fenômeno não generalizável. No entanto, a realidade dos rituais de alguns dos povos indígenas brasileiros (como se observa pelo ritual “reahu”, por exemplo), embora sejam substancialmente diferentes em suas práticas, demonstram como a centralidade da morte na vida coletiva constitui até o presente um pilar da organização social de suas comunidades.

Uma forma nova de inserção social da morte, entretanto, surgiu ao longo do século XX, em áreas de industrialização e urbanização tecnicamente avançadas do Ocidente. Nela, não só a morte de um indivíduo praticamente não afeta a sociedade em sua continuidade como o fenômeno da morte em si tende a ser cada vez mais afastado do campo público e social.

Esse é um processo que pode ser observado ao menos desde a metade do século XIX. Até então, por exemplo, quando se descobria o fim próximo de alguém, isso costumeiramente era anunciado

diretamente e abordado francamente, por mais incômodo que o tema pudesse ser. Mas, aproximadamente a partir desse momento histórico, o até então natural aviso foi-se tornando cada vez mais penoso, até chegar a ser evitado e passar a ser substituído por simulações, preenchido por eufemismos. *A morte de Ivan Ilitch*, de Tolstói, marca, nesse sentido, um tocante testemunho da morte tornada estranha, medonha e assustadora (Ariès, 1990).

O medo da morte alastrou-se, tornando-a incompreensível e selvagem. Não só isso. A morte tornou-se progressivamente suja; os cadáveres passaram a ser evitados e a despertar horror, o que eventualmente culminou na transferência da morte para o hospital, circunscrevendo-a a um ambiente isolado do espaço social. Uma ocasião majoritariamente solitária que se tornou o modo padrão contemporâneo de morrer, substituindo o processo anteriormente comum da morte em casa, em meio a familiares e amigos.

Comparando-a à forma como o sexo era experienciado na era vitoriana, Geoffrey Gorer (1965) ressaltou o caráter vergonhoso que começara a circundar a morte, tutelando-a por meio de diversos interditos por se haver tornado indecente, ao opor-se ao valor burguês da limpeza. Desse modo, o luto, ao contrário do que ocorrera até então, tornou-se algo a ser guardado no coração do sobrevivente, algo no máximo tolerado, contanto que se restringisse ao campo da intimidade, enquanto sua manifestação pública fez-se gradualmente sinônimo de morbidez, fraqueza de caráter, ou, por último, mas não menos importante, doença.

A isso correspondeu uma espécie de mudança de tabus. Se a sexualidade se tornara menos velada que na época clássica, a morte, em contrapartida, passou a ser cada vez mais apartada da esfera social e coletiva, e os afetos a ela atrelados tornaram-se indesejáveis:

Já não são as crianças que nascem nas couves mas os mortos que desaparecem entre as flores. Os parentes dos mortos são assim constrangidos a simular indiferença. A sociedade exige deles um autodomínio que corresponde à decência ou à dignidade que impõe aos moribundos. No caso do moribundo, como no do sobrevivente, importa que as emoções não se manifestem. A sociedade inteira comporta-se como a unidade hospitalar. (Ariès, 1989, p. 161)

Os mecanismos antes habitualmente atuantes na repressão sexual foram os mesmos que passaram a ser observados na censura à morte. Assim como a masturbação, rechaçada, mas tolerada privada e furtivamente, pensou Gorer (1965), o luto tornou-se interdito publicamente, e ao enlutado restou o dever de recato.

Então, com o advento da Primeira Guerra Mundial, essa espécie de inversão na abordagem humana do fenômeno da morte ao longo dos séculos chegou a seu ápice. Em decorrência das novas tecnologias bélicas, o nível de destrutividade que se alcançou no conflito era inédito. Como consequência, os rituais públicos de luto, que já vinham em lento declínio, entraram definitivamente em decadência.

O excesso de mortes – e enlutados – era muito mais extremo e concentrado do que em guerras anteriores, e a comunidade foi forçada a fazer mudanças muito profundas. Que sentido faria para uma comunidade ficar de luto por cada soldado morto quando os cadáveres raramente eram contados? (Leader, 2011, p. 78)

E é significativo que “Luto e melancolia” (1917/1992t) tenha sido escrito justamente no momento em que, com a inscrição

social da morte sendo gradualmente extinta, o luto acabara por ser marcado pela interdição. Foi justamente durante a Primeira Guerra Mundial que Freud se debruçou em seus textos diretamente sobre os temas da morte e do luto.

Com o despojamento dos ritos e, portanto, a impossibilidade do pranto intermediado em conjunto no espaço comum, a morte induziu o luto ao ato. Por isso a perda se fez seca, como pensou Allouch (2004).

Escritos no momento em que o Ocidente deslizava da “exaltação romântica da morte para sua exclusão” (Allouch, 2004, p. 146), a concepção de luto presente nos textos freudianos de 1915 a 1917 (Freud, 1915/1992o; 1916/1992q; 1917/1992t) – embora tenha sido objeto de críticas por supostamente não ter levado em conta o caráter público do luto (e, portanto, o papel do terceiro para além da relação morto-enlutado) e, ainda, por sua dívida com o Romantismo – é inegavelmente inovadora, justamente por desvelar um campo intrapsíquico até então desconhecido. Não que o sofrimento estivesse ausente no luto, cuja própria raiz etimológica (“*luctus*”) liga-se à dor, ao pesar; mas, como reconhece Allouch, Freud encontra um lugar “interno” para um fenômeno que se tornava socialmente impossibilitado:

Esse interdito (do luto social) não deixará de ter consequências “médicas”, já que, daí por diante, o luto “normal” vai ser recebido como patológico. Ora, é sobre esse ponto mesmo que “Luto e melancolia” parece, de fato, ser uma resposta. Há, afirma esse texto (mas indiretamente, mas bem amplamente à sua revelia), um luto normal, a prova é que ele se diferencia do luto patológico e também desse outro luto patológico que é a melancolia. Certo, prossegue, não há mais luto social;

*mas isso não deixa o enlutado absolutamente desmuni-
do, pois resta-lhe o luto psíquico, e até intrapsíquico.
Freud, de certo modo, cede terreno a seu adversário (a
erradicação radical do luto), mas como que para me-
lhor reconquistar-lhe ao menos uma parte. (Allouch,
2004, p. 153)*

Iniciativas comunitárias face ao luto, especialmente quando atreladas a mortes ocorridas em contextos sociais traumáticos, mantêm um potencial simbólico cuja relevância não pode ser ignorada. Entretanto, é inegável que, de modo geral, os rituais de luto tradicionais perderam parte significativa de sua eficácia.

Que a dor da morte se tenha deslocado dos rituais coletivos ao consultório, a experiência clínica cotidiana o demonstra. Um jovem que acabara de perder seu avô exemplifica essa condição. Ele relatou-me justamente como todo o ritual em torno do velório lhe pareceu absolutamente artificial e sem importância, os presentes transformando a despedida em uma grande festa denegatória da morte que ali atestavam, de forma que, para “viver seu luto”, ele precisou isolar-se em um lugar afastado e silencioso do cemitério e, depois, em sessão, iniciaria um trabalho de ressignificação de cada um dos elementos rituais do velório, tentando traduzi-los em uma versão singular, para então os dotar de sentido. Os símbolos religiosos, as preces, a exposição do corpo e o modo de seu enterro, o tempo, tudo aquilo que antes havia seguido os protocolos exigidos, mas que os presentes pareciam insistir em desvincular de demonstrações demasiadamente ligadas ao sofrimento, teve de ser revivido na análise, para só depois de um longo processo ele poder sentir-se autorizado, de fato, a sofrer.

As idiosincrasias da modalidade contemporânea de sofrimento do luto trazem, portanto, como signo uma espécie de interdição

do luto como fenômeno público, reservando ao intrapsíquico uma tarefa árdua e, muitas vezes, solitária. Interpelar o papel único exercido pelas elaborações analíticas nesse estado de coisas demanda dedicarmo-nos às produções que vieram à luz em meio à Grande Guerra, em um momento de investigações metapsicológicas que não permitiam separar acontecimentos sociais, obra e o homem Freud, pois foi também a partir de sua própria posição face à morte e à perda que o luto obteve seu próprio estatuto em psicanálise.

Freud, a morte e o luto

É que para mim este livro possui outro significado, subjetivo, que somente depois de terminá-lo pude compreender. Percebi que era parte de minha autoanálise, que era minha reação frente à morte de meu pai, quer dizer, frente ao acontecimento mais significativo e à perda mais terrível na vida de um homem. Depois que o reconheci, senti-me incapaz de apagar as marcas dessa influência.

Sigmund Freud¹

Encontra-se no prólogo da segunda edição de *A interpretação dos sonhos* esse tocante testemunho de Freud (1900/1992h, p. 20), revelador de que o livro inaugural da psicanálise veio à luz no seio de um processo de luto de seu criador. Também nele encontramos o famoso sonho “pede-se fechar os olhos” (Freud, 1900/1992h, p. 323), frase enigmática que aparece em um sonho de Freud na noite posterior à morte de seu pai, que se revela prenhe de sentidos relativos a seu luto, um dos quais se referindo ao ato de realizar um rito funerário de preparação para que se permita a partida dos

1 Esta e demais traduções das obras de Freud (edição da Amarrortu) são minhas.



Temos aqui um texto necessário e elegante sobre a metapsicologia dos processos de perda, tão centrais, caros e imprescindíveis para a montagem e remontagem do saber/ignorar da psicanálise; para a clínica psicanalítica e para a potência da psicanálise como modelo de interpretação e compreensão de fenômenos, cuja complexidade não se esgota e não é inteiramente apreendida a partir do exame exclusivo da dualidade que se encena nas relações transferenciais.

– ***Paulo Endo***

série

PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Coord. ***Flávio Ferraz***

PSICANÁLISE

ISBN 978-65-5506-393-6



9 786555 063936



www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

[VEJA NA LOJA](#)

Luto e trauma

Testemunhar a perda, sonhar a morte

Luciano Bregalanti

ISBN: 9786555063936

Páginas: 212

Formato: 14 x 21 cm

Ano de Publicação: 2022
