UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUCIANO BREGALANTI GOMES

O processo de luto e os efeitos do traumático: um estudo psicanalítico sobre trabalhos psíquicos, memória, testemunho e elaboração onírica

São Paulo
2019

LUCIANO BREGALANTI GOMES

O processo de luto e os efeitos do traumático: um estudo psicanalítico sobre trabalhos psíquicos, memória, testemunho e elaboração onírica

Versão original

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano

Orientador: Professor Doutor Paulo Cesar Endo

São Paulo
2019

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bregalanti Gomes, Luciano
O processo de luto e os efeitos do traumático: um estudo psicanalítico sobre trabalhos psíquicos, memória, testemunho e elaboração onírica / Luciano Bregalanti Gomes; orientador Paulo Cesar Endo. -- São Paulo, 2019.
129 f.
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2019.

1. Psicanálise. 2. Luto. 3. Trauma. 4. Memória. 5. Testemunho. I. Endo, Paulo Cesar, orient. II. Título.

Bregalanti Gomes, Luciano

O processo de luto e os efeitos do traumático: um estudo psicanalítico sobre trabalhos psíquicos, memória, testemunho e elaboração onírica

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Aprovado em: _____/_____/_____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura:_____

Para Laura e seu olhar luminoso, Victor e seu sorriso encantador, Ana e sua presença amorosa.

AGRADECIMENTOS

A Paulo Cesar Endo, que, para além de orientador, foi o inspirador desta pesquisa, a quem não conseguiria agradecer suficientemente pelo acolhimento, pela generosidade e pela partilha da compreensão da potência transformadora da psicanálise.

A Ana Cecília Magtaz, por sua leitura sensível e suas indicações valiosas, que foram determinantes aos rumos da pesquisa.

A Daniel Kupermann, pela leitura atenciosa e pelas pontuações preciosas, fundamentais ao desenvolvimento do trabalho.

A todos os funcionários do Instituto de Psicologia da USP.

À Secretaria do PSA IPUSP, especialmente nas pessoas de Olívia e Sandra, por todo o apoio e presteza.

Aos amigos do grupo de orientação, pelas trocas, contribuições e oportunidade de aprendizado: Adriana Marino, André Costa, Bruno Fedri, Flavia Gleich, Heloisa Marcon, Juliana Martins, Lilian Carbone, Lucas Torrisi (a quem também agradeço pela revisão dedicada e cuidadosa desta dissertação), Paulo Kohara (compadre, amigo de todas as horas e interlocutor original deste mestrado), Rose Miyahara, Tânia Veríssimo e Ulisses Gomes.

A Adriana Omatti e Francisco Garzon, amigos e parceiros de aventura clínica.

Aos amigos de uma vida: Diogo, Tui, Derri e Calabra.

Aos colegas e amigos de partilha de algumas das experiências que ensejaram esta pesquisa: da clínica psicológica do Instituto Sedes Sapientiae, CREAS Osasco, Defensoria Pública do Estado de São Paulo e Núcleo de Assessoria Técnica Psicossocial do Ministério Público do Estado de São Paulo, especialmente Luciana Paneghini e Danielle Costa pelo suporte e compreensão quanto à a dedicação exigida por este projeto, assim como às amigas Ana Carolita Valentim, Julia Fialho, Liliana Leite, Larissa Ornelas, Bruna Ferreira e Carla Ferreira pela partilha cotidiana e companheirismo na adversidade.

Aos integrantes do Grupo de Pesquisa Faces do Traumático, bem como aos colegas e amigos do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, casa em que foi gestado este mestrado.

Aos colegas do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (GPDH/IEA-USP).

Aos professores e colegas da Universidade Mackenzie, especialmente Berenice, Mauro e Glauci.

A Maria Josefina, pela escuta ética e comprometida.

A toda a minha família, especialmente a meus pais Laércio, pelo incentivo e ensinamento do valor do estudo, Vera, pelo apoio, ternura e por ser um exemplo de determinação, Letícia, mana, pela parceria e carinho, e a meus avós Cinira, João (*in memoriam*), Elza e Ricardo (*in memoriam*). A Ana, Victor e Laura, pelo apoio, pela compreensão, pelo amor, pelo prazer e sorte de tê-los. Vocês fazem tudo possível e melhor.

Àqueles que confiaram a mim suas histórias, desejos e conflitos e são a motivação e destino deste trabalho.

Toda psicanálise nos fala da morte infiltrada na vida. E, se o trabalho do psicanalista visa a que o espaço psíquico não seja apenas uma superfície e ganhe corpo, ganhe espessura, carne, adquira uma liberdade de movimento e de jogo, isso implica que ele não pode evitar o trabalho do antagonista da morte, que tem de ir ao seu encontro.

Jean-Bertrand Pontalis

Meditar sobre a morte é meditar sobre a liberdade [...]

Michel de Montaigne

RESUMO

BREGALANTI GOMES, L. **O processo de luto e os efeitos do traumático**: um estudo psicanalítico sobre trabalhos psíquicos, memória, testemunho e elaboração onírica. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

A presente pesquisa objetiva analisar o fenômeno do luto, especialmente no que se refere aos efeitos decorrentes do traumático em tal processo. Para tanto, parte da revisão da literatura que liga melancolia e luto, abordagem eleita por Freud ao dedicar-se a uma formalização sobre o tema. Percorremos então a obra freudiana inter-relacionando vida e obra, em busca dos contornos dados ao luto, a fim de evidenciar as proposições inovadoras, mas também dificuldades, impasses e aporias que surgem no contexto de formulação dos textos diretamente dedicados à morte e ao luto, bem como formalizações realizadas posteriormente sobre tais temas com o auxílio de desenvolvimentos conceituais novos. Para acessar caminhos teórico--clínicos vislumbrados nesse percurso, mas que por razões diversas foram relegados a segundo plano, recorremos às trocas epistolares e às obras dos dois grandes interlocutores de Freud a esse respeito: Karl Abraham e Sándor Ferenczi. Das indicações por eles feitas a Freud como comentadores e de suas formulações originais, novas chaves de leitura permitem abordar o luto por seu viés intersubjetivo e, assim, pela possibilidade de aproximação ao traumático e seus efeitos, dentre os quais a observação de um movimento vital de recurso à alteridade. Movimento testemunhal que visa a possibilitar a realização de trabalhos psíquicos desencadeados pelo trabalho do luto, ao promover a inscrição simbólica da perda, criando um espaço intermediário que garanta a sustentação visível da memória do morto, o que leva ao exame do próprio espaço analítico, que se oferece como modelo, calcado no potencial sustentado pela elaboração onírica.

Palavras-chave: Psicanálise. Luto. Trauma. Memória. Testemunho.

ABSTRACT

BREGALANTI GOMES, L. **The process of mourning and the effects of trauma**: a psychoanalytic study on psychic works, memory, witnessing and dream-work. 2019. 129 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The aim of this research is to analyse the mourning phenomenon, especially in terms of the effects of trauma within that process. For that, it starts from the literature revision which connects mourning and melancholia, an approach elected by Freud when he was dedicated to formally writing on the topic. The Freudian work is then examined, interrelating life and work, in search of the outlines of grieving and mourning, in order to highlight innovative propositions, but also difficulties, deadlock and aporias that emerge in the context of formulation of the works directly dedicated to death and mourning, as well as formalizations on such topics later, with the aid of new conceptual development. In order to access clinical-theoretical paths glimpsed within that route, which for different reasons were overshadowed, epistolary exchange and works by two great Freudian correspondents are resorted to: Karl Abraham and Sándor Ferenczi. From their observations directed to Freud as commentators and from their original formulations, new meanings for reading allow to access mourning through its intersubjective bias and therefore through the approximation between trauma and its effects, among which lies the observation of a vital movement that resorts to alterity. A testimonial and witnessing movement that aims at enabling psychic works put into action by the work of mourning, promoting the symbolic inscription of the loss, thus creating an intermediary space that ensures visibility support to the memory of the dead, which leads to the examination of analytic space as a model forged in the potential of dream-work.

Keywords: Psychoanalysis. Mourning. Trauma. Memory. Witnessing.

SUMÁRIO

1. Introdução 11
2. Da melancolia ao luto 16
2.1. Melancolia: da bile negra à nostalgia 16
2.2. Da morte social à interiorização da perda 22
2.3. Freud, a morte e o luto 27
2.4. O luto na obra freudiana 34
2.5. Algumas questões e lacunas metapsicológicas: narcisismo e estatuto do objeto 46
3. O luto entre Freud, Abraham e Ferenczi 53
3.1. Abraham e Ferenczi: interlocutores de Freud 53
3.2. Luto e melancolia entre Freud e Abraham 54
3.3. Freud e Ferenczi: luto e introjeção 63
3.4. O luto como transformação de si e mobilização do mundo 70
4. Luto e trauma 74
4.1. Trauma e luto 74
4.2. Ferenczi e o trauma 80
4.3. Testemunho e memória 88
4.4. Um sono para sonhar a morte 97
4.5. Perder de vista: da visibilidade do luto e do espaço analítico 103
5. Considerações finais 114
Referências Bibliográficas 119

1. Introdução

A complexidade do problema enfrentado por uma pesquisa psicanalítica que pretenda dedicar-se ao fenômeno do luto pode ser dimensionada pela seguinte afirmação de Pontalis:

> Nestas palavras de Freud para descrever o trabalho do luto – "a tarefa é realizada detalhadamente, com um grande dispêndio de tempo e de energia de investimento, e, durante esse período, a existência do objeto perdido prossegue psiquicamente" – vejo a definição da fala na análise [...] (1988, p. 143)

O luto e suas manifestações, rituais, celebrações são talvez da ordem daquilo que torna o humano mais marcadamente caracterizado como tal. Não há comunidade humana que não tenha ritos fúnebres, reorganizando as relações sociais após a morte de um de seus membros e permitindo aos enlutados um tempo e um espaço para encontrar um destino subjetivo para sua perda que pressupõe um reposicionamento simbólico em torno dos lugares ocupados face aos seres amados que partiram.

Ainda assim, por mais natural que seja, o luto coloca-se como um verdadeiro enigma para a psicologia (FREUD, 1992q). Doloroso, pungente, é um trabalho árduo a ser feito, cuja dificuldade é demostrada pela frequência com que a clínica acolhe pacientes cujos sintomas se desenvolvem em torno de lutos mal ou não elaborados. Em diversas experiências (separações, perdas, mortes) que não se equivalem, mas que são intimamente ligadas, o psiquismo é exigido intensamente.

No entanto, aquilo que pareceria natural ao olhar contemporâneo – a expressão do sofrimento face à morte tal como o concebemos – é historicamente determinado. No texto de Freud (1992i) que se tornou uma das maiores referências sobre o tema, o autor optou por um estudo comparativo entre luto e melancolia. Essa incursão ocorreu de modo único e inovador do ponto de vista metapsicológico, mas, como não poderia deixar de ser, inserido em um percurso histórico longo, aderindo a determinadas tradições e rompendo com outras. É do laço que une melancolia e luto que partimos, então, em nosso segundo capítulo.

O objeto inicial é investigar as mudanças do luto como "morte social" e a gradativa interiorização subjetiva da perda, inflexão histórica em que Freud desempenha papel preponderante.

Para tanto, foi necessário buscar compreender as relações de Freud com os temas da morte e do luto em articulação com suas formulações teórico-clínicas. Das experiências que a época impôs a Freud, da violência da guerra que irrompeu, concomitantemente às elaborações teóricas que surgiam em conjunto com seus interlocutores e acontecimentos de sua vida

privada, como mortes dolorosas de familiares e amigos, surgiriam formulações novas e profícuas (das quais somos atualmente tributários), mas também dúvidas, lacunas e possibilidades.

Analisando então a obra freudiana, procedemos a um levantamento dos modos de tratamento do tema do luto, buscando assim compreender os contornos que lhe foram dados pelas escolhas teórico-metodólogicas eleitas por Freud, o que significa simultaneamente buscar esclarecer caminhos metapsicológicos relegados a segundo plano e elaborações no interior de sua própria obra que por quaisquer motivos não foram utilizadas.

Havendo recebido críticas tanto de estudiosos no campo dos estudos sociais quanto da própria psicanálise, às quais nos dedicaremos, a concepção que consta dos textos freudianos direta ou indiretamente sobre o luto nem sempre faz jus à complexidade da própria obra freudiana, não lança mão de conceitos e articulações que ela permitiria para a explicação desse fenômeno.

Nesse sentido, elencamos alguns dos pontos observados por outros autores em torno de aspectos obscuros das formulações sobre o luto na obra de Freud para examinar seus limites e buscar outros pontos de ancoragem na própria obra freudiana e de seus interlocutores e leitores. Entre tais pontos, merecem destaque a possibilidade de substituição dos objetos perdidos mencionada por Freud, mas sem explicação mais detida sobre seus destinos e impactos psíquicos (ALLOUCH, 2004); o estatuto do objeto no luto (KLEIN, 1996; LACAN, 2016); a abordagem estritamente dual do luto (morto-enlutado), não concebendo sua dimensão social (ALLOUCH, 2004; ARIÈS, 1990); e certa ênfase na angústia relativa à morte e na interpretação do luto como subssumível à lógica de angústias e reações a perdas no complexo de castração (PONTALIS, 2005).

Algumas dessas críticas dirigidas a Freud serão retomadas principalmente como ponto de partida para se buscar outros suportes ou propostas para a elucidação desses problemas, buscando elaborar novas perspectivas de abordagem.

Contexto privilegiado para a compreensão das dificuldades teóricas e clínicas suscitadas pelo tema do luto, em que ideias fecundas surgem, mas nem sempre são assimiladas, a interlocução de Freud com dois de seus principais discípulos – Karl Abraham e Sándor Ferenczi – permite, no terceiro capítulo, vislumbrar encaminhamentos que foram relegados a segundo plano na formalização empreendida na obra freudiana. Significativas omissões e confusões em sua troca epistolar revelam como intuições de primeira grandeza dos discípulos acabaram negligenciadas, não chegando a ser plenamente desenvolvidas na troca com Freud.

Abraham, destinatário inicial de “Luto e melancolia” [1] (1992i), tinha já uma relativamente longa trajetória em estudos congêneres, cujos achados não somente não se resumem àqueles elaborados por Freud, como deram ensejo a uma tradição de pensadores de enorme importância, como Melanie Klein, que, em continuidade a seu trabalho, viriam a potencializá-lo. Ferenczi, igualmente, tentou emprestar alguns de seus mais caros conceitos, que, contudo, ainda não plenamente desenvolvidos, acabam sendo tomados como descabidos ou equivalentes àquilo que se anunciava na obra de Freud sem o ser.

Muito embora as divergências entre Abraham e Ferenczi não sejam desconsideráveis, optamos por nos dedicar somente aos aspectos de suas correspondências com Freud e de suas obras que tratam do tema do luto e fenômenos relacionados, o que traz um panorama que, a despeito das diferenças de abordagem, apresenta pontos de aproximação importantes.

Abraham, que não se satisfazia com as ideias apresentadas até então por Freud, insiste na investigação das relações objetais precoces como germes das reações posteriores possíveis à elaboração de perdas reais, que uma de suas discípulas, Klein, enriqueceu substancialmente com seu conceito de posição depressiva. A busca por expansão libidinal em sequência a uma perda significativa, observada por Abraham (1970a), sinalizando uma mobilização despertada a partir do luto por objetos totais, seres significativos, ancora-se então em modos arcaicos de relação com objetos parciais, mas a efetiva presença de terceiros que se ofereçam como suporte ao enlutado é determinante ao destino de seu luto, como observa justamente Klein (1996).

No entanto, é na obra de Ferenczi que a expansão libidinal encontra sistematização. Com seu pensamento, marcado por sua interpelação à teoria freudiana sobre os limites do traumático, é possível abordar originalmente impasses e obstáculos enfrentados clinicamente no tratamento de pessoas enlutadas ou que sofram de efeitos de lutos mal elaborados, por vezes sequer admitidos.

Ambas as teorizações – de Abraham, acerca da ambivalência em jogo no luto e suas relações com a melancolia, no bojo das relações objetais e seus destinos pulsionais; e de Ferenczi, acerca da introjeção das pulsões e dos destinos do trauma – comportam uma dimensão intersubjetiva que, apoiada nos estudos sobre o narcisismo, encontram na alteridade elemento fundamental para a compreensão dos avatares do luto. Tal dimensão, embora não se possa afirmar ter sido ignorada por Freud, ganha matizes bastante mais ricos quando interpelada por esses autores e traz à clínica chaves de leitura de grande fertilidade.

---

[1] Neste trabalho, utilizamos majoritariamente a tradução argentina da editora Amorrortu (que, então, traduzimos para o português), mas os títulos dos textos de Freud, ao longo desta dissertação, serão referidos com os títulos já consagrados na língua portuguesa pela psicanálise brasileira.

O conceito de introjeção possibilita, partindo de sua concepção ferencziana, interpretar o abalo narcísico e sua tentativa de reestruturação no seio do trabalho do luto, servindo como chave de leitura para a compreensão dos efeitos do traumático nesse processo.

No quarto capítulo, procedemos a uma análise das relações entre trauma e luto, seja naquilo que o luto comportaria de inerente ou homologamente traumático, seja nas inflexões que traumas decorrentes de diferentes formas de violência trazem ao desenrolar do trabalho psíquico imposto aos sobreviventes.

Quanto a isso, novamente, Ferenczi demonstra ser autor indispensável à pesquisa, uma vez que suas contribuições ao entendimento do traumático trouxeram aportes preciosos à psicanálise, esclarecendo a necessidade de reconhecimento de um elemento testemunhal determinante à sorte do trauma, que permite também delimitar distâncias entre a lógica de compreensão dos fenômenos traumáticos inerentes a perdas inevitáveis e constitutivas, do lado da castração, daquelas desnecessárias e desestruturantes, do lado da desorganização narcísica, em função da posição testemunhal e suas relações como suporte à introjeção do sujeito.

Partindo, então da concepção ferencziana do trauma e sua inscrição temporal, enfatizando a alteridade como elemento fundamental em tais processos, buscamos articular as dimensões privada do sofrimento do enlutado e pública do fenômeno do luto, pelo estudo da interface memória e testemunho.

Nesse processo, dedicamo-nos a uma certa prevalência imaginária que se faz notar. Tal prevalência evoca uma visibilidade que desempenha papel fundamental, para que o tempo e o lugar intrapsíquico necessários ao trabalho inventarial íntimo de luto seja assegurado pela inscrição pública e social do morto, retirando do enlutado o peso de carregá-la em si como guardião de sua memória.

A repetição traumática caracterizada pelas reproduções incessantes de imagens que num primeiro momento parecem ter como único mecanismo a impregnação da pulsão de morte encontra nos sonhos um paradigma. Ao mesmo tempo, a persistência do trabalho onírico aponta para um movimento elaborativo que ultrapassa a repetição mortífera, e que, para além do retorno alucinatório visando à realização insconsciente de desejos, convoca em seu favor a exibição imaginária como apelo ao testemunho do sofrimento e à inscrição traumática.

Modelo sobre o qual se forjou o método analítico, o sonho, comporta dimensões do trabalho psíquico em estreita relação com o trabalho específico do luto. Por isso as perspectivas do sonhar como cuidado fornecem à clinica do luto sustentação para o direcionamento face à possibilidade de construção de um espaço em que do trauma possa emergir um devir vital.

Por fim, um balanço dos problemas aos quais nos dedicamos permite deslindar lentes de observação do fenômeno do luto a partir das quais se pode notar como certa pregnância temporal estanque de seus destinos psicopatológicos, estes marcados por tentativas mais ou menos bem-sucedidas de congelamento, paralisação do tempo e conservação daqueles cuja perda seja intolerável, contamina também seus modos de compreensão. Distante do peso melancólico, o trabalho de luto que almeja a integração da perda e impele à transformação dolorosa de si, encontra na mobilidade seu signo.

Ao longo da pesquisa lançamos mão de vinhetas clínicas[2] e literárias sem a pretensão de utilizá-las como exemplificação dos conceitos expostos, ou mesmo como forma de sustentação dos argumentos apresentados. Trata-se antes de um gesto espontâneo que tomou corpo com o desenvolvimento do trabalho e que revela, em última análise, boa parte de sua motivação. De fato, é possível que indiquem, inclusive, limitações daquilo que buscamos alcançar com nosso estudo e motivem sua continuidade para além da atual pesquisa.

[2] Trata-se de pequenos trechos de história, falas etc. que não permitem identificar seus autores, mantendo preservado o sigilo, resguardando-os eticamente.

2. Da melancolia ao luto

Quando Freud dedica-se formalmente ao enigma do luto, especialmente em seu texto seminal publicado em 1917 (1992i), 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, demarcando assim uma posição original, mas não sem tradição. 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, ao atrelá-la 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" (1992i), comecemos, portanto, debruçando-nos sobre a melancolia e o sentido de perda que a marca.

2.1. 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 *Ilíada*, uma primeira descrição de um melancólico, aquele que, nas palavras de Starobinski, "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" (2016, p. 18). Belerofonte, herói corajoso e justo, encontra-se como que num deserto sem fim, sem acolhimento perante os 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, p. 505).

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, disseca 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 (STAROBINSKI, 2016, p. 130-131).

Pois quando essa enigmática condição, que suscita tanta atração, recebe seu nome – "melancolia" –, sua etimologia revela a teoria explicativa subjacente a 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), no contexto justamente da teoria hipocrática dos humores, de acordo com a qual seriam quatro 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, que já 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 era para ele 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).

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 furor platônicos, a astrológica (de saturno melancólico) e a aristotélica, relacionando melancolia e genialidade. Sua concepção seria assim a da melancolia como um tormento, mas ao mesmo tempo uma oportunidade para os homens de estudo. Peres (2010), que expõe tal quadro, chama atenção para a proximidade da abordagem da melancolia pelo cristianismo, que vê nela a um só tempo um pecado e um possível caminho que conduziria a Deus.

De fato, ainda na Idade Média, um mal desolador se propaga pelos mosteiros e abadias e que atinge 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 nomearão 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 retrair-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 será, pois, assimilado à antiga teoria atrabiliária (já no fim da Idade Média, os calendários e almanaques os retratarão 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, p. 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 luxuria.

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 publicado *Anatomia da melancolia*, obra canônica de Robert Burton que marcaria um ponto de virada, ao manter o léxico da teoria atrabiliária, mas aproximando-a 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 integram o quadro melancólico de forma mais aguda entre os séculos XVI e XVIII, atestando um reposicionamento causal das substâncias, dos humores, para as qualidades, que farão com que convivam até o século XIX uma teoria humoral e a teoria "nervosa" da melancolia (PERES, 2010).

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 do estabelecimento de um quadro clínico por Pinel, que será bastante próxima, ou mesmo assimilada, à melancolia: ar triste, melancólico, desgosto, silêncio obstinado, emagrecimento pela recusa de alimentação, marasmo e morte (STAROBINSKI, 2016, p. 218-219).

Condição que, a despeito de sua importância, que sublinha a pluralidade de fatores determinantes em psicopatologia, perde espaço no século XX, com o impulso dado às teorias organicistas que entram 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 mantinha-se como hipótese para uma possível cura, passa-se então a insistir na falta de acomodação do indivíduo à sociedade nova na 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, será então conservada sob vários prismas pela família. O que fora determinado então 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" (2016, p. 223).

Antes de seu termo mais especializado, consequentemente descrevendo um sentimento pré-existente, 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*), cujas marcas subsistem em nossa cultura significativamente. O luto porta justamente essa marca. A nostalgia, sofrimento causado pela separação, é uma variedade do luto (STAROBINSKI, 2016, p. 225-226).

Compreende-se assim como 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, sendo 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 pouco antes da Revolução Francesa, seja com suas diversas variações a partir do estabelecimento da psiquiatria, no século XIX, como destacam Plon e Roudinesco, chega, 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. (1998, p. 505-507)

Se a introdução da origem inconsciente das autoacusações e queixas do melancólico, do ódio recalcado pelo objeto perdido, representam 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 historicamente significada no campo das artes, da filosofia, da criação genial de modo geral, situava-se em uma intersecção entre vida privada e laço social, cuja

ênfase cai quando suas hipóteses são colocadas nas ligações precoces e íntimas da vida familiar e das vinculações narcísicas (KEHL, 2009, p. 43).

No entanto, como nota Agamben (2007), as formulações freudianas acerca da melancolia, precisamente em suas intersecções com o luto, são dotadas de 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. Tal 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 apoiam-se, o que a incorporação oral canibalística descrita por Abraham (1948b) demonstra 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)

A melancolia, portanto, como lugar fantasmático intermediário que visa à obtenção de um objeto tido como perdido porque inalcançável, aponta também para um possível lugar do luto, igualmente intermediário, porque se situa entre o amor narcisista 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 específico nos estudos sobre a melancolia, com sua posição própria – ainda que se servindo de tradições de pensamento longínquas, das quais, portanto, é tributário –, Freud igualmente acabou por conferir à sua disciplina uma posição própria na longa tradição de pensamento ocidental sobre a morte e as formas culturais e psíquicas que lhe dão diferentes destinos.

2.2. 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, a despeito de pontos de continuidade. Foge ao escopo do presente trabalho abordá-las de forma mais profunda em suas variações, mas convém mencionar que 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, domesticada, segundo seus termos, o que poderia ser verificado pela separação tênue e vacilante entre a igreja e o cemitério (entre os quais encontros e festividades ocorriam com livre circulação, sem constrangimentos). Por exemplo, os pobres eram enterrados nos pátios, enquanto os ricos o eram no interior das igrejas. Ciente da proximidade da própria morte, o moribundo dessa época iniciava 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, a morte, tal como a vivemos atualmente, seria selvagem, diferentemente da morte domada, porque próxima e familiar, da época anterior.

A partir do século XI e até meados do século XV, na Baixa Idade Média, a relação com a morte sofreu algumas modificações, impulsionadas pela consolidação da Igreja. O medo e o horror passam a marcá-la, já sendo então identificada menos com uma passagem a outro reino, e mais com o fim de uma existência.

A fé na continuidade da alma não foi com isso perdida, mas a existência deixa de ser tão transcendental quanto antes, em que 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, p. 15-16)

Desloca-se assim a ênfase das representações coletivas, que antes recaíam sobre o julgamento relativo à ressurreição, para uma individualização em que a biografia e, portanto, os seres com os quais se relacionava em vida ganham destaque. Um dos efeitos dessa transformação, observa Ariès (1989) foi a substituição das sepulturas coletivas nas igrejas por túmulos individuais.

A morte que havia sido, nos termos de Ariès, 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, torna-se a morte do outro. Com o século XVI, a dor apaixonada daqueles que sobrevivem à perda de um ser amado torna-se mais pungente, o que traz à representação social da morte uma ligação bastante mais íntima à violência da ruptura. Gradualmente a família sobrepõe-se à comunidade, e o acento é posto na separação do outro, de forma que o que antes era uma preparação apoiada na reflexão sobre a própria morte torna-se dor pela perda do outro 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, passa a viger como promessa de um encontro na morte ou no além. A bela morte romântica porta a marca de uma especial sensibilidade que ressalta a dor da perda, o sofrimento do sobrevivente, mas ao mesmo tempo mantém a memória do morto,

cultiva-a. Até então, a relação com a morte, assim como com a cópula e o nascimento (as três experiências humanas fundamentais) ainda era de 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[3], apud LAUFER, 2012, p. 17)

A localização geográfica dos cemitérios, lembrada por Gorer, indica 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 à 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:

> 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 substituía 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 clientelas. [...] não era apenas um indivíduo que desaparecia, mas a sociedade que era atingida e que precisava ser cicatrizada. (1990, p. 612-613)

Essa descrição, a despeito de não ser generalizável, fornece um bom panorama para compararmos as atuais formas de morrer e, consequentemente, de luto contemporâneas nas mesmas culturas. Uma forma nova e bastante diversa dessa descrição surgiu ao longo do século XX, em áreas de industrialização e urbanização tecnicamente avançadas do Ocidente, em que a morte de um indivíduo praticamente não afeta a sociedade em sua continuidade, porque foi de certa forma expulsa do campo público e social.

Um ponto de virada pode ser encontrado na metade do século XIX, quando a descoberta do fim próximo de alguém, ainda que desagradável, era enfrentada, falava-se diretamente,

---

[3] GORER, G. *Ni pleurs, ni couronnes*. Paris: Epel, 1995. p. 22.

anunciava-se abertamente o que estava por ocorrer. Nesse momento, o medo da morte alastra--se, tornando-se incompreensível e selvagem. O natural aviso vai-se tornando cada vez mais penoso, chegando a ser substituído por simulações, preenchido por eufemismos. A morte de Ivan Ilitch seria, nesse sentido, um testemunho da morte tornada estranha, medonha, selvagem, segundo Ariès (1990, p. 616).

Não só isso. A morte torna-se progressivamente suja; os cadáveres passam a ser evitados e despertam horror, o que culminou na transferência da morte para o hospital, circunscrevendo--a a um ambiente distante do público, uma morte solitária, em que muitas vezes as pessoas não estão presentes quando morre um ente querido, diferentemente da morte no leito, em casa (ARIÈS, 1990, p. 670).

Comparando-a ao sexo na era vitoriana, Geoffrey Gorer (1965) ressalta o caráter vergonhoso que começa a circundar a morte, que passa a ser tutelada por diversos interditos, a partir do momento em que se torna indecente, pois opõe-se ao valor burguês da limpeza. Desse modo, o luto, ao contrário do que ocorria até então, deve ser guardado no coração do sobrevivente, sendo assim tolerado com a condição de que ocorra na intimidade, enquanto a manifestação pública passa a ser considerada mórbida, uma fraqueza de caráter, ou, ainda, uma doença.

A isso corresponde uma espécie de mudança de tabus. Se a sexualidade se tornou menos velada que na época clássica, a morte, por outro lado, foi afastada da esfera social, coletiva, de tal modo que se aproxima da condição de tabu, cuja tolerância é reservada à esfera privada, a uma dupla morto-sobrevivente como que impedida de acesso a um terceiro.

> 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 atuantes na repressão sexual podem assim ser identificados em curso na censura sobre a morte. O recato exigido do enlutado chega a ser comparado por Gorer (1965) à masturbação, que é tolerada privada e furtivamente como aquilo que está interditado publicamente.

Allouch (2004) e Leader (2011) argumentam que o declínio dos rituais públicos de luto são consequência especialmente da Primeira Guerra Mundial, o que coincide com as pesquisas de Ariès, que nomeia a morte a partir de então “invertida”, inversão que se refere à citada

abordagem humana do fenômeno da morte ao longo dos séculos, radicalmente transformada desde então. Leader lembra que 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? (2011, p. 78)

Já Allouch ressalta o caráter de "perda seca" da morte a partir de então. "Contra ela não se vocifera mais em conjunto [...] na ausência de rito a seu respeito, sua atual selvageria tem por contrapartida que a morte induza o luto ao ato. A morte seca, perda seca" (2004, p. 11).

É significativo, portanto que "Luto e melancolia" (1992i) tenha sido escrito justamente nesse momento, em que, com a morte social sendo gradualmente extinta, o luto acaba por ser socialmente marcado pela interdição. É justamente durante a Primeira Guerra Mundial, como veremos mais detalhadamente adiante, que Freud dedicará textos diretamente relacionados aos temas da morte e do luto.

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 (1992g, 1992i, 1992q), embora receba críticas por não levar em conta o caráter público do luto e, portanto, o terceiro envolvido na relação morto-enlutado, além de críticas da própria comunidade psicanalítica (a começar pelo próprio Allouch) 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 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 desmunido, 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 melhor reconquistar-lhe ao menos uma parte. (ALLOUCH, 2004, p. 153)

Se os rituais de luto tradicionais perderam parte de sua eficácia, iniciativas comunitárias face ao luto, especialmente o atrelado a mortes ocorridas em contextos sociais traumáticos, mantêm um potencial simbólico cuja relevância não pode ser ignorada.

Que a dor da morte se tenha deslocado dos rituais coletivos ao consultório, a experiência clínica cotidiana o demonstra. Um jovem que acaba de perder seu avô exemplifica essa

condição. Ele relata 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, é revivido na análise, em que ele afirma sentir-se autorizado a sofrer.

Tais marcas da modalidade contemporânea de sofrimento do luto, originadas, portanto, no momento em que a morte romântica dá lugar à morte invertida, trazem como signo uma espécie de interdição do luto como fenômeno público, reservando ao intrapsíquico uma tarefa árdua e, muitas vezes, solitária. Interpelar tal espaço demanda dedicarmo-nos a suas configurações em meio à Grande Guerra, em um momento de investigações metapsicológicas que não permitiam separar acontecimentos sociais, obra e o homem Freud, pois é também a partir de sua própria posição face à morte e à perda que o luto ganha seu estatuto na psicanálise.

2.3. 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 a perda mais terrível na vida de um homem. Depois que o reconheci, senti-me incapaz de apagar as marcas dessa influência.
>
> **Sigmund Freud**

Encontra-se no prólogo à segunda edição da *Interpretação dos sonhos* esse tocante testemunho de Freud (1992p, t. 1, p. 20), que revela 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, 1992p, t. 2, 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 mortos. Fechar seus olhos, para que Caronte possa transportá-lo pelas

águas de Aqueronte, o mesmo que Freud evoca na epígrafe da *Interpretação dos sonhos*: “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo!” Se não posso mover os deuses de cima, moverei o Aqueronte, aquele que leva às portas de Hades, terra dos mortos.

Com efeito, a própria história da gênese do método porta marcas indeléveis dos lutos de Freud. Fuss e Sanders (2015), a esse respeito, apoiando-se nas fotografias de Edmund Engelman[4], analisaram cuidadosamente a configuração do consultório de Freud, berço da psicanálise[5], decorado pela bela e impressionante coleção de antiguidades – que lhe serviu de metáfora arqueológica tantas vezes – iniciada logo após a morte de seu pai.

“Não há qualquer dúvida”, diz-nos Fédida, de que “[...] a morte de seu pai desempenhou um papel decisivo nessa interiorização psíquica dos objetos culturais da memória [...]”, o luto pelo pai solicitando de Freud “[...] uma forma mnésica particular de conservação [...]”. Assim, a acumulação de peças exumadas dos solos de civilizações se assemelharia a uma espécie de “delírio de morte”, que “[...] exige das figuras que tomem lugar de guardiães de tumba” (2009, p. 67).

Conta Monique Schneider (1993b, p. 33) que, respondendo a um paciente que questionava a possibilidade de acessar recordações muito antigas que Freud afirmava encontrarem-se intactas em seu inconsciente, ele apontou para as estatuetas sobre sua mesa e disse que foi justamente seu sepultamento o que as preservou da destruição. É a preservação daquilo que se oculta pelo sepultamento que protege e assim mantém intacto no inconsciente aquilo que as estatuetas representam. As metáforas arqueológicas revelam como a morte, a preservação, o sepultamento se fizeram presentes na fundação do método psicanalítico.

Mesmo concretamente, não se pode desprezar essas figuras (estátuas, máscaras, imagens funerárias) que integravam o *setting* inaugural da psicanálise – no quadro transferencial ali estabelecido entre Freud e seus pacientes – com inquietante proximidade. Se a neutralidade era prescrita por Freud quanto à palavra e ao gesto, o extraordinário campo de visão de seu consultório deixava aberto o caminho para que fantasias se movessem em torno dessas imagens, formas de conservação e apresentação dos mortos (LAUFER, 2006, p. 92).

---

[4] Fotojornalista solicitado por August Aichhorn a fotografar a Berggasse 19 às vésperas do exílio de Freud para Londres, sem chamar atenção da Gestapo, que, desde a anexação da Austria à Alemanha por Hitler dois meses antes, mantinha constante vigilância sobre as casas dos intelectuais judeus. Objetivava-se assim criar e manter um inventário que possibilitaria, como de fato ocorreu, a instalação de um museu que guardasse a memória da casa em que nasceu a psicanálise.

[5] Localizado no Ring Theater, em Viena, erigido em memória das vítimas (sendo parte do dinheiro dos alugueis pagos destinada aos órfãos) de um terrível incêndio em 1881, que deixou seiscentos mortos.

Anos mais tarde, quando a guerra trouxer à tona velhos fantasmas de morte, com seus próprios filhos em combate, Freud interessantemente relatará a Ferenczi como de fato uma função específica pode ser conferida a essas peças:

> Não consigo trabalhar em absoluto. [...] Noto em mim que estou mais irritado, e continuamente me trava a língua, como acontece com muita gente, certamente. Os nossos, aqueles com quem travo contato, padecem em estado similar. Para não sentir a monotonia, Rank se porá amanhã a catalogar minha biblioteca, e eu me inventei um divertimento parecido: estou fazendo um registro de minhas antiguidades e as estudo e descrevo peça por peça. (FREUD; FERENCZI, 2001, p. 55[6])

Foi somente então, com o advento da guerra, que a morte passou a ocupar lugar na obra de Freud, e, paradoxalmente, sendo uma época de desesperança e destruição, foi a que testemunhou também o nascimento do conjunto dedicado à metapsicologia[7].

No umbral da Grande Guerra, Freud trouxe para o centro de suas preocupações matizes do humano em relação à cultura e a sua sofrível adaptação ao projeto civilizatório. E, nesse contexto, as formulações diretamente ligadas ao luto surgem vinculadas às desilusões e perdas que a humanidade enfrentava ao se deparar com a violência de um mundo horrendo que se descortinava diante de seus olhos.

Em 25 de novembro de 1914, Freud escreve a Lou Andreas-Salomé:

> Não tenho dúvidas de que a humanidade sobreviverá até mesmo a esta guerra, mas tenho certeza de que para mim e meus contemporâneos o mundo jamais será novamente um lugar feliz. Ele é demasiado horrendo. E o mais triste de tudo é que se trata exatamente do modo pelo qual deveríamos ter esperado que as pessoas se comportassem, a partir do nosso conhecimento da psicanálise. Devido a essa atitude com relação à humanidade, nunca pude concordar com o seu jubiloso otimismo. Minha conclusão secreta sempre foi: desde que só podemos considerar a mais elevada civilização atual como carregada de uma enorme hipocrisia, conclui-se que somos organicamente inadequados a ela. [...] Sei que a ciência o está apenas aparentemente, mas a humanidade parece estar morta realmente. (FREUD; ANDREAS-SALOMÉ, 1975, p. 35)

Ao passo que lembrava ser a psicanálise reveladora dos aspectos mais sombrios da humanidade, Freud seguia buscando majoritariamente ainda, como ressalta Roudinesco, na literatura e na mitologia a validação de suas hipóteses. Quanto às suas reflexões, "[...] em especial seu estudo recente sobre o narcisismo", não percebia que "[...] não escapavam à evolução mortífera desse mundo, do qual ele já sentia saudade. Freud via-se como criador de

---

[6] Carta de Freud a Ferenczi de 23 ago. 1914.

[7] Peter Gay nota, a este respeito, que, "Para o historiador da cultura, o impacto da catástrofe tem algo de paradoxal. A maioria dos movimentos artísticos, literários e intelectuais que fariam dos anos 1920 uma década tão excitante e inovadora tinha se originado bem antes de 1914: a arquitetura funcional, a pintura abstrata, a música dodecafônica, os romances experimentais – e a psicanálise. Simultaneamente, a guerra destruiu um mundo para sempre" (GAY, 1989, p. 318).

uma doutrina sem imaginar que esta também pudesse ser produto de uma história que ele não dominava" (2016, p. 205).

Ao publicar o trabalho sobre o narcisismo em junho de 1914, Freud ansiava por suas férias após um árduo ano, quando levaria a cabo a continuidade das ideias que vinha ali desenvolvendo. Mas, nas belas palavras de Gay: "[...] com uma brusquidão grosseira e inesperada, o mundo invadiu e, por algum tempo, interrompeu os pensamentos de Freud da maneira mais espetacular e brutal que se poderia imaginar" (1989, p. 317). Em cerca de um mês, descobriria que não haveria tempo e disposição para levar adiante, ao menos por ora, a "[...] direção subversiva que seu pensamento vinha tomando. Enquanto Freud se dirigia para grandes revisões, a civilização ocidental enlouquecia" (1989, p. 317).

No dia 28 de junho de 1914, relatam os biógrafos de Freud (GAY, 1989; RODRIGUÉ, 1995; ROUDINESCO, 2016), o homem dos lobos passeava tranquilamente pelo Prater em Viena, pensando em sua análise, com a qual se satisfazia e que se aproximava do fim, até que, chegando em casa, recebeu a atordoante notícia do assassinato de Francisco Ferdinando, evento habitualmente considerado o estopim da Primeira Guerra. Gay observa a irônica coincidência contida em uma carta enviada por Freud a Abraham apenas três dias antes. Informando-o do aparecimento da "História do movimento psicanalítico", disse-lhe que "agora a bomba explodiu", desconhecendo a eclosão das bombas que seriam verdadeiramente detonadas em apenas seis semanas.

Essa guerra, a primeira do século XX, em nada lembrava as guerras de séculos anteriores, em que exércitos uniformizados, com clarins e cânticos de vitória e morte se enfrentavam em lutas sangrentas à luz do dia. Agora combates eram travados pelos ares e no fundo dos oceanos, "[...] no mar, na terra, nas trincheiras de lama, devastadas por gases tóxicos e juncadas de corpos mutilados" (ROUDINESCO, 2016, p. 203).

O impacto no movimento psicanalítico foi expressivo e quase que imediato. Congressos foram cancelados; publicações, interrompidas; e o trabalho, reduzido enormemente. Os membros do Comitê foram alistados; Eitingon foi para Praga, pela Áustria; Abraham foi enviado a um hospital da Prússia Oriental; Rank, à Cracóvia; e Ferenczi, lotado como médico das tropas húngaras. Freud ficou em Viena, com Sachs, Marta, Anna e Minna, em um cotidiano permeado pelo temor em relação aos filhos (Martin, Olivier, Ernst, além do genro Max), todos em diferentes frentes.

Quanto a Freud, após um ligeiro e incomum fervor nacionalista, percebeu a gravidade e horror da guerra em todo seu potencial. Sua atividade onírica foi tomada por sonhos em que via a morte dos filhos, de discípulos, terríveis ferimentos, campos de batalha.

> Em resumo, vivia obcecado pela ideia de que a potência mortífera das pulsões inconscientes ameaçava as formas mais elevadas da civilização humana. [...] Seu belicismo dos começos foi se transformando num desespero. Foi percebendo que a guerra desvela a crueldade humana, degrada os valores sociais e perturba a relação dos homens com a morte. (ROUDINESCO, 2016, p. 206)

Aos 59 anos, Freud se vê ocupado pelas questões da morte dos outros e dele próprio. Em 1914 morre o seu querido meio irmão Emanuel, no dizer de Freud este não aguentou a guerra.

Ferenczi, então já um de seus mais próximos colaboradores, relata também a Freud o "vazio intelectual e anímico" que lhe acometia desde que estourara a guerra, cujo entusiasmo bélico despertado lhe fazia sentir-se "estranho" e considerava "anacrônico", fazendo-lhe refletir sobre o "verdadeiro estado cultural" da sociedade (FREUD; FERENCZI, 2001, p. 54[8]).

No fim de 1914, dessa vez Freud escreve a Ferenczi, sublinhando o paradoxal efeito da guerra, comparando-se aos alemães cujos primeiros êxitos na guerra foram um tanto assombrosos e ocorreram com surpreendente facilidade. No entanto, passada essa fase, Freud se vê diante de "[...] questões tão opacas e duras de resolver que não estou seguro de dominá--las". De todo modo, em meio à escassez geral, tendo ele nesse momento dois pacientes apenas, a guerra lhe "[...] deixará tempo para tentar de tudo" (FREUD; FERENCZI, 2001[9]).

Dois meses depois Freud enviaria a Ferenczi, pedindo-lhe que remetesse a Abraham, o esboço do que seria "Luto e melancolia". Em um intervalo de apenas onze dias, Freud escreveria também "Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos" (1992d) e, menos de um mês depois, "Pulsões e seus destinos" (1992y). Pelo exíguo espaço de tempo em que foram escritos esses trabalhos, pode-se concluir que fazem parte de um mesmo conjunto de elaborações de seu autor. De fato, seu conteúdo exibe certas linhas de raciocínio, algumas das quais explicitamente articuladas; outras, não.

Esse conjunto não continua ininterruptamente até o momento em que a morte assume o estatuto de pulsão, mas novamente a distância temporal e o contexto sociocultural o aproximam no sentido de que a morte e a destruição encontram lugar na obra de Freud justamente no momento mais sombrio que até então vivera.

Sabe-se que em "Além do princípio do prazer" (1992u), publicado em 1920, um além ou aquém da representação ganha destaque no pensamento psicanalítico, as pulsões sendo atualizadas diretamente no agir compulsivo, na reação terapêutica negativa, na repetição do destino. Freud caracteriza então o psiquismo com a metáfora de uma vesícula que desenvolveria

---

[8] Carta de Freud a Ferenczi de 21 ago. 1914.
[9] Carta de Ferenczi de 2 dez. 1914.

uma película, uma camada protetora que protegeria as camadas mais profundas com sua própria morte contra os estímulos vindos do exterior, sendo o traumático caracterizado pela ruptura dessa barreira, o que impõe ao psiquismo uma quantidade tal de estímulos que ele é incapaz de dominar.

Pois bem, o contexto em que esse trabalho sobre morte é anunciado, é digno de nota. Numa carta a Andreas-Salomé de 1° de agosto de 1919, Freud lhe comunica o suicídio do "pobre Tausk", que havia voltado "abatido com os horrores da guerra". Em seguida, relata cartas afetuosas que este lhe havia enviado e aos próximos, que "[...] insistiam na clareza de sua mente, e culpavam apenas sua inaptidão e seu fracaso na vida. Portanto, não trouxeram nenhuma chave para seu último ato". Então, observa que "[...] em sua carta para mim, jurava uma lealdade imorredoura para com a psicanálise, agradecia-me etc. Mas o que estava por trás disso tudo não podemos adivinhar. Afinal, ele passou seus dias lutando corpo a corpo com o fantasma do pai", e confessa que esse genial mas conturbado discípulo não lhe podia mais ser útil e "[...] até mesmo que constituia uma ameaça para o futuro". Freud é categórico: "Confesso que não sinto realmente sua falta" (FREUD; ANDREAS-SALOMÉ, 1975, p. 132).

E então, subitamente, no parágrafo seguinte, sem qualquer explicação, anuncia: "Para a minha velhice escolhi o tema da morte. Defrontei-me com uma noção notável baseada em minha teoria dos instintos e agora preciso ler todo o tipo de coisa a ela pertinente, como, por exemplo, Schopenhauer, pela primeira vez. Mas não gosto de ler" (1975, p. 132).

Rodrigué considera, como muitos outros, que "Além do princípio do prazer" é um "filho da guerra". Não no sentido de que a queda da monarquia dos Habsburgo levasse Freud a pensar na pulsão de morte, pois isso não representou para ele nenhuma tragédia. No entanto, ainda que a vida não explique diretamente a obra, "existem vasos comunicantes", diz-nos ele. Certos eventos, por sua força, pelo impacto que causam, têm a capacidade de alterar a realidade, com

> [...] propriedades de uma interpretação de dimensões planetárias. Tal seria o caso de Hiroshima, da Shoah ou da Primeira Guerra Mundial. Sendo assim, Freud é interpretado pela Guerra: "estamos nos comendo uns aos outros...", escreve a Ferenczi em janeiro de 1919. Dois meses depois, começa a escrever seu "Além...". (RODRIGUÉ, 1995, p. 421)

Enfrentando a escassez de recursos, de comida, o medo iminente da morte de seus filhos, as rupturas (e suicídios) no seio da comunidade psicanalítica, o destino desferiu ainda dois pesados golpes a Freud em 1920. Anton Von Freund, acometido por uma grave neurose, havia sido tratado por Freud dois anos antes, após uma operação de um sarcoma, que acabou por lhe tirar a vida nesse ano. Enormemente grato a Freud, Anton, que era um rico cervejeiro, forneceu substancial financiamento às publicações psicanalíticas e mesmo auxílio pessoal a Freud

durante o pós-guerra, representando para ele um marco de esperança de boa ventura face ao cenário de miséria e destruição em que então vivia. Por isso, e pela bonita relação de amizade que desenvolveram, sua morte foi um duro baque para Freud (RODRIGUÉ, 1995; ROUDINESCO, 2016).

E eis que o pior ainda estava por vir. Von Freund mal havia sido sepultado, quando chegaram as primeiras notícias da grave doença de Sophie, filha absolutamente adorada por Freud, cujo luto ele reconheceria jamais ter encontrado fim (1966, p. 431).

Ferenczi, preocupado com o efeito desse terrível golpe em Freud, escreve-lhe, e este lhe responde novamente de forma um tanto estranha e paradoxal. Rodrigué cita a correspondência:

> Não se preocupe comigo. Sou exatamente o mesmo, com exceção de um pouco mais de cansaço. O acontecimento fatal, embora penoso, não foi capaz de abalar minha atitude em relação à vida. Durante anos, estive preparado para a morte de meus filhos (no campo de batalha), o que acabou ocorrendo com minha filha. Como sou profundamente irreligioso, não há ninguém a quem eu possa acusar, e sei que não há lugar algum ao qual se possa endereçar qualquer queixa. "O invariável círculo dos deveres de um soldado" e o "doce hábito da existência" cuidarão para que as coisas fiquem como antes. No meu íntimo, posso perceber o sentimento de uma profunda ferida narcísica que não será curada. Minha mulher e Annerl estão terrivelmente abaladas, mas de uma maneira mais humana. (1995, p. 430)

Outra parte peculiar da história desse ensaio ocorreu quando Freud pediu a Eitingon que testemunhasse que ele já havia escrito "Além do princípio do prazer" quando Sophie ainda se encontrava com sua saúde inabalada, imaginando que as pessoas fossem inferir justamente que seus pensamentos sobre uma pulsão de morte tivessem sido evocados pelo luto de Sophie. Foi precisamente o que um de seus primeiros biógrafos, Wittels, fez, ao que Freud respondeu afirmando compreendê-lo, que teria pensado o mesmo tivesse isso ocorrido com outra pessoa, mas que, como atestado, não procedia (RODRIGUÉ, 1995, p. 431).

Rodrigué, então, lançando mão de uma hipótese especulativa, mas plausível, aborda o luto de Freud em relação ao luto de Ernst, filho de Sophie que figura em "Além do princípio do prazer" como o famoso "menino do carretel".

> Chama atenção que Freud faça questão de desvincular o livro do luto de Sophie. Para mim, o problema é outro. Retomemos, então, a história do "*fort-da*". Minha flecha é a seguinte: esse jogo foi ressignificado com a morte da mãe. Daí, talvez, a nota de rodapé afirmando: "Quando o menino tinha 5 anos e 9 meses, a mãe morreu. Agora que ela tinha realmente 'ido-o-o-o', ele não mostrou sinais de luto". Talvez tenha sido esta premonição o que levou Freud a pensar que seu luto – como o de Ernstl – não era humano. Por outra parte, o "Além" foi o carretel de Freud. (RODRIGUÉ, 1995, p. 431)

Claro está que não se pode atribuir unicamente as elaborações contidas em "Além do princípio do prazer" unicamente a lutos não pensados de Freud, pois quaisquer que tenham sido

os “[...] motivos pessoais (lutos) ou coletivos (hecatombe da Grande Guerra que também faz da Razão um cadáver) que tenham levado Freud a propor, sem prova clínica decisiva, um princípio além do par princípio de prazer – princípio de realidade”, as hipóteses ali contidas, são conduzidas por “[...] uma *exigência* do pensamento, exigência análoga ao desejo que procura irrefreavelmente encontrar seu caminho na verdade” (PONTALIS, 2005, p. 258).

Contudo, a despeito da inegável lógica interna do pensamento freudiano, a época, seu espírito e os acontecimentos tão impactantes em sua vida nos interessam porque lhe impuseram limitações de diversas ordens, mas também suscitaram reflexões muito ricas que nem sempre foram absorvidas pela posição “oficial” sobre o tema do luto exposta em sua produção formal. Mesmo nela, há elementos metapsicológicos relativos à morte e ao luto que não chegaram a ser completamente integrados às elaborações contidas nos textos em que Freud se dedica diretamente ao tema.

2.4. O luto na obra freudiana

Analisando-se a obra freudiana, um breve recenseamento demonstra que, ao longo de décadas, o tema do luto esteve presente em seus textos usualmente não como objeto direto de estudo, mas de forma complementar a outros interesses. Desde escritos tão longínquos como o “Manuscrito G” de 1895 (1992r), até “Dostoievski e o parricídio”, de 1928 (1992h), o luto é abordado por vezes como adendo; outras, como suporte; ou, ainda, contraposição a uma série de outras considerações que ocupam o primeiro plano. Isso, evidentemente, considerando-se as abordagens diretas, pois desenvolvimentos acerca de tópicos inerentes ao luto, mas não subsumíveis a ele, como perdas e separações de forma mais geral, ocupam praticamente todos os momentos significativos de sua produção.

É possível, portanto, salvo poucas exceções, traçar os modos de aparição do tema do luto na obra freudiana em relação à melancolia e processos inerentes como culpa, autoacusações etc. – como nos manuscritos G, de 1895 (1992r), e N, de 1897 (1992t), e retomado muito depois, por exemplo, em “Uma neurose demoníaca no século XVII”, de 1923 (1992aa) –, bem como processos patológicos de forma geral (a neurose obsessiva, por exemplo). Algumas das ideias que serão propriamente desenvolvidas diretamente relacionadas ao tema a partir de 1915 encontram seus germes em escritos anteriores ao nascimento propriamente dito da psicanálise. No “Manuscrito K”, de 1896 (1992s), por exemplo, o luto é aproximado da *amentia*

alucinatoria de Meynert, condição que será retomada em “Luto e melancolia” (1992i) na forma da psicose alucinatória de desejo, embora os textos não cheguem a ser propriamente articulados.

Elisabeth Von R., “[...] primeira análise completa de uma histeria” (1992k, p. 6), é um caso permeado pelas perdas que a jovem teve de suportar: de seu pai, de quem cuidou incansavelmente até seu fim; de sua irmã, vítima de uma condição cardíaca similar à do pai; de seus ideais. O peso recai sobre o enamoramento pelo cunhado, que tem seu quinhão no sintoma, mas basta lembrarmos que a sede do sintoma está na mesma perna em que o falecido pai repousava seu pé para ser cuidado por ela para constatarmos que um trabalho de luto se desvela e imbui suas identificações dos traços das figuras cuja ausência ocupam seus sintomas.

Freud reconhece explicitamente em alguns momentos sua insatisfação com a compreensão psicanalítica sobre como se daria exatamente um processo de luto, como na *Interpretação dos sonhos*, em que aborda a dificuldade de explicar os sonhos com mortos amados pelo sonhador como decorrente de uma possível uma ambivalência emocional, sendo a possibilidade de alternância entre vida e morte uma representação do desejo de indiferença entre a morte alheia e do próprio sonhador como forma de negação, mas declara-se insatisfeito com o que pôde pensar, assim como em 1910, tratando do suicídio, afirma não haver chegado a uma compreensão psicanalítica do afeto duradouro do luto (1992f).

Em “Psicopatologia da vida cotidiana”, de 1901, Freud relata um lapso de um oficial austríaco após ter enterrado um companheiro cujo cadáver afetou-o profundamente, em meio à agressividade da população local e à humilhação por eles imposta, quando, ao tentar dizer a um outro companheiro que gostaria de sentar sobre a grama (*Gras*) – acaba por dizer sepultura (*Grab*) – e, ainda, afundar (*Sinken*) uma serenata, em vez de cantar (*Singen*), o que o faz lembrar-se de que aquela era a data da morte de seu pai. Ademais, relaciona o ocorrido ao adoecimento e falecimento de uma parente em período próximo. A coincidência do aniversário de perda tão significativa reatualizada por meio dos lapsos que remetem a um afundamento na sepultura do morto querido remetem a ideias que se tornarão pilares do entendimento dos processos de luto e melancolia, em torno dos jogos identificatórios no interior do eu tomado pela sombra do objeto (1992x, p. 76-78).

Poucos anos antes dos textos explicitamente dedicados à morte e ao luto, é possível perceber um movimento de expansão da dedicação de Freud, no qual – e em meio à guerra, como citado anteriormente – estes surgirão. Em 1912, surge a revista *Imago*, dirigida por Freud, que tinha como chefes de redação os fundadores Hanns Sachs e Otto Rank e como editor Hugo Heller. Tratava-se de um projeto de aplicação da psicanálise às ciências do espírito (FREUD, 1992e), em que Freud publica pela primeira vez, por exemplo, os ensaios que comporiam

“Totem e tabu”, uma de suas mais importantes obras, segundo ele mesmo. Se o projeto de “psicanálise aplicada” mereceu sérias críticas e acabou por não se sustentar tal como inicialmente proposto, ainda assim a iniciativa desse movimento é significativa pelo que comporta de movimento em direção a interlocuções da e com a psicanálise.

Pouco antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial, em meio à crescente tensão entre Freud e Jung, já após a ruptura com Adler, no umbral de transformações teóricas importantes, teve como influência para sua nomeação um romance de mesmo título escrito por Carl Spitteler em 1906, então com grande impacto sobre a comunidade psicanalítica. Nele, um poeta cria uma mulher imaginária (Imago), que ocupa em suas “[...] fantasias e devaneios o lugar da burguesa bastante real e muito conformista a quem ele amava com um amor infeliz” (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 371-372).

Trata-se, assim, de uma revista que tem como propósito aproximar a psicanálise de outras ciências e áreas de conhecimento, de debruçar-se sobre a cultura, e que escolhe como título, por influência de um romance em que uma imagem amorosa de um ser alucinatório tem destaque, *Imago*. Pois bem, se *Imago* remete imediatamente a “imagem”, representação, retrato, aparência, fantasia em oposição à realidade, cabe lembrar que tais acepções encontram sua origem em *imago*, rito funerário romano em que uma máscara de cera era moldada a partir do rosto do morto. Essas máscaras mortuárias, imagens de ancestrais do patriarcado romano, eram depois expostas em locais de honra nos átrios das casas, privilegiadas em relação a estátuas, por exemplo, de modo que os mortos se faziam presentes com o intuito de lembrar aos vivos de seu passado, suas origens (LAUFER, 2006, p. 91).

Igualmente, as *imagines clipeatae* eram escudos circulares em que repousavam as imagens dos mortos, oferecendo um efeito de presença, cuja representação visava menos à semelhança, e mais à apresentação daquilo que permitia a recordação do morto (LAUFER, 2006, p. 91).

Imago, a revista, marca um movimento a partir do qual a elaboração própria à teoria freudiana teria enormes desenvolvimentos teóricos e técnicos, ao mesmo tempo em que passaria a buscar interlocuções com diversas áreas do conhecimento, como em “Totem e tabu” (1992z), por exemplo, em que, se de forma geral o tema da morte se faz presente pelo tema do pai morto, Freud dedica especificamente uma seção (seção C, p. 58) ao tabu dos mortos, esses “poderosos senhores” que reivindicam uma separação estrita, uma demarcação, que exige que os enlutados e seus mortos não possam ser tocados em algumas culturas, ou seu alimento, ou ainda, que seu nome seja pronunciado. A ambivalência gerada pela liberação das paixões hostis contra o morto desamparado exige uma negação do sobrevivente de seus sentimentos contrários ao morto, por

meio de uma projeção, que explica o recurso à figura do demônio. Mas o luto, paradoxalmente, diz Freud, "[...] gosta de ocupar-se do defunto, evocar sua memória e conservá-la o maior tempo possível" (1992z, p. 63). A explicação está na transformação operada sobre as projeções pelo luto.

> O luto tem uma tarefa psíquica bastante precisa a cumprir: está destinado a desprender do morto as recordações e expectativas do sobrevivente. Consumado esse trabalho, a dor cede e, com ela, o arrependimento e as autoacusações; portanto, também a angústia ante o demônio. Agora, bem, a esses mesmos espíritos, primeiro temidos como demônios, lhes espera a destinação bem mais benigna de ser venerados como antepassados e invocados como auxiliadores. (FREUD, 1992z, p. 71)

O luto, portanto, deve realizar uma separação por uma espécie de trabalho de depuração que transforma o estatuto do morto. A tarefa de desprendimento do enlutado de sua libido do objeto perdido, do morto, é um dos elementos principais que Freud conserva ao longo da obra, e cujo alcance, de fato, é perceptível pela experiência clínica cotidiana em que o enlutado se acha em um contínuo jogo entre superinvestimento e desinvestimento do objeto perdido. Cabe notar, porém, que Freud trata aqui de um tipo de transformação do morto, não de sua substituição, pois o tabu vem a alterar o *status* dos espíritos dos mortos dotando-os de certa amizade, assim podendo perseverar como portadores de uma sapiência que não pode ser desprezada.

De todo modo, a ênfase de "Totem e tabu" está no papel do pai morto, cuja função fundamental é o complexo de Édipo "estrutural", na gênese do Supereu e da lei simbólica (GREEN, 1988, p. 241), mas a dialética entre conservação e separação do outro remete ao estado do Eu e sua própria constituição, e isso aparece de forma aguda quando o narcisismo se torna objeto de pesquisa de Freud, o que ocorre em 1914, ano seguinte à publicação de "Totem e tabu".

Surpreendendo a comunidade psicanalítica e contra-atacando Jung e seu monismo pulsional, Freud publica o trabalho sobre o narcisismo, reorganizando as pulsões, redefinindo o lugar do autoerotismo e do narcisismo no desenvolvimento do Eu e dos objetos externos, dividindo a libido entre "libido do Eu" e "libido de objeto". Os modos de escolha de objeto são também tratados, sendo divididos entre aqueles que são eleitos narcísicamente, e aqueles que o são por apoio (1992n).

Abraham, em 1911 (1970b), já havia assentado as bases descritivas de um processo de desinvestimento do objeto e recolhimento da libido ao Eu a partir do estudo da demência precoce. Freud então subverte o dualismo anteriormente estabelecido entre pulsões sexuais (sob jugo do princípio de prazer) e pulsões de autoconservação (sob jugo do princípio de realidade),

na medida em que o conceito de narcisismo, justamente ao demonstrar o retorno da libido retirada dos objetos ao Eu, transforma-o também, ele próprio, em um objeto. Daí que as pulsões assim reorganizadas exijam a discriminação de uma libido narcísica, do Eu, e de uma libido objetal. Somente em 1920, após estabelecido um novo dualismo entre pulsões de vida e morte, como observam Laplanche e Pontalis (2004), Freud reconhecerá o caráter vacilante desse momento entre um monismo e um dualismo das pulsões, já que a possibilidade de investimento libidinal no próprio Eu torna frágil a sustentação de uma nítida separação entre pulsões sexuais e de autoconservação.

Surge então uma dificuldade metapsicológica em relação à divisão entre um narcisismo primário, em que todo o investimento libidinal estaria em si mesmo no *infans*, e o secundário, cujo protótipo encontra-se na demência precoce, em que haveria uma incorporação pelo investimento libidinal objetal. Após a segunda tópica, a distinção entre autoerotismo e narcisismo é enfraquecida, aproximando-se o narcisismo primário de um estado de certa forma anobjetal. Nesse sentido, Laplanche e Pontalis observam que a distinção entre um "[...] estado em que as pulsões sexuais se satisfazem de forma anárquica, independentemente umas das outras, e o narcisismo, em que o ego na sua totalidade é tomado como objeto de amor" supõe a coincidêcia entre a predominância do narcisismo infantil com os momentos formadores do Eu.

> [...] nessa perspectiva, em que o ego se define por uma identificação com a imagem de outrem, o narcisismo – mesmo "primário" – não é um estado do qual estaria ausente toda e qualquer relação intersubjetiva, mas a interiorização de uma relação. É essa justamente a concepção que ressalta de um texto como *Luto e melancolia*, onde Freud parece não ver no narcisismo nada mais do que uma "identificação narcísica" com o objeto. (2004, p. 288)

A escolha por apoio do objeto é aquela que se dá num movimento de defasagem, de afastamento metonímico entre leite e seio, a parte e o todo, o objeto parcial (o seio) e o total (a mãe), enquanto a escolha narcísica (aquela que Freud afirma ser característica do luto) não é um desvio, mas antes uma espécie de "[...] rotação de um determinado ângulo em torno de um eixo", em que "[...] o movimento é reversível, a libido podendo voltar-se ora para um, ora para outro desses objetos que mantêm entre si uma relação recíproca especular". Esse tipo de escolha (narcísica) "[...] opera, pois, por transporte global, para um outro lugar (da 'intersubjetividade' à 'intra-subjetividade' e vice-versa) da energia e da forma objetal que essa energia mantém" (LAPLANCHE, 1985, p. 81).

Em torno das ideias subjacentes a narcisismo e identificação, Freud perfaz um percurso, que podemos identificar já em "Totem e tabu" (1992z) e que se estende até o fim de sua obra, mas que podemos verificar mais claramente até "O Eu e o Isso", publicado em 1923 (1992j),

em que o singular, o particular e o universal se entrelaçam, já que na própria formação do Eu estariam em jogo identificações que operariam no sentido de internalizar relações ao mesmo tempo em que estas o constituiriam.

Nesse contexto, cujo eixo de sustentação eram as pesquisas sobre o narcisismo, as pulsões, descritas como representantes psíquicos das excitações advindas do corpo (o que lhes atribui caráter limítrofe entre o somático e o psíquico) são desenvolvidas em torno de suas quatro características: a força, como motor da atividade psíquica; o alvo, ou, dito de outro modo, sua satisfação, que não se supõe completa, de modo que existem alvos intermediários, por exemplo; o objeto, que basicamente seria o meio utilizado para atingir seu alvo, a satisfação, sendo, portanto extremamente variável; e, por fim, a fonte, que pode ser localizada no corpo, em um órgão, por exemplo, cuja excitação é então representada no psiquismo. São também quatro os destinos possíveis a uma pulsão: a transformação da pulsão em seu contrário; o retorno para a própria pessoa; o recalque (sobre o qual redigiria, na sequência, um artigo específico) e a sublimação (FREUD, 1992y).

O ponto em que Freud trata da transformação da pulsão em seu contrário (que se pode dar tanto em relação à transformação de atividade em passividade quanto do conteúdo em seu oposto) nos é especialmente relevante, porque aborda a transformação do amor em ódio, dando ensejo à formulação de que o amor admite três pares de opostos: amar-odiar, amar-ser amado e, amar e odiar em conjunto como o oposto da indiferença. A oposição amar-ser amado remete exatamente à transformação da atividade em passividade, remontando à situação subjacente de amar-se a si próprio, característica própria ao narcisismo. Assim, sendo o sujeito ou o objeto substituídos, mantém-se a finalidade ativa de amar ou a passiva de ser amado.

Três polaridades são então propostas por Freud para compreender a vida anímica em geral: sujeito (Eu) – objeto (mundo exterior); prazer – desprazer e ativo – passivo. Uma situação psíquica originária em que as três polaridades coexistem é justamente o narcisismo. No entanto, com o decorrer das vivências, ocorre um “ulterior desenvolvimento” no Eu. Os objetos prazerosos que lhe são apresentados são por ele introjetados, enquanto que aqueles que forem fonte de desprazer são expulsos, por projeção. As relações entre pulsões e seus objetos, contudo, estão reservadas para relações entre um Eu total e estes, adverte-nos Freud (1992y, p. 30).

No curso do complexo desenvolvimento das pulsões sexuais, há uma etapa preliminar da escolha objetal. Nela, a primeira forma pela qual o Eu escolhe um objeto, deseja incorporá-lo em si, e, em conformidade com a fase oral ou canibalista do desenvolvimento libidinal em que se acha, deseja fazer isso devorando-o. Como lembra Strachey (1992b), esse conceito de identificação é reiteradamente ressaltado em muitos dos escritos ulteriores de Freud, como, por

exemplo, em “Psicologia das massas e análise do Eu” (1992w) e “O Eu e o Isso” (1992j), em que a identificação com os pais é tida inicialmente não como o resultado de um investimento objetal, mas como uma identificação direta e imediata, que se verificaria mais cedo do que qualquer investimento objetal.

Desse modo, o ódio, como relação com o objeto, é mais antigo que o amor,

> Brota da repulsa primordial que o Eu narcisista opõe no começo ao mundo exterior produtor de estímulos. Como esteriorização da reação de desprazer provocada por objetos mantém sempre um estreito vínculo com as pulsões da conservação do Eu, de sorte que pulsões do Eu e pulsões sexuais com facilidade podem entrar em uma oposição que repete a oposição entre odiar e amar. Quando as pulsões do Eu governam a função sexual, como acontece na etapa da organização sádico-anal, emprestam também à meta pulsional os caracteres do ódio. A história da gênese e dos vínculos de amor nos permite compreender que tão frequentemente se mostre ambivalente, quer dizer, acompanhado por moções de ódio dirigidas ao mesmo objeto. Esse ódio mesclado com o amor provém, por um lado, das etapas prévias do amor não superadas por completo, e, por outro lado, tem seu fundamento em reações de repulsa procedentes das pulsões do Eu, que na sequência dos frequentes conflitos entre interesses do Eu e do amor podem invocar motivos reais e atuais. Em ambos os casos, então, esse ódio mesclado remonta à fonte das pulsões de conservação do Eu. *Quando o vínculo de amor com determinado objeto se interrompe, não é raro que o substitua o ódio, pelo qual recebemos a impressão de que o amor se transforma em ódio. Mas agora, superando essa descrição, podemos concebê-lo assim: em tais casos o ódio, que tem motivação real, é reforçado pela regressão do amor à etapa sádica prévia, de sorte que o odiar cobra um caráter erótico e garante a continuidade de um vínculo de amor*. (FREUD, 1992y, p. 133-134, itálicos nossos)

Odiar é, então, no caso de rompimento do laço amoroso com o objeto, garantir a continuidade de um vínculo de amor. A regressão do amor à etapa sádica, entrelaçada com as pulsões de conservação do Eu, indica que o rompimento da ligação representa para o Eu uma ameaça, a que ele responde ambivalentemente buscando a manutenção do vínculo. É por meio da regra de inversão dos modos pulsionais ativo e passivo que tão frequentemente o enlutado se critica por crer não ter amado suficientemente o objeto perdido, mas logo se envergonha pelo fato de que o objeto não o amava suficientemente, caso contrário não o teria abandonado.

Por isso a regressão ao narcisismo seria considerada destino inevitável para a melancolia (1992i) partilhando com o luto “normal” a perda do objeto e a ambivalência como impulsos do conflito obsessivo face à morte (FREUD, 1992g, p. 193). O objeto perdido transforma-se em um outro a quem o sujeito ama, amou ou amaria.

O terreno das regressões foi justamente investigado por Freud em “Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos” (1992d) escrito quase que simultaneamente a “Luto e melancolia” (1992i) e pouco antes de “Pulsões e seus destinos” (1992y). No bojo do teste de realidade e das alucinações, Freud distingue (de forma resumida) tipos de regressão (temporal, remetendo ao retorno a etapas anteriores do desenvolvimento do sujeito, e tópica, que diz

respeito ao intercâmbio dos sistemas psíquicos), que, contudo, usualmente ocorrem de forma conjunta.

No estado do sono, diz Freud, a regressão da libido leva a uma espécie de restauração do narcisismo primitivo, enquanto uma regressão do próprio Eu remonta a uma etapa de satisfação alucinatória dos desejos. Articula-se assim o caráter narcísico do sono e alucinatório dos sonhos com a regressão, o que exige então estabelecer alguma diferenciação entre sonho e alucinação. Para tanto, Freud lança mão da prova de realidade, que permite ao Eu distinguir estímulos internos e externos, Eu e não Eu.

O sonho, formado a partir de um estado do sono em que há uma regressão que justamente abdica da prova de realidade, fornece os elementos para a compreensão da psicose alucinatória do desejo, que surge no luto precisamente como resultado de uma falha no reconhecimento da realidade quando do desligamento libidinal do objeto perdido e, simultaneamente, como forma de manutenção do laço, ainda que precariamente, com aquilo ou aqueles que partiram.

Dos artifícios de manutenção da sustentação narcísica em sua dependência com o mundo objetal circundante, face às ameaças de separação, Freud passa a se dedicar explicitamente à morte em 1915, quando seu mundo é assolado pelos efeitos da guerra, que já se mostravam catastróficos. Publica “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, em 1915 (1992g), e “A transitoriedade”, em 1916 (1992q). No primeiro, trata de nossa atitude perante à morte, quando aborda o

> [...] colapso que sofremos quando morre alguém que nos é próximo, um genitor ou cônjuge, um irmão, filho ou amigo precioso. Enterramos com ele todas as nossas esperanças, ambições, alegrias, ficamos inconsoláveis e nos recusamos a substituir aquele que perdemos. Nós nos comportamos como os Asra, que morrem, quando morrem aqueles que amam. (1992g, p. 231-232)

A guerra, Freud dava-se conta, tinha uma realidade dura demais para ignorá-la, e a morte em massa que trouxera havia destruído as possibilidades de compensação sublimatória às perdas. Ao identificar aquilo que parecia não mais surgir como saída possível, Freud notava o que em circunstâncias normais teria permitido encontrar nas artes, na literatura, o empreendimento de um movimento psíquico de identificação a que o enlutado poderia recorrer como em um jogo, encontrando nas possibilidades de sobrevivência às mortes simbólicas de personagens, por exemplo, ancoragem a seus próprios impulsos vitais.

Das possibilidades e limites escancarados pela guerra, surgia o questionamento acerca da finitude, da morte e da transitoriedade que Freud empreende motivado por uma conversa durante um passeio com um amigo e um jovem poeta nas Dolomitas, que, sabemos, eram Lou

Andreas-Salomé e Rainer Maria Rilke. Texto de notável beleza, traz a discordância de Freud em relação ao poeta, que sofria antecipadamente pelo fato de que toda a exuberância de vida que se apresentava a eles ali desapareceria com o próximo inverno. Freud, ao contrário, acreditava que a transitoriedade e a limitação da possibilidade de fruição aumentaria a preciosidade das coisas, e somente uma resistência ao luto poderia explicar a posição do poeta (1992q).

Afirma então que, quando pessoas, objetos amados são perdidos, a libido estaria livre para ou voltar temporariamente ao Eu, ou se voltar para novos objetos. O luto, "[...] tendo renunciado a tudo que perdeu [...] terá consumido também a si mesmo, e nossa libido estará novamente livre – se ainda somos jovens e vigorosos – para substituir os objetos perdidos por outros novos, possivelmente tão ou mais preciosos que aquele" (1992q, p. 311).

No entanto, os mecanismos metapsicológicos e destinos subjetivos de tais operações, em que um objeto perdido possa ser substituído psiquicamente, não são pensados explicitamente e permanecem como espécie de resto não elaborado que retornará em textos posteriores, sem chegar a receber atenção de Freud, o que será objeto de crítica de alguns de seus comentadores, como assinalaremos adiante.

De todo modo, embuído de um espírito romântico que exalta a beleza daquilo que pudera fruir sem que a perda retire seu valor, Freud vê em Rilke e sua "resistência ao luto" o protótipo daquilo que identificaria em "Luto e melancolia" (1992i) como núcleo de melancolia.

Redigido em 1915, "Luto e melancolia" passou a ser habitualmente a primeira fonte de pesquisa sobre o luto em psicanálise, tornando-se obra de referência no tema. As notas de Strachey (1992b) indicam que Freud realizou uma exposição sobre o luto em 30 de dezembro de 1914 à Sociedade Psicanalítica de Viena, havendo escrito um primeiro rascunho em fevereiro de 1915, que remeteu a Abraham (na verdade, Freud o enviou a Ferenczi, pedindo--lhe que o remetesse a Abraham), que respondeu com preciosos comentários, dentre os quais alguns indicando a ligação entre melancolia e fase oral do desenvolvimento libidinal.

Para além dos temas diretamente abordados no título, o texto abre, desenvolve e articula uma série extremamente importante de conceitos. O que faz Freud, então, no início do texto, é proceder a um exame comparativo entre ambos os estados (luto e melancolia) – um, normal; e o outro, patológico –, em que conjectura haver no último uma perda da qual se sabe quem, mas não o que se perdeu nesse objeto, diferentemente do luto, em que "nada é inconsciente no que concerne à perda" (FREUD, 1992i, p. 243).

Das inibições e retraimentos comuns a ambos, teríamos ainda que o luto se esclareceria em virtude de seu próprio trabalho, tendo o mundo se tornado pobre, vazio, enquanto que, na

melancolia, essa seria a descrição do que ocorre com o próprio Eu. A autodepreciação, as críticas impiedosas dirigidas a si mesmo do melancólico seriam demonstrações da consciência moral (base do que viria a ser o Supereu), ao mesmo tempo em que a ausência de vergonha que exibe publicamente atestaria um retorno da libido investida em um objeto decepcionante ou frustrante (mas ao qual se relaciona ambivalentemente) ao Eu, em que tal libido serve a uma identificação do Eu com o objeto perdido. Por isso a famosa constatação de que a sombra do objeto caiu sobre Eu, já que essa identificação permite tratar parte deste como o objeto ao qual se identifica.

Tendo como ponto de partida comum, portanto perdas de objeto, luto e melancolia funcionariam – como Freud já havia indicado, ao tomar o sonho como modelo para a compreensão de distúrbios narcísicos – de acordo com modelo em que um processo "normal" serve de apoio à elucidação de uma afecção psicopatológica. Do que é possível tratar especificamente a respeito do luto, resumidamente se trataria de uma "[...] reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupe seu lugar, como pátria, liberdade, ideal etc." (FREUD, 1992i, p. 241), cujo trabalho visaria a um desligamento libidinal do objeto perdido. Para tanto, a prova última consistiria no sucesso do exame de realidade que demonstraria que o objeto, de fato, deixou de existir, permitindo assim a retirada de libido deste e consequentemente um desimpedimento do Eu, uma abertura a novos investimentos libidinais e novas relações objetais que poderiam substituir aquela que se perdeu.

Peça por peça e com grandes investimentos de tempo e energia, a realidade traria o veredito da perda a cada uma das recordações e expectativas às quais se ligava a libido, até que o Eu seria convencido, com o auxílio da satisfação narcísica em estar vivo, a romper seu vínculo com o objeto perdido. Esse rompimento ocorreria de modo tão lento e gradual que, ao fim do trabalho, também o investimento que ele requeria esvaneceria (1992i, p. 243).

No entanto, recorda-nos Freud, uma posição libidinal jamais é abandonada de bom grado, seja ela qual for, mesmo que um substituto já se anunciasse. Por tal razão, é possível mesmo que uma psicose de desejo alucinatória venha a surgir onde o objeto ameaça perder-se, mantendo-o, ainda que precariamente, sob jugo do Eu. O objeto perdido, assim, como que se prolongaria na psique do enlutado, exigindo-lhe grande aplicação de tempo e energia de investimento, de modo que as lembranças e expectativas em que a libido se achava ligada ao objeto de amor são enfocadas e superinvestidas, para só depois serem desligadas (FREUD, 1992i).

A importância de "Luto e melancolia" para a psicanálise é de difícil mensuração. Suas contribuições não se restringem aos temas que compõem seu título, mas incluem também

elementos essenciais para a constituição psíquica do ser humano. Dentre eles, a identificação sem dúvida se destaca.

Como vimos, é na esteira do narcisismo, do ideal de Eu (já esboçadas as ideias que virão a sustentar o conceito de Supereu) que Freud pôde então se dedicar à questão da identificação, um dos pilares das elaborações de "Luto e melancolia". Mais do que isso, a discussão acerca da identificação será a base para todo um modo de organizar uma determinada práxis psicanalítica, uma vez que os processos descritos vieram a ganhar alcance geral (OGDEN, 2010) no que se refere à constituição mental e ao papel das relações do *infans* com o outro humano internalizado.

A cisão implicada no reconhecimento da existência de instâncias conscientes e inconscientes no seio do próprio Eu estão na base do que seria um dos pilares da teoria das relações de objeto, segundo Ogden (2010). O objeto amado perdido que é mantido pela identificação narcísica e o ódio que se apodera do objeto para assim atacar o Eu configuram um tipo de relação que implica pensar em aspectos cindidos operando no Eu aos moldes do que Klein viria a identificar como objetos internos e externos, aponta o autor, que vê nisso um funcionamento diverso daquele característico do inconsciente na divisão entre instâncias psíquicas da primeira tópica.

A ambivalência, para além do par amor-ódio, ganha aqui novos contornos, porque ao tentar liberar a libido investida no objeto amado perdido, ocorre um movimento em direção à vida que se opõe à fusão mortal com um objeto imortal, como demonstra a melancolia. Dito de outro modo, o reconhecimento da perda e da realidade da morte, apesar da dor que inflige, representa a insistência pela manutenção da vida, diferentemente da fusão promovida pela identificação melancólica em que o Eu se vê tomado pela sombra do objeto que persiste com apoio da pulsão de morte, o masoquismo podendo inclusive prover patologicamente substituições infinitas ao objeto perdido visando a mantê-lo e assim negando sua morte.

Precisamente pelo entrecruzamento entre Supereu e exame de realidade o masoquismo pode servir como obstáculo ao luto, oferecendo-lhe substituições patológicas do objeto. A perda atual pode vir a se ligar simbólica e imaginariamente a perdas anteriores (numa cadeia hipoteticamente infinita), em que age na formação do sintoma a perda de amor transformada pela formação de uma identificação regressiva e narcísica.

Entre a satisfação narcísicia por ter sobrevivido ao objeto amado que parte e a culpa por não lhe ter amado suficientemente, ou ainda o ódio por ter sido abandonado, o sujeito se vê tomado pela dor de modo ao mesmo tempo evidente e um tanto enigmático. "Para o leigo [...]", diz Freud, "[...] o luto pela perda de algo que amamos ou admiramos parece tão natural [...]",

que ele o considera óbvio. “Para o psicólogo, porém, o luto é um grande enigma, um desses fenômenos que em si não são explicados, mas a que se relacionam outras coisas obscuras” (1992r, p. 310).

Um dos aspectos relativos a essas “coisas obscuras” de difícil explicação diz respeito à dor que sentimos quando perdemos alguém. Questionando-se em “Inibição, sintoma e angústia”, publicado em 1926 (1992m), Freud mostra-se reticente sobre o alcance de suas formulações, mas intrigado em perceber as aproximações entre angústia, dor e luto, especialmente pela presença tão marcante da dor no luto.

Como recurso explicativo, recorre à situação de desamparo infantil face à aparição de um estranho no lugar da mãe. A expressão da criança em tenra idade, nessa situação, indica angústia, mas também dor, porque não é ainda capaz de compreender a separação como algo momentâneo, e só mais adiante, após seguidas repetições, tornar-se-á capaz de apreender o reaparecimento da mãe, seguido ao seu desaparecimento. Até então, é uma situação traumática que pode tornar-se um perigo sinalizado pela angústia, em consequência da perda da percepção do objeto. Não se trata ainda da perda de amor, nota Freud, o que pode vir a acontecer quando a criança puder perceber que mesmo a presença da mãe não garante seu amor, e isso será um determinante mais importante da angústia.

Após a criação do objeto que é a mãe por meio de repetidas situações de satisfação, surge então um anseio, este sim relacionado à dor, que é a reação “[...] genuína à perda do objeto: a angústia o é frente ao perigo que essa perda carrega e, em deslocamento posterior, ao perigo da perda do próprio objeto” (1992m, p. 159). Assim, a dor psíquica seria caracterizada pelo grande investimento num objeto ausente, criando as mesmas condições econômicas que o investimento num local ferido do corpo, de modo que a “[...] passagem de dor física para dor psíquica corresponde à mudança de investimento narcísico para investimento objetal”. A representação de objeto altamente investida pela necessidade desempenha o papel do local do corpo investido por um incremento de estímulo” (1992m, p. 160).

O luto surge, então,

> [...] sob influência do exame de realidade, que exige categoricamente separar-se do objeto, porque ele não existe mais. Deve então levar a cabo a tarefa de desprender-se do objeto em todas as situações em que o objeto foi alvo de grande investimento. O caráter doloroso dessa separação harmoniza com a explicação que acabamos de dar, a saber, a do elevado e irrealizável investimento por anseio do objeto, na reprodução das situações em que a ligação ao objeto deve ser dissolvida. (1992n. p. 160-161)

A dor psíquica do luto pelo investimento em um objeto ausente aproximada de um local ferido no corpo remete a uma ferida narcísica, que é precisamente a expressão utilizada por

Freud em alguns momentos de sua correspondência ao tratar do luto, como quando se dirige ao amigo Pfister sobre a terrível perda de sua filha, Sophie (FREUD; PFISTER, 2001, p. 102[10]), mas no texto não é essa a linha de raciocínio principal desenvolvida por Freud, que de fato toma novamente o luto como tema colateral (STRACHEY, 1992a). A riqueza dos desenvolvimentos propostos em torno das questões relativas ao narcisismo (e, portanto, à constituição do Eu, identificações, regressões, estatuto do objeto etc.) é de certa forma abandonada em prol do complexo de castração, que é então levado à condição de paradigma de toda perda de objeto.

A angústia tem fatores determinantes diversos ao longo do desenvolvimento psíquico. O perigo de desamparo psíquico, por exemplo, ajusta-se ao estádio de imaturidade inicial do Eu, enquanto o perigo de perda de um objeto (ou perda do amor) é característico da "[...] falta de autossuficiência dos primeiros anos da infância", já o perigo de ser castrado relaciona-se à fase fálica, e, por fim, o temor superegoico diz respeito ao período de latência (FREUD, 1992m). Entretanto, o que o sinal de angústia vem a demonstrar, mesmo na angústia ante um perigo real que constitui uma ameaça ao sujeito (*Realangst*) é sempre a possibilidade de submersão do Eu frente ao afluxo traumático de excitações, cujo modelo foi o desamparo psíquico do lactente no nascimento.

Embora reconheça que as "[...] reações afetivas frente a uma separação [...]" são sentidas "[...] como dor e luto, não como angústia" (1992m, p. 123-124), Freud vê nas experiências de separação cotidianas meios pelos quais a castração se torna representável, insistindo que da morte não pode haver qualquer registro. Operando nesse texto uma inversão que torna a angústia anterior ao recalque, o desenvolvimento de angústia (*Angstentwicklung*) ocorre quando o sinal de angústia não é capaz de impedir o surgimento da angústia automática, que, frente a um perigo "real", sempre remetido à castração, é reproduzida com base no modelo inicial, ou seja, pela repetição da tentativa defensiva desencadeada pelo desamparo ocasionado pela insuficiência do escudo protetor, para retomar a metáfora de 1920.

2.5. Algumas questões e lacunas metapsicológicas: narcisismo e estatuto do objeto

A despeito de caminhos novos traçados no interior do pensamento freudiano, como não poderia deixar de ser, lacunas restam, e problemas surgem no exame de suas inestimáveis contribuições. Alguns dos hiatos que se pode encontrar em seu pensamento decorrem de sua

[10] Carta de Freud de 27 jan. 1920.

impossibilidade de haver articulado plenamente ideias e conceitos que a leitura de sua própria obra autorizaria, mas que por motivos variados se tornaram um legado precioso que coube e cabe a analistas posteriores e a nós explorar.

Quanto ao luto, sua elaboração conceitual se deu no interior de um momento criativo que, como exploramos anteriormente, esteve marcado tanto por alguns dos momentos mais dolorosos da vida do homem Freud e mais destrutivos da história recente da civilização quanto por conflitos no interior do movimento psicanalítico, em que Freud e Jung disputam em relação ao monismo ou dualismo libidinal-pulsional, e Freud elabora a pleno vapor um conjunto de textos metapsicológicos que marcaram profundamente seu sistema de pensamento, mas que foram sustentados por uma coluna – o narcisismo – que funcionou, de certa maneira, como um "parênteses no pensamento de Freud" (GREEN, 1988, p. 10).

Isso porque o potencial que poderia ser extraído a partir de uma retomada dos problemas levantados pelo e em torno do narcisismo e suas concepções sobre a constituição do Eu, reinterpretada com o uso dos novos achados trazidos pela segunda tópica e última teoria das pulsões, não chegou a ver plenamente a luz sob a pena de Freud (GREEEN, 1988, p. 12).

O luto, nesse sentido, tendo sido tomado como uma reação, e a angústia de morte, como correlata da angústia de castração – apesar de haver sido pensado ao longo da obra freudiana em torno de ideias das mais profícuas – acaba por encontrar, quando Freud anuncia formalmente tratar do tema, como em 1926, uma leitura em que ganha relevo um elemento sem dúvida essencial ao fenômeno, mas não exclusivo e tampouco suficiente para esgotá-lo.

Fazendo uso das palavras de Pontalis para sintetizar o problema com o qual nos deparamos:

> É inevitável espantar-se com o destino que Freud dá à angústia de morte nesse tempo vigoroso da psicanálise e a partir desse tempo vigoroso. Ao menos no *plano teórico* (pois em sua vivência é outra coisa), ele se livra resolutamente dela realizando uma total inversão. Ela é tão-somente uma máscara, uma forma entre outras (desmame, separação) da angústia de castração, que ele transforma no pivô de toda perda do objeto e por trás da qual, eu cito, "não se esconderia nenhum segredo mais profundo". "No inconsciente – continuo citando – não há nada que possa dar um conteúdo para nosso conceito de destruição. Atenho-me firmemente à idéia de que a angústia de morte deve ser concebida como um análogo da angústia de castração. Essas são linhas de 1926 (Inibição, sintoma e angústia), escritas, portanto, mais de cinco anos depois de Além do princípio de prazer onde é enunciada a pulsão de morte, dez anos depois dos ensaios sobre o luto e sobre o narcisismo. (PONTALIS, 2005, p. 256)

Face à morte, nota Pontalis, "[...] a angústia mais intensa poderia estar relacionada com eixos e oposições (eu – não eu, fora – dentro, unidade – despedaçamento, sentimento oceânico – aniquilamento, eu em júbilo – eu retraído, completude – vazio) diferentes da castração e da diferença" (2005, p. 256).

De fato, se a abordagem geral do problema do luto em Freud, a despeito de suas inúmeras e inestimáveis contribuições, encontrou soluções formais que acabaram por reduzir a riqueza de seu próprio pensamento a soluções que se tornaram canônicas, mas revelaram-se problemáticas, isso se apoia em alguns pontos específicos que a experiência analítica demonstrou serem mais complexos que essas soluções.

Perdas constitutivas do sujeito certamente são revividas e atuam na base de uma perda posterior de um ser amado, mas, se a castração traz consigo sempre uma promessa de algum ganho (civilizatório, de mudança de condição de acesso ao desejo e ao objeto desejado etc.) de alguma forma parcialmente compensatório ao abandono, perdas que abalam de tal forma que atinjam a sustentação de si – que tirem a eficácia de um modo de organização pulsional até então operante, exigindo uma dolorosa reorganização do Eu – devem ter efeitos que não podem ser únicamente subsumidos à lógica da castração. Ademais, se toda morte traz uma perda, o inverso não é verdadeiro, nem toda perda significa a morte. Tomar por morto aquilo que está perdido está já, como o próprio Freud demonstra, na seara da melancolia.

As questões em torno de sua perda fazem com que o próprio estatuto do objeto precise ser pensado. Tanto Allouch (2004) quanto Leader (2011) apontam para a coincidência em pensamentos tão diversos quanto Klein e Lacan no que se refere a isso. Enquanto, como cita Allouch, Klein sublinha que a perda de um objeto "[...] não pode ser sentida como uma perda total antes que este seja amado como um objeto total" (ALLOUCH, 2004, p. 171), Lacan questiona "O que é essa incorporação do objeto perdido? Em que consiste o trabalho do luto?", alertando-nos que "Permanece-se vago [...] pelo fato de que a questão não está convenientemente articulada" (2016, p. 171), de modo que para

> [...] dar uma articulação a mais ao que nos é trazido em *Trauer und Melancolie*, isto é, que, se o luto ocorre – e nos dizem que é em razão de uma introjeção do objeto perdido –, para que seja introjetado, talvez exista uma condição prévia, isto é, que ele seja constituído enquanto objeto [...] (LACAN, 2016, p. 171)

E tal constituição não poderia ser simplesmente resumida às etapas de desenvolvimento instintual (LACAN, 2016, p. 310).

Diana Rabinovich (2014) realizou nesse sentido um minucioso trabalho de pesquisa que demonstra justamente que a teorização sobre o tema do objeto no próprio interior do pensamento de Freud comporta perspectivas divergentes, cuja indiferenciação resulta em certa confusão conceitual que pode levar a impasses não menosprezáveis.

Três dimensões do conceito de objeto são por ela identificados em Freud: objeto do desejo, objeto da pulsão e objeto de amor. O primeiro se refere ao objeto perdido da experiência

de satisfação alucinatória, no nível do processo primário. É, portanto o objeto alucinado depois de ter sido perdido, cujo protótipo é o objeto oral, o seio materno.

O objeto da pulsão surge nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. Inicialmente se assemelha ao objeto do desejo, do qual depende para surgir, é vinculado às características autoeróticas da pulsão, ao prazer de órgão (tal como na criança que chupa o dedo). O objeto aqui, embora seja aquele pelo qual a pulsão se satisfaz, não é aquele que se apoia nas funções vitais. São os objetos que Freud aborda justamente diferenciando daqueles que se apoiam na necessidade, como é o caso do voyeurismo e do sadismo. Embora estejam atravessados pelo corpo, não é possível pensá-los, como no caso do objeto perdido da experiência de satisfação oral, a partir de uma necessidade como a do alimento, que a suporta (RABINOVICH, 2014).

Essas diferentes dimensões do conceito de objeto comportam, por sua vez, diferentes dimensões de perda. Ainda que a morte de alguém significativo incida para o Eu sobre sua condição de objeto do desejo e sua dimensão de objeto da pulsão, um objeto de amor é aquele da “escolha de objeto”. Inclui-se em uma dimensão que Freud explicitamente diferencia da série dos estágios libidinais próprios às pulsões parciais, e é correlativo justamente ao desenvolvimento do conceito de narcisismo. Trata-se aqui necessariamente de um objeto “total”, em oposição aos objetos parciais das fases pré-genitais e que pode servir de suporte a uma identificação, como em “Luto e melancolia” (1992i), e pode também se tornar objeto de ódio ou amor.

O objeto de amor, tendo seu suporte real perdido com a morte dos seres mais significativos, deixa também a pulsão sem sua orientação até então existente, desorganizando pulsionalmente o desejo do sobrevivente que, como observou Freud, pode chegar a tentar desesperadamente manter o objeto alucinatoriamente pela via da psicose do desejo, recorrendo ao processo primário. Esse recurso seria aquele em que as diferentes dimensões do objeto se confundiriam como uma das formas de lidar com uma perda de difícil assimilação, evidenciando como a perda do objeto total pode mobilizar toda a série anterior de investimentos e ligações pulsionais.

As identificações são, portanto, essenciais ao entendimento do luto, e por isso ganham destaque em “Luto e melancolia”, desenvolvendo-se mais plenamente em textos subsequentes. No entanto, se retomarmos o processo descrito por Freud em 1917, encontraremos como fim de um processo de luto a substituição do objeto perdido como sinal de um destino bem-

-sucedido. Trata-se de mais uma hipótese de um texto freudiano acerca do luto que suscitou questionamentos[11].

Tributário de uma versão do luto atrelada à melancolia característica do ideário literário romântico do século XVIII, como vimos anteriormente, calcada em uma aliança entre sublime e penoso (ENDO, 2013, p. 45), Freud apoiou-se na ideia de que novas relações objetais viriam a tomar lugar daquelas que se perderam, substituindo-as e assim possibilitando ao fim do trabalho de luto os mesmo gozos anteriormente obtidos (ALLOUCH, 2004).

Contudo, Endo nos lembra que

> A experiência da perda não nega que, longe da melancolia, o sujeito que perdeu não esquece e que os novos e inéditos objetos acolhidos com hospitalidade e interesse verdadeiro não são substitutos daqueles outros que se foram, se perderam ou que o próprio sujeito admitiu perder. Vemos aí claramente que algo permaneceu latente e não pensado por Freud. (2013, p. 46)

Aqui cabe citar um importante contraponto: de fato, Freud, em sua teorização formal sobre o luto, reiteradamente opera com a ideia de substituição do objeto perdido, como pudemos ver acima. No entanto, se sua produção teórica deixou de abarcar as vicissitudes do luto no que se refere à possibilidade de constituição de novos vínculos em sua singularidade, para além da melancolia, em suas cartas, e mesmo em pequenos trechos de alguns textos, Freud reconhece e afirma precisamente o oposto.

Como exemplo, por ocasião da morte do Filho de Binswanger, que o remete à morte da própria filha, Freud (1966, p. 431) diz ao amigo categoricamente que não há substituição possível, que a lacuna deixada por tal buraco jamais será completamente preenchida. Quando da morte de Abraham, escreve a sua esposa que simplesmente não tinha palavras de consolo que lhe pudesse oferecer e que não haveria para ele possível substituto a seu marido. Mesmo em “Luto e melancolia” pode-se encontrar o seguinte questionamento: “Paralisa-nos o pensamento de quem haverá de substituir o filho para a mãe, o marido para a mulher, o pai para os filhos caso aconteça um desastre” (1992i, p. 232).

---

[11] “Luto e melancolia” tornou-se um trabalho de certa forma “canônico”, diz Allouch, que alerta para o fato de que esse texto não reuniria condições para, de fato, ser tomado como texto definitivo para o entendimento do luto. Escreve ele: “Freud não escreveu esse artigo para estabelecer uma versão psicanalítica do luto, como quase todos após ele dizem, ou creem, ou querem crer, mas, tomando por ponto de apoio uma versão não crítica do luto, Freud quis, assim, conquistar a melancolia” (2004, p. 21). Com efeito, não se pode atribuir a Freud qualquer dúvida a respeito de suas declarações sobre o alcance de suas teorizações sobre o luto. São recorrentes suas afirmações seja quanto à insuficiência, seja quanto à provisoriedade de seus argumentos. Quanto à afirmação de Allouch, cabe lembrar que Freud abre seu texto com a seguinte afirmação: “Depois que o sonho nos serviu como modelo normal dos distúrbios psíquicos narcísicos, façamos a tentativa de elucidar a natureza da melancolia, comparando-a com o afeto normal do luto” (1992i, p. 171) Ou seja, está posto desde o início que a tarefa à qual se propõe Freud em “Luto e melancolia” não é primariamente esclarecer o luto, fazendo-o apenas na medida em que este o auxilia a alcançar a melancolia.

Parte da explicação dessa contradição pode ser pensada pela questão identificatória. Ainda que do ponto de vista formal a substituição de objeto esteja pressuposta teoricamente, a necessidade da colocação em movimento dos jogos identificatórios que se faz pelo trabalho de luto impele a modos de assimilação do objeto perdido que possibilitarão, em caso de relativo sucesso, uma continuidade de investimento libidinal de novos objetos, sem que isso signifique que estes estejam exatamente no mesmo lugar que os anteriores. Ao realizar operações identificatórias inerentes ao trabalho de luto, quiçá seja justamente a garantia de um lugar único e insubstituível destinado ao morto, com o asseguramento da impossibilidade de sua perda completa e definitiva o que permitirá o impulso vital para novos investimentos[12].

Portanto, cabe questionar como seriam os processos em jogo na perda de um ser amado, não unicamente no necessário desinvestimento para um posterior reinvestimento de novos objetos, mas em termos dos impactos da perda e seus possíveis destinos para um Eu a ser transformado, reorganizado. Um objeto cumpre simultaneamente diversas funções para um sujeito. Dentre muitas outras: "[...] balanço narcísico, vitalidade, sentimento de segurança e proteção" (HORNSTEIN, 2009, p. 104). Sua perda incide então sobre a organização do sobrevivente de tal forma que a estabilidade do Eu se torna comprometida, exigindo-lhe esforços a fim de, para além de negá-la substituindo apressadamente seu objeto, dar-lhe um destino, construir-lhe um lugar.

Tal lugar, ainda que construído intrapsiquicamente, em torno dos processos inconscientes e da relação morto-enlutado, ocorre em uma dimensão social e comunitária que o favorece ou o obstaculiza, que fornece seus contornos e assim possibilita alguns modos de ressignificação. Freud, que se havia dedicado à antropologia com afinco, não o ignorava. Se o próprio entendimento freudiano acerca da constituição do Eu precisa ser pensado – lembrando-se que não há desenvolvimento pré-determinado, e que encontros e desencontros, paradas, bloqueios e desvios de objetos confundem-se e são parte do narcisismo, sem que um ou outro possa ser minimizado, já que são interdependentes e em certos pontos coincidentes (GREEN, 1988, p. 19) –, o acolhimento dado pelo lugar intrapsíquico face à interdição social do luto não prescinde de tais dimensões sociais e, ademais, tem de ser pensado naquilo que essa interiorização comporta em si de alteridade e a convoca.

E é na interlocução de Freud com aqueles que eram os destinatários primeiros de luto e melancolia que encontramos, parece-nos, hipóteses férteis, que, não tendo chegado a integrar

---

[12] Devo a Ana Cecília Magtaz e Daniel Kupermann, por ocasião do exame de qualificação da presente pesquisa, a generosa contribuição da complexidade trazida como contraponto oferecido pelo conceito de identificação à simples substituição de objeto.

plenamente a disciplina freudiana no que esta pôde formular como metapsicologia do fenômeno do luto, restaram como uma espécie de “parte silenciada da herança de Freud” (SCHNEIDER, 1993b, p. 38). Karl Abraham e Sándor Ferenczi, interlocutores originais da obra, puseram em movimento algumas das peças mais profícuas de seus sistemas de pensamento, já em pleno desenvolvimento então, que merecem ser revisitadas porque complexificam o entendimento estabelecido sobre o luto. Com efeito, de modo geral, suas teorias próprias acerca do psiquismo trouxeram aportes que, aplicados à compreensão de nosso objeto, lançam luz sobre pontos obscuros e permitem obter, oxalá, uma visão mais ampla a seu respeito.

3. O luto entre Freud, Abraham e Ferenczi

3.1. Abraham e Ferenczi: interlocutores de Freud

A análise da correspondência estabelecida então por Freud traz à tona observações ricas de seus interlocutores, que não necessariamente foram por ele acolhidas, mas que, muitas vezes, acabaram por permitir a pesquisas posteriores desenvolver aspectos latentes de suas formulações teóricas.

Lou Andreas-Salomé, por exemplo, ao receber os escritos sobre os sonhos e "Luto e melancolia", responde a Freud, em carta datada de 20 de junho de 1918, observando que Freud havia, contrariamente ao habitual, partido do "normal" em direção ao "patológico", o que, em sua opinião, seria um sinal de progresso da psicanálise. Nesse contexto, afirma ela:

> Não pude deixar de pensar: fundamentalmente, o fato é, sem dúvida, que nos dois casos, no "normal" assim como no patológico, uma parte precisa permanecer no inconsciente, a fim de que a outra parte possa tornar-se ativa. Pois não apenas o melancólico precisa ter reprimido as acusações esquecidas contra o objeto, que jazem por trás de seus aparentes auto-reproches, mas, também, por exemplo, o amante (que o senhor seleciona como um exemplo da tendência oposta) precisa permanecer inconsciente do elemento de auto-amor, de narcisismo, em seu entusiasmo pelo objeto. [...] De qualquer forma, o caráter ambivalente já é parte dessa duplicidade, na qual, do estádio do narcisismo em diante, todos os impulsos mais profundos se encontram, quer sejam orientados para o sujeito, quer para o objeto. A natureza idêntica de ambos (que é reativada nas identificações com os objetos posteriores), assim como a capacidade do ego de dividir (que alcança seu ápice na plasticidade dos sonhos) envolve tudo o que é sentido e experimentado com a aura desses poderes, que são parte de nós, e no entanto, ao mesmo tempo, não são parte de nós. Como parece natural que os homens se tenham considerado cercados de demônios (divinos e infernais). (FREUD; ANDREAS-SALOMÉ, p. 111-112)

Salomé aponta para a dificuldade em se demarcar a tênue linha entre o normal e o patológico, ou, mais precisamente, nesse caso, entre luto e melancolia, coincidentes quanto à ambivalência e à cisão do Eu. A propósito, sua descrição de uma cisão no Eu não pode deixar de surpreender por apontar aquilo que, como vimos, Ogden (2010) notará quase um século depois como ponto essencial do texto de Freud para os desenvolvimentos pelas teorias das relações de objeto. A possibilidade de reativação de ambos os processos em identificações posteriores, a proximidade do processo onírico em sua capacidade plástica e a indistinção rígida entre Eu e suas projeções são também importantes elementos que surgem como possibilidades para ulteriores desenvolvimentos, em torno do narcisismo que é por ela convocado, ainda, para pensar o peso do sofrimento autoerótico na perda objetal. Contudo, a resposta de Freud, apesar

de bastante elogiosa, não oferece comentários ou respostas que permitiriam avançar em suas intuições: “Cara Frau Andreas, [...] [a] senhora, como sempre, teceu inúmeros louvores a uma realização menor e deu em troca mais do que tive condições de oferecer-lhe” (p. 112).

Salomé tem, é verdade, uma posição transferencial um tanto específica para Freud. No decorrer da guerra e, portanto, no momento em que os textos sobre a morte, a guerra e o luto ganhavam corpo, suas cartas tinham formatos, tons e objetivos distintos. Na “hora da pólvora”, constata Rodrigué, Freud “[...] teve três correspondentes de guerra: Abraham, Andreas-Salomé e Ferenczi” (1995, p. 357). Vemos uma notável admiração pelo gênio dessa mulher, por meio de quem se aproximava indiretamente de Nietsche, de quem recebeu comentários brilhantes, mas a quem recorreu para “falar das misérias da guerra”. Com os autores a quem nos dedicaremos ocorre algo um pouco diverso. Com Abraham ocorria, nas palavras de Rodrigué, um “misto de metapsicologia com jogos de guerra”. Já com Ferenczi, o panorama epistolar era o da “alta especulação”.

3.2. Luto e melancolia entre Freud e Abraham

Coraggio Casimiro![13]

Muitas das ideias expostas por Freud sobre a melancolia e o luto têm sua origem em textos cujo interlocutor principal foi Abraham. De fato, algumas delas são de autoria de Abraham. Nesse sentido, Allouch argumenta que compreender a versão do luto proposta por Freud exige, portanto, recorrer aos textos de Abraham, a sua correspondência com Freud e, ainda, remontar mais longe nos textos de Freud e alguns de seus contemporâneos. “Não está, no entanto, dito que tal iniciativa problematizante tenha ocorrido; não se pode, com efeito, *a priori*, excluir o caso em que a versão freudiana do luto teria sido encontrada sem ter sido procurada, depois admitida sem ter sido discutida” (ALLOUCH, 2004, p. 63).

A despeito da justeza ou não no rigor do argumento de Allouch quanto ao encontro sem procura da versão freudiana do luto, parece-nos convincente o caminho por ele proposto. Além disso, parece-nos que não se trata somente de encontrar em Abraham a origem da versão

[13] Essa jocosa expressão é recorrentemente usada por Abraham e Freud em sua correspondência. Remete a uma escalada empreendida por Abraham na companhia de dois guias italianos, que, ao chegarem à sua barraca onde passariam a noite, descobrem que a carne crua que levavam para alimentar-se havia começado a cheirar mal. Buscando encorajar o colega a comê-la, um se dirige ao outro com estas palavras: “coraggio Casimiro!”

freudiana do luto de 1917, mas, além, de encontrar aspectos não pensados, não acolhidos, por Freud e desenvolvidos por seu discípulo nas lacunas deixadas pelo mestre.

Os interesses de Abraham centravam-se no desenvolvimento libidinal, na então chamada psicose maníaco-depressiva, na melancolia e, de forma relativamente incomum em sua época e meio, no luto. Uma melhor compreensão desse terreno, esperamos, permitir-nos-á ter maior clareza sobre os avanços permitidos à psicanálise nessa seara, mas também sobre seus impasses.

Assistente de Bleuler em Burghölzli, por meio de quem toma conhecimento do trabalho de Freud, analista de figuras como Deutsch, Glover, Radó, Reik e Klein, Abraham, cujo brilhantismo é descrito de forma unânime entre aqueles com quem conviveu, foi uma espécie de baluarte da ortodoxia, fiel aliado de Freud até o fim, jamais tendo-o contestado (MEZAN, 1999).

Embora a classificação dos estágios libidinais em fases (oral, anal sádica etc.) não tenha sido exatamente criada por Abraham, foi ele quem a organizou de forma que o próprio Freud não havia feito. Assim, é marcante em sua obra a influência de tal esquema classificatório, a qual ele recorre a fim de lançar luz sobre os fenômenos com que depara em sua clínica, dentre eles, como mencionamos, a psicose maníaco-depressiva e estados correlatos, a partir dos quais trata da melancolia e do luto. O luto, cabe lembrar, já fazia parte das preocupações relacionadas à sua prática clínica, dentre elas encontramos um notável exemplo no texto “Um cerimonial complicado encontrado em mulheres neuróticas”, de 1912 (1948a). Nele, retomando Freud, aborda os cultos privados do neurótico, sobretudo do obsessivo, em comparação aos ritos religiosos, e descreve dois casos de rituais neuróticos relativos à morte e ao luto.

Um que aqui destacaremos refere-se a uma paciente que lhe descreve a extrema preocupação com que se arruma todas as noites, prendendo o cabelo com uma fita branca e deitando de forma tão metódica quanto possível, com a justificativa de que não gostaria de ser encontrada desarrumada se morresse subitamente durante seu sono. Suas associações a levam à infância, quando costumava usar precisamente uma fita branca, e a um irmão, morto, por quem era muito afeiçoada quando pequena. Suas brincadeiras infantis, em que ele era Uncas, o último dos moicanos – nome que ela é incapaz de lembrar em sessão –, permitem a Abraham estabelecer a origem de uma fobia importante da paciente, de cobras, lembrando que o pai do personagem é chamado na história Chingachgook, “grande cobra”, o que leva as associações a seu próprio pai, também já morto, a quem seria especialmente ligada, principalmente após a perda da mãe, cuja morte ocorrera prematuramente.

Abraham entende que o cerimonial adotado por ela a leva de volta à época em que seu pai estava ainda vivo, e seria ele, portanto, aquele por quem ela esperava todas as noites, como uma espécie de noiva fúnebre. Incrustando-se a trama edípica em seu processo de luto, Abraham percebe como, paradoxalmente, desligamento e manutenção do objeto perdido não podem ser pensados fora da trama de investimentos libidinais precoces, organizada em torno do Édipo. Contudo, a persistência de complexos elementos de ligação com esses diversos mortos se dá na sintomática repetição rígida de um ritual fúnebre, que assim lhes fornece um lugar mantido às custas de sua imobilidade afetiva. A aproximação entre o estado melancólico e o luto, permite a Abraham observar a necessidade do abandono do objeto como causa depressiva, enquanto a ansiedade sinalizaria justamente a ameaça de que isso viesse a ocorrer.

Freud havia já intuído bastante antes – em seu "Manuscrito G", enviado a Fliess – que "[...] o afeto correspondente à melancolia é o luto – ou seja, o desejo de recuperar algo que foi perdido. Assim, na melancolia, deve tratar-se de uma perda – uma perda na vida pulsional" (1992r, p. 247), mas Abraham é precursor de uma sistematização dessa aproximação, formalizando-a no fenômeno do pesar e do luto. A primeira versão de "Luto e melancolia", em que Abraham não é mencionado por Freud[14] chegou a levá-lo a "recordar" a Freud: "[...] não para reivindicar prioridade, senão para sublinhar nossa concordância, se levarmos em conta que eu também parti da comparação da depressão melancólica com o luto" (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 322). Com efeito, em 1911 Abraham havia afirmado:

> A ansiedade e a depressão acham-se relacionadas entre si da mesma maneira que o estão o medo e o pesar. Tememos um mal que se aproxima; contristamo-nos por um outro que já ocorreu. Um neurótico entrará em ansiedade quando seu instinto se esforça por obter uma satisfação que a repressão o impede de atingir; a depressão se estabelece quando ele tem de abandonar o seu objetivo sexual sem haver obtido satisfação. Sente-se não amado e incapaz de amar e, dessa maneira, desespera-se quanto à vida e ao futuro. Este sentimento perdura até que sua causa deixe de operar, seja através de alteração real na situação, seja através de modificação psicológica das ideias desagradáveis com as quais se defronta. Todo estado neurótico de depressão, tal como todo estado de ansiedade, com o qual se acha estreitamente relacionado, contém uma tendência a negar a vida. (1970b, p. 32-33)

Coube, no entanto, a Freud, como vimos, elevar essa exploração a um nível que Abraham não poderia ter feito, uma vez que os instrumentos para tanto sequer existiam (as formulações sobre o narcisismo, por exemplo), o que Abraham reconhece em 1924, ao mesmo tempo em que reivindica a propriedade de sua ideia:

> Não obstante, apesar das deficiências daquela primeira tentativa [referindo-se ao texto de 1911], seus resultados mostraram ser corretos em certos pormenores não

[14] Posteriormente, Freud incluiria uma nota de rodapé ao texto: "Abraham, a quem devemos o mais relevante dos poucos estudos psicanalíticos sobre o tema, também partiu dessa comparação" (1992i, p. 241, nota 2).

> desprovidos de importância. O trabalho de Freud "Luto e Melancolia" confirmou meu ponto de vista de que a melancolia guardava a respeito do luto normal pela perda a mesma relação que a ansiedade mórbida pelo medo comum. (1970a, p. 81)

No mesmo texto de 1924, Abraham então se lança a seu projeto de investigação das perturbações mentais compreendidas pelo prisma do desenvolvimento da libido, partindo sempre da melancolia e relações do melancólico com seus objetos. *Grosso modo*, suas ideias organizam-se em torno dos pontos de fixação que se formaram no curso do desenvolvimento da libido, que determinarão até que nível de organização a libido do indivíduo avançará, e até que nível ela regredirá no caso de uma enfermidade neurótica. O mesmo se daria quanto à relação do indivíduo com o mundo exterior: sempre se verifica que as inibições do desenvolvimento e os processos regressivos são determinados por fixações primitivas na esfera da libido. Isso se evidencia na distinção entre melancolia e neurose obsessiva, porque, apesar de sua relação comum com a organização sádico-anal da libido, o obsessivo traria como marca reter o objeto, enquanto o melancólico o abandonaria (1970a, p. 86-87).

A partir dessas tendências do desenvolvimento libidinal observadas por Abraham, aqueles que são objeto do desejo, seres amados e primordiais da criança, são tomados como sua propriedade, equivalentes portanto a seu mais antigo objeto de propriedade privada, as fezes (p. 88), e por isso uma atividade positiva para com eles seria exercida nos moldes da retenção, enquanto uma negativa, da expulsão. Mais ainda, os processos de perda evidenciariam as subdivisões das tendências anais de destruir o objeto em um nível e retê-lo em outro, assim como das tendências orais, de sugar em um nível e morder, destruir no outro (p. 94).

Ou seja, há uma diferenciação dentro da fase oral, bem como na sádico-anal: no nível primário, a libido está ligada ao ato de sugar. É uma incorporação que não dá fim ao objeto. Não há ainda diferença entre Eu e objeto, criança que mama e seio. Não há ainda ambivalência. No nível secundário, troca-se sugar por morder, dando vazão a impulsos sádicos. Nesse estágio, incorpora-se, mas destrói-se o objeto, marcando o início da ambivalência (1970a, 1924, p. 111)

Compreendendo assim a melancolia como uma forma arcaica de luto, mas ressaltando que a elaboração do luto no indivíduo saudável assumiria também uma forma arcaica nas camadas inferiores de sua mente, Abraham destacará, tal como Freud, a introjeção como elemento central do luto, ressaltando, contudo, a preponderância dessa operação no luto normal, para além da melancolia, como forma de manutenção do objeto perdido em si (1970a, p. 98--99). O processo de luto traria consigo, portanto, por identificação, o seguinte consolo: "[...] meu objeto amado não se foi, porque agora o trago dentro de mim e nunca mais poderei perdê--lo" (1970a, p. 99).

Uma confidência pessoal exemplifica algo desse processo: tendo visto o pai pela última vez num intervalo da guerra em que o achou fraco e envelhecido e notou seus cabelos e barba brancos e mais compridos que o normal, Abraham relata como viu seus próprios cabelos subitamente embranquecidos após a morte do pai.

Abraham constrói então um sistema de pensamento que, embora declaradamente ancorado em Freud, não pode ser totalmente confundido com o seu. Há uma seção no texto de 1924 de Abraham que nos interessa especialmente. Intitulado "Perda de objeto e introjeção no luto normal e nos estados mentais anormais", traz logo em seu início algumas afirmações um tanto desconcertantes, mas bastante esclarecedoras para nossos fins. Característica do diálogo Abraham-Freud, a delicadeza empregada em suas críticas ao mestre não deixa de demonstrar o funcionamento em ato da ambivalência que Abraham quer apontar no luto e que Freud havia reservado à melancolia.

Lembremo-nos de que, para Freud, a ambivalência das relações relativa à perda do objeto amoroso seria determinante do luto patológico. No luto normal, não haveria nada inconsciente na perda (1992i, p. 175), e o conflito da ambivalência "[...] empresta ao luto uma configuração patológica [...]", posto que em condições normais, tal estado "[...] se acha ausente" (p. 183). Ou seja, embora seja óbvio que Freud não tenha ignorado a ambivalência como elemento inerente a qualquer processo de luto, sua posição a esse respeito é, em muitos trabalhos, ambígua, uma vez que associa reiteradamente a ambivalência ao luto melancólico, obsessivo, mas lhe confere quase nenhum espaço no que se refere ao que seria um luto não patológico.

Abraham, então, a um só tempo, apresenta sutilmente certa estranheza contida na ideia de que a ambivalência seria reservada à melancolia, indicando a obscuridade do empreendimento psicanalítico face ao luto normal, e destaca a preponderância do processo oral de introjeção. Vale a pena aqui fazer uma (longa) citação:

> É bastante fácil observar, em certos casos, como a perda de objeto e a sua introjeção se realizaram, mas devemos lembrar-nos de que nosso conhecimento desses fatos é puramente superficial, porque não podemos fornecer nenhuma explicação deles, qualquer que seja. Somente através de uma psicanálise metódica é que podemos perceber a existência de uma relação entre a perda de objeto e as tendências a perder e destruir coisas baseadas na etapa mais antiga da fase sádico-anal; e que o processo de introjeção tem o caráter de uma incorporação física, por via bucal. Além disso, uma visão superficial deste tipo impede apreciar a totalidade do conflito de ambivalência que é inerente à melancolia. Espero que o material que apresentarei nestas páginas ajudará, até certo ponto, a preencher essa lacuna em nosso conhecimento. Gostaria de indicar em seguida, contudo, que nosso conhecimento do que se passa no luto normal é igualmente superficial, porque a psicanálise não lançou luz sobre esse estado mental nas pessoas sadias e nos casos da neurose de transferência. É verdade que Freud fez a observação muito significativa de que o grave

> conflito de sentimentos ambivalentes de que padece o melancólico se acha ausente na pessoa normal. E não sabemos presentemente, com exatidão, como se realiza o processo de luto na mente normal. (ABRAHAM, 1970a, p. 96)

A discussão acerca do fenômeno da ambivalência não é, portanto, ponto pacífico entre Abraham e Freud. Acompanhamos em sua correspondência diversos momentos em que essa discussão está, de certa forma, na base de outro ponto de discordância: a autocensura melancólica, que Freud via, *grosso modo*, como uma censura dirigida a um objeto externo que fora internalizado, é também questionada por Abraham. Em cartas de 6 de março 1915 e 31 de março 1915, Abraham, nesse sentido, afirma compreender a identificação com o objeto de amor, mas não a totalidade da ideia de que as recriminações seriam, de fato, redirecionadas do objeto ao Eu. Sua experiência clínica, relata, lhe mostraria casos em que a autopunição masoquista seria consequência de uma condenação imposta a si pelo dano causado ao objeto, ao menos em uma espécie de onipotência de pensamento. A partir da concepção, então, de que o narcisismo teria como ponto chave a identificação, e que a incorporação estaria em sua base, conclui que a identificação melancólica, calcada em um processo identificatório "normal", conglobaria manifestações amorosas e destrutivas (FREUD; ABRAHAM, 1965).

Há aqui todo um conjunto articulado em torno do contínuo melancolia – luto, em que a ambivalência própria da melancolia não pode ser separada em estado puro no luto, basicamente porque aquela seria procedente deste. As primeiras decepções do *infans* em relação à mãe na fase oral sádica, poderiam, para Abraham, causar um impasse em que o ódio, ao superar o amor por ela, teria um efeito paralisante, que viria a se manifestar como uma profunda desesperança encontrada nos estados depressivos. Assim, para ele, a autocensura poderia ser pensada como uma reversão a si mesmo do ódio contido nos impulsos orais sádicos experimentados primeiramente em relação à mãe, pelo melancólico (LEADER, 2011).

Para Abraham, haveria assim um processo de depressão primária na infância ligada à perda dos primeiros objetos cujo protótipo seria o desmame, a retirada do seio exercendo um efeito sobre o bebê que marcaria uma revivência, uma reatualização da relação ambivalente originária com a mãe em todo processo de perda posterior (1948b). Essa linha de raciocínio marcará toda uma geração de analistas, num movimento de centralização do fenômeno da perda do seio como constituinte do humano, que seria assim reativado em perdas posteriores. Lagache, por exemplo, adota tal perspectiva, o que se pode verificar por sua hipótese de que "[...] a sucção do seio maternal é, na existência individual, a origem da comunhão: a predisposição às formas patológicas do luto encontra uma base instintual na fixação oral ao seio materno" (1938, p. 6).

Klein, por sua vez, explorou as perspectivas disso advindas de forma aguda, ressaltando como a culpa ocupa papel central em todo processo de luto, na medida em que remeteria à posição depressiva, e, consequentemente levaria a uma tentativa de reparação. Face à cisão característica da fase esquizoparanoide, em que bons e maus objetos operariam independemente e confeririam ao objeto perdido características extremas dificilmente conciliáveis, a compreensão da possibilidade de haver causado dano a seu objeto de amor, quando o enlutado puder perceber sua unicidade, leva-o a buscar sua reparação. Assim, para Klein (1996), o restabelecimento bem-sucedido pelo luto via introjeção do objeto de amor perdido significa que os objetos internos amados serão restaurados e recuperados.

A ligação da posição depressiva infantil ao luto normal implica que:

> [...] a dor trazida pela perda da pessoa amada é muito ampliada pelas fantasias inconscientes do sujeito, que acredita ter perdido seus objetos internos "bons" também. Ele tem a impressão, portanto, de que os objetos internos "maus" tornaram--se dominantes e que seu mundo interno corre o risco de desintegrar.
> Sabemos que a perda da pessoa amada cria o impulso de reinstalar o objeto amado perdido dentro do ego (Freud e Abraham). A meu ver, porém, o indivíduo não só joga para dentro de si (reincorpora) a pessoa que acaba de perder, como também reinstala os objetos bons internalizados (em última análise, os pais amados), que se tornaram parte de seu mundo interno desde as etapas mais arcaicas de seu desenvolvimento. Tem-se a impressão de que estes também foram destruídos sempre que se passa pela morte de uma pessoa querida. Como consequência, a posição depressiva arcaica é reativada, juntamente com as ansiedades, a culpa e os sentimentos de perda derivados da situação da amamentação, da situação edipiana e de todas as outras fontes. (KLEIN, 1996, p. 396)

Processos em curso durante o "desenvolvimento inicial normal" da criança são revividos de forma alterada durante o luto, que, ao reativar a posição depressiva infantil, põe em ação um tipo de trabalho psíquico que aciona transitoriamente um estado maníaco--depressivo (p. 397). O luto, então, teria sempre algo em comum com quaisquer "experiências infelizes" (p. 403).

No entanto, posição depressiva arcaica e luto normal não são fenômenos idênticos, ainda que impartíveis. Ao perder, por exemplo, o seio materno ou a mamadeira (que se tornou um objeto interno protetor, um objeto bom), o bebê sofre a despeito da presença real da mãe. Não se trata da ausência de um objeto total, que só pode ser sentida uma vez que tal objeto esteja constituído como total. Diferentemente, contudo, do adulto, cujo pesar é fruto de uma perda real de uma pessoa real. Nesse caso, o estabelecimento de bons objetos, de uma "[...] mãe boa dentro de si o ajuda a superar essa perda avassaladora" (KLEIN, 1996, p. 404).

Uma observação de Klein a respeito das crianças pequenas, que estão no auge dos conflitos impregnados do medo da perda da mãe externamente, pois seu estabelecimento interno ainda não foi realizado com segurança suficiente, aponta para um elemento cuja

relevância costuma receber menos destaque, e que, no entanto, pode ser cotejado, parece-nos, com as formulações de Abraham e Ferenczi: a alteridade em sua função psíquica fundamental.

Na situação exemplar da criança pequena que transita entre os medos internos e as ameaças externas, entre as fantasias destrutivas e o peso da real e eventualmente traumática possibilidade de desvanecimento da pessoa cujo suporte físico possibilita tais elaborações inconscientes, Klein observa que a presença real da mãe e sua relação com a criança são determinantes às suas possibilidades, às construções de saídas que pode empreender, assim como "[...] se o indivíduo de luto está próximo a pessoas que ama e que compartilham de seu sofrimento, se ele é capaz de aceitar sua compaixão, há um estímulo para a restauração da harmonia em seu mundo interior, e seus medos e sua dor se reduzem com mais rapidez" (1996, p. 404).

Algo, portanto da ordem da alteridade desponta não somente como suporte social importante e necessário ao acolhimento do sofrimento daqueles que enfrentam as perdas, mas antes como condição essencial do psiquismo para sua mobilização rumo a um trabalho colocado em marcha pelo luto.

Um necessário horizonte alteritário cuja dimensão pública é frequentemente impregnada de demonstrações ostensivas de dor, que têm como função estabelecer a distância necessária para que o enlutado situe sua perda em um espaço simbólico. Demonstrações públicas de luto facilitam ao privado sua expressão, como mostram as milenares carpideiras (LEADER, 2011, p. 81-83).

Nesse sentido, quando se correspondiam acerca do texto de luto e melancolia, Abraham havia notado um fenômeno intrigante: após a perda do objeto, recorrentemente observa-se um crescimento libidinal, que supõe poder ser regular, correlato à mania em relação à melancolia, mas sendo no luto normal aquilo que responderia por um movimento análogo em direção a um reequilíbrio da balança pulsional.

Escreve Abraham, em carta de 13 de março de 1922:

> [...] Em meus casos se manifesta com clareza a incorporação do objeto de amor; tenho um material magnífico para sua interpretação, que ilustra o processo em todos os seus detalhes. [...] Você dá falta, no desenvolvimento de um luto normal, de um processo que corresponda à mudança da melancolia à mania. Pois bem, creio poder identificá-lo, sem saber se a reação a que me refiro é um fenômeno regular. Tenho a impressão de que muitas pessoas apresentam, passado algum tempo da morte de um ser querido, um incremento da libido; este se expressa em um aumento do desejo sexual e leva as pessoas com certa frequência, por exemplo, a procriar pouco tempo depois do falecimento de alguém próximo. Gostaria de saber o que pensa disso e se pode confirmar essa observação. O crescimento da libido simultaneamente à perda do objeto aperfeiçoaria o paralelismo entre luto e melancolia. (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 475)

Ocorre então uma sequência de desentendimentos e confusões, primeiro quando Freud, ao reler a carta após quinze dias, interpreta haver esquecido de enviar a separata de luto e melancolia pedida por Abraham como reação inconsciente ao fato de acreditar que este ignorou suas hipótese sobre a mania contida em "Psicologia das massas e análise do Eu" (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 476[15]). Depois, quando Abraham responde insistindo não encontrar o que procura, e não compreendendo a falha apontada por Freud (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 478-479[16]). Até que, auxiliado por Eitingon, Freud finalmente entende o equívoco: "Você procurava um exemplo normal da transição da melancolia à mania, enquanto eu pensava na explicação desse mecanismo. Peço desculpas!" (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 480[17]).

Como notou Torok, tamanha série de mal-entendidos não pode ser acaso. Ela "Ilustra a aversão que temos a penetrar de maneira íntima, sacrílega, na natureza do luto" (1995, p. 217--219). Em sua experiência, a vergonha advinda da confissão desse crescimento libidinal permite pensar, para além de um fenômeno expandido ou universal, também a exacerbação de um conflito até então latente, em que o processo de introjeção inacabado fará com que parte não assimilada das pulsões se fixe em "Imago – sempre reprojetada em algum objeto externo" (p. 226) –, em uma verdadeira doença do luto.

Uma imago tornada depositária da esperança de que os desejos que ela mesma proibiu realizar-se-ão um dia. Enquanto isso, é ela que detém e retém a coisa preciosa cuja falta estropia o ego. O investimento objetal coberto por tal papel imaginal buscaria a imortalidade do objeto, que o Ego fixa de tal modo que a doença do luto vem a configurar-se como seu destino.

Entretanto, a despeito da riqueza dos achados de Torok e das possibilidades clínicas decorrentes em variações do luto patológico, o crescimento libidinal que intrigou Abraham em sua ocorrência "regular", como fenômeno normal, e não como signo psicopatológico, denota um movimento pulsional acionado pela perda do objeto, em que para além das possíveis conotações da sexualidade genital desponta uma aspiração fundamental de sobrevivência que encontra na alteridade seu suporte.

Um movimento expansivo em que o Eu, ao entregar-se ao outro, no afã de recolocar-se no mundo, dá a si mesmo e encontra na imagem de outro uma possibilidade de reconstrução de si. Movimento da ordem daquilo cuja origem Ferenczi observou na constituição do Eu, aproximando-o da dinâmica de amor objetal, e por isso fundamental quando das separações dos objetos.

---

[15] Carta de Freud de 30 mar. 1922.
[16] Carta de Abraham de 2 maio 1922.
[17] Carta de Freud de 28 maio 1922.

Uma dimensão intersubjetiva, portanto, que visa ao registro da ausência do objeto que exige então reposicionar-se face a ele de algum modo reconstruindo-o libidinalmente. A falta torna-se então ela mesma objeto, mediando-se pela via identificatória os laços que ligam ao objeto, mas dele diferenciando-se, por via de uma espécie de sacrifício, de positivação da perda acrescentada à perda sofrida, que seria um tipo de consentimento e reconhecimento da morte (LEADER, 2011, p. 139; LACAN, 2016, p. 371-374). Alguns rituais operam nesse sentido, quando o enlutado entrega algum objeto, algo de si ao morto que fica na sepultura (ALLOUCH, 2004). A um só tempo marca-se uma continuidade, que paradoxalmente funciona simultaneamente como possibilidade de separação.

Essas hipóteses, contudo, embora inspiradas na intuição de Abraham, não chegaram a ser por ele formuladas, mas encontraram nas pesquisas de Ferenczi pontos importantes de convergência e também desenvolvimentos que o grande psicanalista húngaro empreendeu com o conceito de introjeção, no bojo de seu entendimento próprio do psiquismo, que confere à alteridade especificidades importantes.

3.3. Freud e Ferenczi: luto e introjeção

Um primeiro manuscrito, até então desconhecido, de “Luto e melancolia”, encontrado por Ernst Falzeder em novembro de 1991 nos Freud Archives da Library of Congress (FREUD; FERENCZI, 2001), foi enviado por Freud a Ferenczi em 7 de fevereiro de 1915, com o pedido de que fosse remetido a Abraham (FREUD; ABRAHAM, 2002, p. 317)

Ele se inicia explicando que o mecanismo da melancolia apresentado, tomado o luto como seu modelo normal, parte do princípio do estudo das neuroses narcísicas, portanto sendo aquele o momento de empreendê-lo. Apresentando então as linhas gerais do que será a publicação, ressalta, recortando o que interessa aos nossos propósitos, que

> A melancolia tem um modelo normal no luto, um fenômeno que conseguimos compreender perfeitamente (exceto seu ingrediente principal μΨ [metapsicológico]). O eu tem que reconhecer a prova de realidade de que perdeu seu objeto libidinal e que tem que retirar a libido dele. Inicia-se então um processo que recolhe cada uma das recordações e fantasias de expectativas associados a esse objeto para negá-los expressamente (dissolvê-los), enquanto o objeto perdido conserva ainda sua existência Ψ e desloca todos os demais objetos a um segundo plano. A pessoa que não consiga efetuar esse trabalho passaria a um estado de *psicose alucinatória do desejo*, em que o objeto se reteria compulsivamente, quer dizer, em que se produziriam todos os processos do luto, à exceção da negação final. O luto se caracteriza por anular todo o interesse e toda a libido, o mesmo que faz a *melancolia* como inibição. É de se supor que *também a melancolia perdeu algo, mas talvez não saiba o quê*. (O

> incompreensível do luto é a questão metapsicológica de por quê o desprendimento da libido seja tão doloroso) [...] Frequentemente se tem a impressão de que as autocondenações da melancolia não são outra coisa que condenações dirigidas a outra pessoa, mas desviadas de seu objeto para o próprio eu. Portanto, tratar-se-ia de uma identificação do eu com o objeto libidinal. O Eu está em luto por haver perdido seu objeto mediante desvalorização; no entanto, projeta o objeto sobre si mesmo, e acaba por encontrar-se no fim a si mesmo desvalorizado. A sombra do objeto cai sobre o eu e o obscurece. *O processo de luto não se consuma por catexias objetais, mas pelas catexias do eu*. Tomamos conhecimento de casos similares de uma modificação da catexia do eu mediante a catexia objetal: por exemplo, no amor, o caso do neurótico que compensa os defeitos de seu eu com as virtudes do objeto sexual. (FREUD; FERENCZI, 2001, p. 94-95)

Dentre os vários apontamentos feitos por Freud, que serão detalhados no texto publicado, os investimentos libidinais do Eu face aos objetos destacam-se como elemento metapsicológico do processo de luto, que serão objeto de atenção de Ferenczi. Freud, ao enviar o manuscrito, pede pelos comentários de Ferenczi, embora solicite posteriormente que a carta seja remetida a Abraham. Ferenczi pede para retê-la por mais algum tempo antes do encaminhamento, e responde com instigantes considerações, fazendo uso de seu conceito de introjeção.

> Sua ideia sobre a *melancolia* me pareceu *muito boa*. Segundo suas hipóteses, a melancolia se situaria entre as neuroses de transferência e as neuroses narcísicas propriamente ditas: o luto pela perda do *objeto* de amor se converteria em luto pelo eu narcísico. O ponto de fixação poderia estar, pois, no estado de transição do narcisimo ao amor objetal, sobretudo, dado que se trata de um transtorno do mecanismo de projeção e introjeção (distinção entre eu e não eu). Portanto, a melancolia seria (segundo seu mecanismo) a verdadeira *psicose de introjeção* (deslocamento do afeto do objeto ao eu), enquanto a histeria etc. produziriam somente um deslocamento de um objeto a outro, e a paranóia, a projeção do eu sobre o mundo exterior. Se não se importar, ficarei com o texto da melancolia mais alguns dias, antes de enviá-lo a Abraham. (FREUD; FERENCZI, 2001, p. 95-96[18])

Não há registro da resposta de Freud, mas desenvolve-se então um mal-entendido:

> Querido Professor,
> Não creio que não tenha entendido a ideia da melancolia. Isto sim, aproveitei a ocasião para fazer honra a minha "introjeção". (O que eu prefiro chamar introjeção, o senhor chama de projeção da sombra do objeto sobre o eu narcisista). Mas minha avaliação de sua ideia sobre a melancolia não se esgotava em recordar esse termo. Não creio que o tenha entendido mal. O entendo no sentido de que, em sua opinião, o suicida melancólico na realidade comete um duplo assassinato. Mata-se a *si mesmo* (a seu eu crítico) e a seu eu amado, que já não merece seu amor, depois de haver conseguido (o eu narcisista) enganá-lo (ao eu crítico) durante um tempo. Como origem da enfermidade, atua a decepção de outras pessoas que serviram de modelo ao eu narcisista e cuja desvalorização revela a própria falta de valor. A melancolia é, por consequência, um caso de enamoramento infeliz (indigno) de si mesmo, enquanto o demente está casado felizmente com seu eu narcisista, e o paranóico (que não está de todo contente consigo mesmo) sabe manter (ante si mesmo) a aparência de felicidade. Por certo, admito que os termos "projeção" e "introjeção" podem ser tomados *cum grano salis*. Em todo processo de identificação *coincidem* o narcisismo emanado (projetado) e o objeto incluído no eu (introjetado). Deve tratar-se de um processo

[18] Carta de Ferenczi de 22 nov. 1915.

> constante, oscilante; a projeção e a introjeção denotaríam únicamente o *predomínio* de uma ou outra orientação na identificação. No entanto, desde a introdução do narcisismo há que se supor a existência de *dois* limites de identificação (de projeção e introjeção): 1) o limite entre o eu e o eu narcisista; 2) o limite entre o eu narcisista e o mundo exterior. Todos os mecanismos que localizamos no limite do objeto podem existir, igualmente, no limite entre a censura do eu e o eu-objeto.
> Depois de tudo, é possível que não o tenha entendido completamente. Quiçá um caso de melancolia me proporcione o conhecimento que me falta. (FREUD; FERENCZI, 2001, p. 96-97[19])

Como já ocorrera com Abraham em torno das discussões suscitadas por luto e melancolia, novamente, agora com Ferenczi, equívocos, mal-entendidos, curiosas dificuldades comunicativas impedem o pleno desenvolvimento de ideias férteis que os discípulos intuem, mas que não encontram imediato acolhimento. Dentre tais ideias, o crescimento libidinal observado por Abraham e a introjeção pensada por Ferenczi, a despeito de suas particularidades, coincidem ao apontar para um movimento intersubjetivo evidenciado pelo lugar intermediário entre Eu e objeto no luto.

Os achados que Ferenczi oferece então a Freud, acerca da projeção e da introjeção, são valiosos instrumentos teóricos já em elaboração por ele há alguns anos, que não se confundem com conceitos como identificação e incorporação, embora se aproximem em alguns sentidos e eventualmente tenham sido tomados como sinônimos. Como ele mesmo indica, são conceitos que permitem operar em termos intermediários entre o Eu narcísico e o mundo, termos estes característicos dos processos de luto, justamente pela problemática em torno do desligamento e da manutenção psíquica do objeto perdido, ou, talvez mais precisamente, de sua reformulação.

À medida que a teoria da libido se complexificava e enriquecia, o entendimento freudiano acerca da identificação, seja pela via da incorporação de tipo narcísico ou nas neuroses, não cessou de "[...] adquirir novos relevos, para constituir, em 'Luto e melancolia', o pivô da compreensão econômica, própria do trabalho do luto" (TOROK, 1995, p. 220). Face ao trauma da perda objetal, a incorporação no Eu revela-se como um privilegiado destino. Desse modo, "[...] uma certa temporização enquanto espera reequilibrar a economia [...]" (p. 220) é permitida ao Eu, que assim permite ao enlutado transformar o morto para si mesmo, absorvendo tanto quanto possível os efeitos dolorosos dessa ruptura.

Já a introjeção seria uma extensão da pulsão sexual, originalmente autoerótica, para o mundo exterior, resultando na introdução dos objetos na esfera do Eu. Ferenczi (2011g) entende "todo amor objetal" como uma "extensão da introjeção". A fusão entre objetos amados e nós mesmos constitui o núcleo do que realiza uma introjeção, que é assim "o mecanismo dinâmico de todo amor objetal" (p. 209-210).

---

[19] Carta de Ferenczi de 25 nov. 1915.

Elemento principal do processo de constituição do Eu, uma “introjeção primitiva” ocorreria na criança a partir da gradual separação entre Eu e não Eu, em que os objetos são pela primeira vez opostos por um Eu que pode distinguir entre uma percepção objetiva e aquilo que é vivido subjetivamente, expulsando os objetos desagradáveis e instaurando um dualismo em que partes do Eu podem assim ser colocadas no mundo exterior. Entretanto, uma parte do mundo exterior não se deixará expulsar tão facilmente e persistirá em impor-se, sendo reabsorvida pelo Eu.

> O primeiro amor, o primeiro ódio, realizam-se graças à transferência: uma parte das sensações de prazer ou de desprazer, autoeróticas na origem, desloca-se para os objetos que as suscitaram. No início, a criança só gosta da *saciedade*, porque ela aplaca a fome que a tortura – depois acaba gostando também da mãe, esse objeto que lhe proporciona a saciedade. O primeiro *amor objetal*, o primeiro *ódio objetal* constituem, portanto, a raiz, o modelo de toda transferência posterior, que não é, por conseguinte, uma característica da neurose, mas a exageração de um processo mental normal. (FERENCZI, 2011k, p. 96)

Embora, em um nível arcaico, ambos os mecanismos possam confundir-se, como no Eu primitivo que significa sua introjeção libidinal oral por uma fantasia de ingestão (suas variantes como a salivação, os vômitos etc. tomadas como expressões simbólicas), a incorporação surge lá onde a introjeção é conceitualmente obstruída.

Tal como Freud (1992n) havia percebido no movimento de apoio (anaclítico), a introjeção se dá a partir de um hiato entre o vazio da boca do bebê e a presença materna. Do grito, passando pelo apelo do choro como via de acesso à linguagem, ou seja, do preenchimento da boca com o objeto materno possuidor da linguagem, a introjeção opera como uma metáfora que supre uma ausência “figurando a presença” (ABRAHAM; TOROK, 1995, p. 246) Então a ideia de Ferenczi mencionada em sua carta a Freud sobre a melancolia como uma psicose de introjeção corresponderia a uma tentativa extremada de manutenção do laço amoroso com o objeto perdido.

Isso, diferentemente de um tipo de identificação que opera nos moldes da canibalização, em que a devoração oral faz confundir devorador e objeto em uma espécie de fusão, em que o Eu – subserviente ao objeto perdido no qual, de algum modo, transformou-se – é cruelizado pela sombra do objeto, parcialmente instruída pela pulsão de morte. Nesse caso, há uma persistência do objeto característica do luto melancólico em que aquilo que é canibalizado não pode ser completamente eliminado, insistindo como não dito (ENDO, 2016, p. 114).

A introjeção tendo sido impedida, ou seja, a falta do objeto mediador no centro dos interesses do sujeito, a perda traumática de um objeto narcisicamente indispensável é o que pode vir a acarretar a incorporação, artifício ilusório que negaria a lacuna deixada pelo objeto

instalando-o no corpo quase que instantânea e magicamente, por processos próximos à realização alucinatória, tornando-se assim um “monumento”, uma “cripta no seio do ego”. “A cura mágica por incorporação dispensa do trabalho doloroso da recomposição”, afirmam Abraham e Torok. “Recusar introduzir em si a parte de si mesmo depositada no que está perdido, é recusar saber o verdadeiro sentido da perda, aquele que faria com que, sabendo, fôssemos outro, em síntese, é recusar sua introjeção” (1995, p. 245).

Se a incorporação pode ser resumida como a instalação, via fantasia, pela qual um sujeito faz entrar e conserva um objeto no interior do seu corpo (o que Karl Abraham demonstra bem em articulação à oralidade, como mencionamos acima), a introjeção diz respeito a um processo, constante e oscilante, como Ferenczi sublinha, em que o que se busca é a inclusão de objetos atraídos a si pela esfera de interesses do Eu, que então se tornam material de fantasias conscientes ou inconscientes. Trata-se de um alargamento do Eu, o que é diametralmente oposto em termos de direção a uma incorporação.

Como notou Pinheiro, se incorporar o objeto monumentalizando-o secretamente significa recusar a introjeção, é porque esta visa não à inclusão do objeto em si, mas antes o universo simbólico do qual é portador. A introjeção aponta para o entendimento de Ferenczi do aparelho psíquico como um aparelho de linguagem, operacionalizado pela introjeção. O objeto, nesse sentido, é “[...] suporte daquilo que visa a introjeção, ou seja, a apropriação dos sentidos dos quais o objeto é portador” (2016, p. 32-33).

Ferenczi pensa o psiquismo inelutavelmente constituído no seio da alteridade e nos encontros potencialmente traumáticos que daí decorrem (2011a, 2011b, 2011e), de modo que a introjeção responde como mecanismo por aquilo que operaria intersubjetivamente como forma de apreensão da realidade e inserção na cultura. Apropriando-se de sentidos fornecidos pelo objeto, o aparelho psíquico é necessariamente um aparelho de interpretação, que encontra nas primeiras identificações uma mediação possível para essa produção de sentidos.

> Esse aparelho que se apropria do sentido dado pelo objeto é, necessariamente, um aparelho de interpretação. Desse modo será capaz de forjar as identificações por traço, como as descritas por Freud na etiologia da histeria. Será também capaz de articular, por deslocamento, cadeias de representações no movimento da transferência ou do amor em uma articulação da cadeia associativa em que a dialética da interpretação do desejo do outro obriga ao movimento da condensação (identificação histérica). Dora, por exemplo, apropria-se da tosse, que é um traço que dá conta da interpretação que ela fez do desejo do objeto [...]. Pelo viés da introjeção, Ferenczi [...] descreve a produção fantasmática [...] (PINHEIRO, 2016, p. 34)

Ou seja, se a introjeção obedece ao princípio libidinal cujo movimento natural é o de aglutinação, a identificação é o que possibilita tal apropriação. Pinheiro descreve a marca

“típica” de Ferenczi (que pode ser depreendida de seu texto de 1909 sobre transferência e introjeção) precisamente pelo viés narcísico que sua metapsicologia comporta. Escreve ela:

> Se em Freud até então a identificação era compreendida por meio da concepção de objeto da pulsão, da sexualidade, do edipiano, etc., naquele momento, Ferenczi considera que a identificação é possível graças à constituição narcísica da subjetividade. A criança obedece ao pai, que é o alvo da identificação pela sua força e grandeza, e no mecanismo de identificar-se com o pai, ela estaria obedecendo a si mesma. O objeto tem por função, além de ser o portador de sentido que permite a inserção no mundo simbólico, promover o enriquecimento narcísico. (2016, p. 36)

Não havendo ainda sido cunhado por Freud, o conceito de narcisismo é de algum modo antecipado por Ferenczi, na medida em que o movimento introjetivo é o que constrói as bases identitárias que formam o Eu; portanto, sendo concomitantemente o próprio movimento constitutivo narcísico (PINHEIRO, 2016, p. 37).

Assim, se a identificação maciça do Eu ao objeto abandonado no luto tem como corolário seu abatimento pela sombra deste, que o empobrece, levanta-se a questão: o que sustenta uma escolha por esse tipo maciço de identificação narcísica, que leva a tal destino?

A perda do objeto pode acarretar uma regressão narcísica e uma identificação em que a sombra daquele que se foi toma o Eu instalando-se nele e tornando-o uma espécie de vassalo sob jugo dos imperativos superegoicos, instruídos pela pulsão de morte. Um “Eu dividido, decomposto em dois fragmentos, um dos quais dirige sua fúria sobre o outro” (FREUD, 1992w, p. 103).

Os masoquismos secundários evidenciam a força mortífera superegoica em que culpa e necessidade de punição do ego a fazem retornar sobre o próprio sujeito, tornando o Eu um tipo de objeto subserviente ao Supereu. Isso aponta também, nos masoquismos secundários, para uma identificação narcísica com um objeto cuja perda mostrou-se intolerável, como observou Kupermann (2003, p. 206-207). Daí que a morte do pai tenha exercido tamanha influência nas subjetividades melancólicas e masoquistas, que Freud analisou em Dostoievski e o parricídio e Haizmann da possessão demoníaca. Estes, diferentemente de Freud, encontraram na identificação narcísica maciça ao pai morto um recurso para sua manutenção enquanto objeto psíquico cujo peso avassalador lhes levava eventualmente a tentativas extremadas de livrar-se por “verdadeiros atos exorcistas de despossessão”, que os fazia oscilar entre o júbilo, o triunfo pela morte do pai, seguidos por uma punição ainda mais cruel (2003, p. 206-207).

Nessas experiências, da possessão demoníaca de Haizmann ou nas crises epiléticas de Dostoievski, haveria uma vacilação das “[...] fronteiras egóico-narcísicas estabelecidas por seus masoquismos, configurando uma tentativa, ainda que fugaz, de despossessão momentânea do

jugo do superego tirânico, o que nos aproximaria da experiência da sublimação" (KUPERMANN, 2003, p. 208).

Em tais casos, a identificação narcísica tem como efeitos a incorporação do objeto e, portanto, o aumento da carga pulsional mortífera, em um estado de abolição da singularidade, que corresponderia, como atesta a divisão que aí tem lugar, à clivagem traumática concebida por Ferenczi. Kupermann (2003, p. 211), retomando a incorporação do agressor como tentativa de preservação do adulto idealizado como suporte da introjeção da criança violentada, lembra que a clivagem decorrente foi por Ferenczi pensada na esteira da desautorização de seu testemunho. Retomando a afirmação ferencziana de que a autoclivagem da personalidade busca anular o abandono sofrido ao tomar uma parte de si como uma das figuras parentais, uma parte do ego cuidando, portanto da outra ferida, aproxima clivagem traumática e identificação narcísica (2011c, p. 211).

Diferentemente de outro tipo de identificação, em que menos o superego mortífero e mais o ideal de ego se faria presente, como aquela que Freud experiencia na Acrópole. Nela, há uma divisão que, contudo, não se dá em função de um obstáculo instransponível, mas estaria mais próxima da ordem da sublimação, de modo que dotaria o sujeito da possibilidade de "[...] acesso à função do ideal, podendo a partir de então erigir, no vazio existente, seu próprio ideal do ego" (KUPERMANN, 2003, p. 212).

Tratando da aproximação entre o humor e as "bondosas palavras de conforto" da ordem da linguagem da ternura ferencziana, o autor sustenta que:

> [...] na alegria sublimatória persiste a marca da finitude do sujeito, que não é elidida no ato criativo, e que constitui uma importante diferença para com as formações idealizadoras próprias dos destinos melancólicos e masoquistas. No desvanecimento das fronteiras egoicas que tem lugar na sublimação, não se trata, portanto, de recusar a perda do objeto fazendo com que sua sombra caia sobre o ego, promovendo a renúncia do sujeito desejante através de sua possessão. Ao contrário, o processo de identificação sublimatória que aí ocorre parece se aproximar do trabalho do luto, no qual a perda do objeto é precondição para o movimento de saída para "fora de si" [...], através do qual as fronteiras egóicas são superadas na busca de novos objetos de satisfação. Tratar-se-ia, assim, acompanhando a diferenciação sugerida por Freud entre a identificação e a paixão presente no fascínio e na servidão próprios da idealização, de uma introjeção do objeto, no sentido que se pode encontrar em Ferenczi [...], através do qual o ego se enriquece com a aquisição de sentido e com a perpetuação do movimento desejante, ou seja, com a ampliação de seu erotismo.
> [...] É a experiência de desterritorialização, vivida pelo ego narcísico como desamparo traumático, que o faz optar pela identificação narcísica com um objeto que pretende lhe oferecer a garantia idealizada da sua imortalidade. (KUPERMANN, 2003, p. 216)

Nesse caso, o desinvestimento do objeto é impedido pelo fato de que fazê-lo seria em última análise desinvestir-se, perdê-lo seria perder a si mesmo, pois investir maciçamente um objeto narcisicamente é "investir-se a si mesmo no espelho do objeto" (ROSENBERG, 2003,

p. 129). Desse modo, o trabalho de luto encontra no narcisismo uma “alavanca de desapego do objeto” no sentido da criação de uma possibilidade de investimento de si, enquanto na melancolia o narcisismo age precisamente no sentido oposto (p. 129).

O objeto, suporte de forças pulsionais antagônicas, é responsável pela possibilidade de sua intricação. Sua falta, a ausência do objeto, como é o caso no luto, tem como corolário a desintricação pulsional, que, portanto, desafiará a libido em suas possibilidades de ligação. Caso, contudo, a libido possa conservar o objeto sem seu despedaçamento completo, a pulsão de morte oferecerá a possibilidade de uma “[...] estruturação complexa do objeto, tornando assim possível, da parte do eu, uma relação nuançada com o objeto” (2003, p. 163). O não encerramento em uma intricação pulsional aprisionante, mas ao mesmo tempo a não desintricação mortífera, abre espaço para um redimensionamento do objeto, no mundo objetal, portanto no próprio mundo interno, que permite maior flexibilidade e diversidade entre Eu e outro, a uma distância suportável em que cabe a manutenção do desejo.

A possibilidade de experimentação do desligamento do objeto, operada por uma dessexualização que desliga a libido do objeto para voltá-la ao Eu, responde pelo trabalho de luto como condição da retransformação da libido do Eu em libido sexual. Nesse processo sublimatório, a presença da pulsão de morte no Eu ocasionada pela desintricação pulsional (possibilitada pela libido dessexualizada) é mote para o movimento de reinvestimento objetal, que, no caso do trabalho de luto impedido pela idealização do objeto perdido, teria como resultado que “[...] a pulsão de morte, ao invés de contribuir para o movimento de desterritorialização necessário aos processos sublimatórios, alimenta o superego, incrementando sua fúria sádica e mortífera” (KUPERMANN, 2010, p. 202).

3.4. O luto como transformação de si e mobilização do mundo

> [...] o luto é uma mobilização do mundo
>
> **Pierre Fédida**

A se tomar ao pé da letra a definição freudiana de luto contida estritamente em luto e melancolia, autores como Allouch perceberam a limitação do que deveria ser então entendido como seu fechamento: substituição de objeto, identificação de modo “aquisitivo”, um tanto estanque talvez, um a um enlutado e morto desconsiderando o laço social. No entanto, o aprofundamento do que constituiria o problema identificatório no luto explicita que, a despeito

do termo substituição, não é possível entendê-lo no sentido de uma simples troca de um objeto pelo outro, de um ser amado perdido por outro ser que pudesse ocupar exatamente o mesmo lugar. Para além de uma topologia em termos de alojamento objetal, a economia pulsional e a dinâmica dos jogos inconscientes mobilizados pelo trabalho de luto – longe das identificações melancólicas, estas sim por definição imóveis e estanques – significam que alterações psíquicas profundas e sempiternas inexoravelmente ocorrerão, novos desenvolvimentos advirão da ausência presente dos mortos e também de novas relações com o novo estatuto dos objetos perdidos internalizados.

Kernberg, que escreve a partir de sua dupla experiência de analista e de alguém que sofreu a perda dolorosa de uma companheira de vida, define o tipo de identificação decorrente do trabalho de luto como aquela em que um processo complexo ocorre, incluindo "[...] pelo menos a internalização de uma relação com o outro significativo, a modificação da representação de si influenciada pela representação do objeto e a manutenção dessa relação de objeto internalizada" (2010, p. 617). Nesse caso, há um potencial para sua eventual reativação não somente diretamente, no sentido de uma busca de substituição por um objeto de algum modo similar, como também uma reativação com função oposta, no sentido de recriar a relação enquanto se identifica com a representação do objeto e projeta-se a representação de si em outrem. Assim, a persistência da relação internalizada no processo de luto, "[...] a presença combinada da representação do outro em relação a si, a incorporação dos sistemas de valores correspondentes no Eu ideal e a identificação de si com o objeto perdido constituem processos complementares na identificação com um objeto perdido" (2010, p. 617).

Uma identificação, portanto, que ultrapassa a descrição canibalística no sentido de que a abertura a novos investimentos não pode então ser admitida como uma substituição propriamente dita, mas pode significar novos gozos advindos de lugares que novas relações ocuparão, com um Eu marcado pela perda e por ela transformado. Um Eu que consente em perder algo daquilo que foi para aqueles que se perderam, que abre mão de um pedaço narcísico de sua própria imagem.

Um analisando diz: "[...] conviver com o luto é como sentir um eterno retrogosto. Você experimenta coisas novas, pessoas novas, gosta delas, mas aquele gosto que persiste lá atrás já faz parte do seu paladar. Não dá para saber como seria de outro jeito, porque é você, é como você sente".

De algum modo, aquilo ao qual estamos muito intimamente ligados, os laços que nos unem às pessoas amadas, ideais, valores, são laços constitutivos que, uma vez rompidos pela separação, nos transtornam e nos obrigam a reconstruir-nos, visto que nosso inconsciente é de

certo modo o fio sutil que liga as diversas separações dolorosas da nossa existência (NASIO, 2007).

Kehl, fazendo uso da conceitualidade lacaniana, observa que a desorganização corporal decorrente do desencontro entre pulsões e objeto que as orientava abala a sustentação fálica do corpo do sujeito que perde o valor que lhe conferia o lugar que ocupava até então junto ao desejo do Outro. O luto pelo "[...] lugar de onde o sujeito cai ao perder aquele(a) cuja falta ele supunha preencher" (2009, p. 204) é da ordem do luto que se reflete com um abatimento de si, para além da saudade, da falta, da dor da perda.

Para que tal abatimento não faça do trabalho de luto um desmoronamento de si, é preciso que o enlutado permita-se abandonar aquele que o abandonou, prescindindo do autoerotismo da tristeza que, tornada paixão, pode levar a um isolamento do mundo em que somente ela, a tristeza, torna-se verdadeira companheira do enlutado.

Tais apontamentos, na esteira da alteridade fundamental no seio do processo de luto que Abraham e Ferenczi indicaram, cada um a seu modo, incidem, portanto, no registro temporal das pulsões e no registro privilegiado do amor, que é de ordem essencialmente imaginária.

O tempo do luto, não atrelado a um prazo cronológico, protege o psiquismo da desorganização causada pela perda, trabalhando para a composição de um inédito ritmo que corresponda às modalidades de presença – ausência do objeto e sua representação inauguradas com sua perda real (KEHL, 2009, p. 206).

Nas belas palavras de Fédida: "[...] o luto é em primeiro lugar uma relação com o tempo: o efêmero garante o tempo. Mas da mesma maneira que a memória, ele precisa do luto para passar pela prova da lembrança e descobrir momentaneamente a impotência do esquecimento" (1999, p. 47-48).

Um tempo que auxilia evitar confundir a angústia da identificação narcísica primitiva – que pode ser interpretada como consequência da perda traumática de objeto – com angústia do Eu de não ser capaz de sobreviver após o desaparecimento do objeto (FÉDIDA, 1999, p. 66--67). Aqui, a presença do analista será convocada por Fédida para evitar que o anteparo erigido pelo luto para proteger o enlutado de sua própria destruição, por meio de uma defesa depressiva, falhe ou venha a enrijecer diante da possibilidade de desmoronamento narcísico, tornando o corpo sepultura imóvel que guarde o morto (FÉDIDA, 1999, p. 38-39).

Tal resolução "canibalística" seria aquela da ordem da melancolia:

> Apropriar-se das qualidades do outro – é assim que as coisas se passam no festim canibal resolutivo do luto – não constitui de forma alguma uma resposta para a questão colocada pela *angústia da perda*. Ao contrário vemos aqui se confirmar a função de ilusão contida pelo mito canibal – quer ele seja sonho, fantasma ou delírio. O

> canibalismo deriva de uma verdadeira transgressão imaginária de uma falta (privação, perda, abandono, separação, etc. etc.) cujo desconhecimento assume a figura de desmentido do próprio real. [...] o canibalismo compreende essa agressividade presente na própria angústia de perder o objeto de amor e de aniquilá-lo em lugar de a ele renunciar destacando-se dele. (FÉDIDA, 1999, p. 65-66)

O que o luto vem então a notabilizar é uma dimensão traumática da perda que impõe ao projeto narcísico ameaças que Abraham e Ferenczi esmeraram-se em evidenciar, nas quais o sujeito pode vir a identificar-se completa e maciçamente como recurso protetivo face à possibilidade de colapso.

Uma dimensão traumática do luto que se traduz recorrentemente pela figura de uma ferida narcísica, da qual Freud faz uso tanto em alguns de seus trabalhos quanto (e principalmente) quando trata de experiências relatadas de seu próprio sofrimento com as mortes de seres a ele queridos e essenciais.

A trilha aberta por Abraham e Ferenczi auxilia a compreender e delimitar em torno das questões metapsicológicas sustentadas pelo narcisisimo um caminho metodológico de algum modo inverso àquele traçado por Freud em “Luto e melancolia”: esta servindo – ao demonstrar os insucessos e vicissitudes psicopatológicos dos quais é signo – como apoio para se alcançar o entendimento daquele. Os meandros identificatórios em jogo no trabalho de luto apontam então para possibilidades de movimentação psíquica intersubjetivas, que podem, entretanto, encontrar no trauma e suas múltiplas faces os entraves que os imobilizam.

4. Luto e trauma

> [...] "para mim o sonho veio ocupar o lugar das lembranças". Disse que agora sobrevivia sem lembranças e sem esperar a morte. "Sem lembranças", disse, "porque para mim nada mais é lembrança. Nada mais é lembrança para mim: tudo é presente, tudo está aqui. E só quando sonho posso lembrar ou sentir remorsos". E quanto à espera, disse, estava convencido de que era uma falácia dizer que se está esperando a morte. "É mentira que se espera a morte", disse. "É mentira". Disse que estava convencido, que racionalmente aquilo era a única coisa que estávamos incapacitados para esperar. "É uma falácia", disse o senador. "Ninguém a espera, ninguém pode esperá-la. Inclusive no meu caso. Sobretudo no meu caso", disse. "Porque a morte flui, prolifera, transborda a meu redor e sou um náufrago, isolado nesta ilha rochosa. Quantas pessoas já vi morrer?", disse o senador. "Imóvel, seco, tratando de conservar minha lucidez e o uso da palavra enquanto a morte navega a meu redor, quantas pessoas já vi morrer?" Por acaso se transformara naquele que deveria prestar testemunho sobre a proliferação incessante da morte, sobre seu *transbordamento*? E, caso fosse assim, "como é possível que alguém diga que estou à espera da morte?", disse o senador. "Como é possível que alguém o diga se na verdade eu sou a morte; sou sua testemunha, sua memória, sou sua melhor encarnação". Com um fugor suave no olhar, o senador levantou uma das mãos: "Ouça", disse, e ficou imóvel, o rosto voltado para cima, como se procurasse algo no ar. "Ouça", disse o senador. "Está vendo? Nem um som. Nada. Nem um som. Tudo está quieto, suspenso: em suspenso. A presença de todos esses mortos me dá agonia. Eles me escrevem? Os mortos? Sou eu quem recebe a mensagem dos mortos?"
>
> **Ricardo Piglia**, *Respiração artificial*

4.1. Trauma e luto

Catástrofes sociais, violências, mortes em situações de graves violações de direitos humanos têm geralmente como consequência lutos que infligem dores pungentes em uma espécie de alargamento aprisionante do tempo, como que congelando o enlutado num sofrer sem cessar, tal qual uma ferida que insiste em não cicatrizar.

Mas, mesmo naquilo que estaria mais próximo de um luto dito normal, a própria condição do objeto significativo perdido, sem retorno e sem substituto, deixa no tecido do psiquismo uma inscrição, talvez da ordem de uma ferida também, que contudo lentamente cicatriza e torna-se, com o correr do tempo, marca corporal, apontando para uma dimensão traumática de algum modo inerente à perda, ainda que suas condições comportem matizes, assim como o trauma em si tem múltiplos sentidos e nuances em Freud e depois.

Dentre os avatares do trauma, como consequência do choque, retira-se "[...] dos objetos seu interesse e sua libido para concentrá-los no ego" (FERENCZI, 2011i, p. 28). Esse recolhimento libidinal responde pela descrição do luto em termos que evidenciam sua íntima e

inseparável relação com o trauma, embora seja preciso especificar tal conceito em seus diversos usos metapsicológicos.

A figura de uma ferida narcísica, de fato, é recorrentemente usada por Freud para descrever o luto. Remetida à dor, evoca uma descrição econômica e temporal do golpe traumático, que é lembrada em alguns dos momentos mais difíceis de sua vida. Quando trata da morte de Sophie, por exemplo, ele escreve a Pfister: "Perder um filho parece ser uma pesada ferida narcísista [sic]" (FREUD; PFISTER, 2001, p. 102[20]). A partir dessa ferida, "[...] o que se chama luto só vem, provavelmente, depois" (PLON; ROUDINESCO, 1998, p. 326).

Só depois, como se sabe, remete a uma temporalidade traumática em que as tênues linhas entre modos distintos de apreensão da realidade se esvaem, assim como as diferentes abordagens do trauma em Freud oscilam entre marcas endógenas e exógenas de sua causação e permanência no psiquismo. Nos escritos iniciais envolto pela sexualidade, posteriormente pelo excesso pulsional não assimilado, o trauma traz ao estudo do luto inflexões significativas, porque também nele se evidenciam as dificuldades acerca da sobrevivência psíquica e da impossibilidade de seu isolamento da condição da alteridade nos destinos das perdas sofridas.

Pensar o traumatismo da perda significa pensar de que forma no interior do trabalho de luto ocorrem transformações do sujeito que, por ela atingido, retornará a perdas anteriores, remetidas à castração, com as quais teve de lidar em seus primórdios, mas também que de forma inédita o privam dos objetos constituintes de si e assim o impelem a uma reorganização narcísica, revisitando-os e revisitando-se tão contínua e longamente quanto forem seus laços pulsionais. Longe da melancolia, algo de vivo permanece em movimento no sujeito que puder manter de seus mortos uma intensidade pulsional que não precise ser encerrada em um túmulo dentro de si, que os conservaria ao custo de sua completa imobilidade psíquica.

Ao perdermos alguém que amamos, estamos perdendo seu corpo, "[...] uma das fontes que alimenta a força do desejo que nos unia, sem com isso perder o desejo de vida que nos habita", observa Nasio (2007, p. 69). Mas, assim, perdemos a fonte alimentar de nossas projeções imaginárias e o ritmo que ordenava a força de nossa pulsação desejante, o que significa um declínio da coesão e um esgarçamento da textura de uma fantasia primordial, anterior a nossa própria estrutura.

Nasio nota, ainda, como do choque advindo da ruptura de um laço amoroso não é difícil encontrarmos semelhanças com aquele desencadeado por uma agressão física. Da percepção interna do estado traumático de comoção pulsional causado pela súbita ruptura do laço que nos

[20] Carta de Freud de 27 jan. 1920.

liga ao outro, objeto significativo, irrompe a dor que testemunha o abalo na homeostase psíquica.

Nesse sentido, menos de três anos antes de "Luto e melancolia", Ferenczi, que acabara de perder um irmão que havia passado muito tempo gravemente enfermo, escreve a Freud dias após o anúncio de sua morte. Diz Ferenczi[21]: "Eu ab-reagi o luto do meu irmão, completamente, durante a evolução de sua doença, rica em esperanças frustradas" (apud ALLOUCH, 2004, p. 124). Como observou Allouch (2004, p. 124), as palavras escolhidas por Ferenczi indicam como o traumatismo pode ser encontrado no coração do luto, fornecendo assim uma trilha de investigação que teria como um de seus pilares o modelo temporal do *a posteriori*, aquele que é também fundamental na sustentação da teoria do trauma.

Essa mesma relação íntima entre trauma e luto já havia sido notada por Freud na "Comunicação preliminar", quando destaca que um dos motivos que podem impossibilitar a ab-reação de um trauma é o luto por um objeto perdido sem retorno e sem substituto. Nesses casos, afirma Freud, "[...] os doentes não reagiram a traumas psíquicos porque a própria natureza do trauma excluía uma reação (como, por exemplo, a perda, que se mostrou irreparável, de uma pessoa amada) [...]" (1992k, p. 35-36).

Abraham (1970a, p. 436), por sua vez, notou como em um caso que tratou como exemplar de luto normal, algo da ordem da elaboração psíquica se pôs em jogo pela introjeção do objeto, cuja perda havia tido um "efeito traumático". Ou seja, Abraham, que não se contentava com as formulações acerca do luto normal, intuía também que o traumático inexoravelmente estaria em ação no luto.

Com efeito, a etimologia revela que, oriunda do grego "τραῦμα" ("ferida"), derivada de "τιτρωσχω" ("furar"), a palavra trauma, de uso comum e clássico em medicina, remete a uma ferida com efração, ruptura, ou seja, normalmente uma lesão causada por um choque, uma violência externa que vem a atingir o organismo (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 678--679).

Desde os primórdios da psicanálise, e mesmo em seus preâmbulos, sob a influência da hipnose e utilizando-se da catarse, a ideia herdada da medicina acerca do efeito de um golpe exógeno aterrorizando o corpo mantém-se, acentuando-se o fato de que este é tomado de surpresa e tornado testemunha daquilo que essa experiência deixa de rastros não elaborados, aos quais a ab-reação almeja alcançar.

O trauma, afirma então Freud:

---

[21] FREUD, S.; FERENCZI, S. **Correspondance 1908-1914**. Paris: Calmann-Lévy, 1992. p. 365.

> [...] é uma causa ocasional frequente de afecções histéricas, em dupla direção: em primeiro lugar, um forte trauma corporal, acompanhado de terror e paralisia momentânea da consciência, desperta uma predisposição histérica inadvertida até então; e, em segundo lugar, por se converter a parte do corpo afetada pelo trauma em sede de uma histeria local. (1992l, p. 56)

Contra o excesso energético, o psiquismo teria, portanto, de defender-se, mas estaria impossibilitado de "escoá-lo". Assim, o afeto permaneceria em um estado de "estrangulamento", atrelado a um grupo representacional que seria submetido a uma dissociação, de modo que a impressão traumática permaneceria como uma espécie de "corpo estranho" como que instalado no psiquismo (FREUD, 1992l).

Essa invasão é parte integrante de uma teoria específica acerca da natureza de tal trauma: a teoria da sedução, de conhecido papel na fundação da psicanálise. Ou seja, a suposição de que uma tentativa real de sedução de uma criança pré-púbere por um adulto teria papel determinante na produção de um trauma que estaria na origem das neuroses:

> Sem dúvida trata-se de uma lembrança que se refere à vida sexual, mas que tem duas características da maior importância. O acontecimento do qual o sujeito guardou a lembrança inconsciente é uma experiência precoce de relações sexuais com irritação efetiva das partes genitais, resultante de um abuso sexual praticado por outra pessoa, e o período da vida que encerra esse acontecimento funesto é a primeira infância [*première jeunesse*], até os oito ou dez anos, antes que a criança chegue à maturidade sexual. [...] Experiência sexual passiva antes da puberdade: tal é, pois, a etiologia específica da histeria. (FREUD, 1992o, p. 151)

O corpo histérico seria, então, aquele invadido pelo excesso de outro corpo, marcado pela cisão cuja origem remontaria tanto a seu despreparo interno quanto à força externa do adulto sedutor, perante a qual subsistiria mantendo em si a ambiguidade de um corpo estranho, cindido, que se tornaria palco de seus sintomas.

> O "corpo estranho" seria precisamente o que indica a presença de um excesso que tornou-se puramente psíquico, um avesso do corpo biológico, o que o funcionamento corporal reflexo fracassou em expulsar (ab-reagir), tendo então de recalcar. Esse "corpo estranho" é, por sua vez, estranho às próprias leis que regem o corpo biológico e, como tal, produto de um isolamento radical e eminentemente psíquico. Corpo estranho que, enquanto recalcado, reivindica a linguagem, ressente-se de sua perda, acentuando com isso a estrangeirice do corpo próprio, uma vez sendo reduzido ao silêncio, tendo seu acesso à fala e à consciência recusados. (ENDO, 2005, p. 123)

As afecções psíquicas, portanto, manterão o signo dessa exterioridade que subsiste no sujeito, uma vez havendo irrompido nele, por meio do afeto que persiste e pelo qual "[...] a agressão continua a habitá-lo" (SCHNEIDER, 1993a, p. 17). Tal continuidade, entrevia Freud, não poderia, contudo, ser localizada exclusivamente em um momento único, em um evento que pudesse responder solitariamente pelos sintomas que sua clínica acolhia exaustivamente. Com Emma, Freud deslinda em 1895, no "Projeto para uma psicologia científica" (1992v), aquilo

que seria então um sentido possível e posterior ao ato que era até então entendido como sede do trauma, tornando sua memória imbuída da lógica do modelo *a posteriori* (*nachträglich*) exposto por Freud a seu correspondente, Fliess, na carta 52, de 1896:

> [...] Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um refranjo segundo novas circunstâncias — a uma retranscrição. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos [...] (FREUD, 1992b, p. 274)

Emma lembrava-se de que, aos 12 anos, ao entrar numa loja, viu dois homens rindo e pôs-se então a correr, assustada com a cena. Suas associações a levam a pensar que os dois riam de seu vestido, e que um deles a atraía sexualmente. Mas há uma outra cena, lembrada posteriormente, de haver retornado a uma confeitaria, mesmo após haver sido tocada nos genitais, por sobre o vestido, pelo dono. O que sua análise vem a revelar é que sua impossibilidade de adentrar a loja estava ligada inconscientemente ao medo de ser submetida ao mesmo abuso cometido pelo dono da confeitaria. Entretanto, a produção de seu sintoma histérico se deu em função não do ato somente, mas antes do conflito entre querer ser tocada e não o dever ser, conflito que adquire caráter traumático com o surgimento do afeto de angústia em relação à cena, após o advento da puberdade, ou seja, quando um novo sentido é atribuído ao ocorrido em função de uma nova experiência em um momento posterior de desenvolvimento psíquico.

A interiorização progressiva do "[...] ponto nevrálgico por onde o ser é abordado [...]", em que o ataque externo atinge seus efeitos somente em "[...] conjunção com ataque interno e pulsional" (SCHNEIDER, 1993a, p. 14), mais próxima da concepção do trauma como excesso pulsional não simbolizado que posteriormente ganhará corpo com a introdução da pulsão de morte, está no seio do abandono da teoria da sedução. Motivado então por evidências clínicas, aliadas a observações acerca da realidade social e pessoal (incluindo sua autoanálise e a morte de seu pai, um ano antes), Freud reformula sua teoria e coloca o acento sobre as fantasias e desejos da criança, tirando-o do acontecimento real de uma sedução por um adulto, o que se traduz por um "Não acredito mais em minha neurótica" da famosa carta 69, de 21 de setembro de 1897, endereçada a Fliess (1992c, p. 301).

A histeria encontrava sua origem em um traumatismo interno, e não exógeno. A histérica não teria sido de fato abusada por um adulto sedutor, mas antes desejado sua aproximação e se culpado por isso. Estava assim "[...] aberto o caminho para a identificação do complexo de Édipo e das fantasias inconscientes" (GAY, 1989, p. 103), o que resulta em uma

inflexão, e a psicanálise doravante se ocuparia dos sofrimentos que o sujeito se impõe, tornando o papel da realidade exterior limitado e secundário, até que o tratamento dos soldados que voltavam da guerra a impeliram a reformulações (ENDO, 2009a, p. 34).

É verdade que, nas *Conferências introdutórias* (FREUD, 1992a, p. 316), Freud introduz a ideia de séries complementares, que buscava equilibrar a balança etiológica da neurose distribuindo os pesos entre fatores predisponentes, em função da organização libidinal, e "exigências da vida", mas o ponto de referência segue sendo a dinâmica pulsional em seu caráter "constitucional". A exterioridade que tinge de ambiguidade o estatuto do trauma, mesmo após sucessivos rearranjos, persiste como uma dificuldade até os últimos escritos de Freud (ENDO, 2005, p. 121), que Ferenczi acolhe e com a qual trabalha.

A teoria do trauma, escreveu Uchitel, é sintomática dos traumas não assimilados pela própria psicanálise. Atravessando-a do início ao fim, o "[...] próprio corte da teoria da sedução traumatiza a teoria e produz dissociações, desorganizações, recalques, renegações e rupturas nos quais poderiam existir elos e enlaces" (2011, p. 20). Das dificuldades em assimilar a realidade externa sem por em risco a fantasia e, portanto, a própria psicanálise, sem então dissociar realidade psíquica e material, o trauma, retomado após 1920, interroga a teoria profundamente (UCHITEL, 2011). No bojo das investigações empreendidas a partir do tratamento daqueles que retornavam do *front*, como vimos anteriormente, Freud havia então destacado a potência da pulsão de morte, cujo corolorário seria a repetição demoníaca do agir compulsivo, marcada por um excesso inassimilável pelo psiquismo.

Mas se a experiência desses tratamentos recoloca a neurose traumática no centro da obra freudiana, "[...] insiste em deixar lacunas, entre elas o trauma sexual como corolário de uma violência sexual realmente vivida" (ENDO, 2005, p. 35). Apenas com Ferenczi a gênese do traumático é repensada a partir da experiência erótica da criança, mas também do papel do agente perpetrador, de modo que a alteridade pode assim ser elevada ao primeiro plano no pensamento sobre o trauma.

O estatuto da alteridade no interior do pensamento sobre o trauma fornece ao luto uma homologia entre as dimensões endógena do objeto internalizado e exógena do ser que de fato desaparece no luto em relação à exterioridade do choque e de sua interioridade pulsional no trauma. Mas, para além dessa homologia, o processo de constituição de si, que não pode ser isolado da alteridade, pressupõe uma ordem de encontros necessários à inserção do sujeito no laço social que têm elementos de algum modo traumáticos, mas inevitáveis (entendidos sob a ótica do traumatismo inerente à ordem da castração, da estruturação de si), e uma ordem diversa de traumas, desnecessários, violentos e de difícil acolhimento, que estão já do lado da

desestruturação psíquica. Ainda que interdependentes, enquanto perdas de algum modo inerentes à vida, encontrarão no primeiro caso um tecido psíquico capaz de absorver esse impacto e integrar a falta do ser amado em si, mesmo que de forma dolorosa, no segundo caso a própria inscrição da perda enquanto tal se torna problemática.

Uma perda, afinal, só se pode tornar uma separação se algum tipo de inscrição simbolizá-la, se for reconhecida, o que a dualidade morto-enlutado é incapaz de fazer sem o recurso a algum tipo de triangulação num outro tempo, *a posteriori*, integrando-a à memória ressignificada. Um desdobramento temporal em que sujeito e objeto, dentro e fora, antes e após têm de ser separados, revisitados, mas precisamente desse distanciamento surgem possíveis obstáculos que podem cobrir a perda com a sombra total do objeto e, simultaneamente, também possibilidades de algum modo criativas de um luto (LAUFER, 2006, p. 87).

Nenhuma intensidade poderia responder solitariamente pela impossibilidade de um luto, no mesmo sentido em que, como notou Schneider, o que traumatiza propriamente não é o fato de ter experimentado com muita intensidade o que quer que seja, ou mesmo de não ter experimentado nada, mas o fato "[...] de tê-lo experimentado no escuro, tanto no escuro representativo quanto no escuro afetivo" (1993a, p. 26).

Nesse caso, os sofrimentos infligidos ao Eu na neurose traumática encontram estreita intimidade com os avatares das abruptas interrupções de laços amorosos primordiais, talhando uma "lesão", algo, novamente, da ordem de uma ferida narcísica, cujas experiências afetivas inconscientes, observou Ferenczi (2011f, p. 309), podem ter como destino "[...] erguer-se no presente como pedras tumulares de lembranças enterradas nas profundezas, imóveis e inalteráveis como um monumento" (2011f, p. 297).

4.2. Ferenczi e o trauma

Ferenczi construiu uma clínica própria a partir de suas experiências com os chamados "casos difíceis" de várias naturezas, de sujeitos traumatizados, neuróticos de guerra. Seu interesse pelo trauma, que perpassa praticamente toda sua obra, traz importantes inflexões sobre diferentes dimensões do traumático e, parece-nos, aquilo que no luto é mobilizado pelo traumatismo da perda e ao mesmo tempo o que pode vir a imobilizá-lo por uma dimensão traumática que impeça sua inscrição simbólica.

Ferenczi, em suas pesquisas, não prescinde da relevância do fator exógeno, mas seria traumático basicamente todo evento que impusesse ao psiquismo um impacto capaz de mobilizá-lo como um todo. Nesse sentido, o rol de eventos que poderiam ser qualificados desse ponto de vista como traumáticos é bastante grande; pois, mesmo capaz de operar mudanças, o psiquismo inevitavelmente sofre perdas. Contudo, trata-se aqui da seara de traumas que não somente são inevitáveis como necessários à própria estruturação psíquica, ou, em outros termos, têm efeitos de ordem da castração (PINHEIRO, 2016, p. 116).

De todo modo, embora inelutáveis, tais traumas já apontam em Ferenczi para a zona intersubjetiva em que o sujeito que se insere no laço social usualmente se depara com falhas na recepção dos pais e da sociedade às suas demandas pulsionais. “Dizem respeito ao ingresso da criança na sociedade de seus semelhantes e, quanto a isso, o instinto dos pais parece com muita frequência falhar” (2011a).

Há, contudo, traumas de ordem diversa, que, tal como em Freud, impõem ao psiquismo magnitudes pulsionais acima de sua capacidade de metabolização. Violentos, configuram um choque surpreendente, porque inesperado e excessivo. Coexistem, portanto, (ao menos) dois grandes grupos, que embora possam ser artificialmente separados, são na realidade entrelaçados e constantemente comunicantes. Tratam-se de uma ordem de traumas que levam à estruturação psíquica por meio de reorganizações narcísicas, e de uma outra em que não foi possível levar a cabo esse processo de reorganização e, portanto, todo o projeto identificatório do sujeito é colocado em questão (PINHEIRO, 2016, p. 116).

Se os traumas necessários à estruturação psíquica, remetidos à ordem da castração, coincidem com experiências significativas de perdas simbólicas – frequentemente problemáticas em função dos desencontros e falhas no processo intersubjetivo de inserção do *infans* no laço social –, aqueles desestruturantes coincidem com perdas sem possível simbolização *a priori*, não inseridas numa ordem social estruturada que as possa inscrever.

A respeito deste último grupo, as investigações de Ferenczi a partir de sua experiência como médico do exército húngaro no *front* na Grande Guerra geraram inflexões particularmente importantes para a inscrição traumática e sua relação com a alteridade. Por exemplo, em 1928, escreve “A adaptação da família à criança” (2011a), em que, como se pode depreender do próprio título, o enfoque é posto não na necessidade de uma criança recém-chegada ao seio familiar a ele se adaptar, mas no oposto: é a família que recebe essa criança que deverá a ela se adequar. De forma similar, em a “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (2011b), de 1929, a guarida ofertada à criança é parte necessária dos desdobramentos potencialmente destrutivos de sua pulsão de morte.

Ferenczi paulatinamente vai construindo uma teoria do trauma desestruturante que não pode ser compreendida sem o encontro com um outro significativo, uma espécie de traumatismo que não só não pode ser pensada prescindindo dos “adultos”, da “família”, no caso paradigmático da criança, mas se constitui necessariamente no interior desses encontros e desencontros.

Ou seja, para trabalhar com o modelo da violência sexual, aquele do qual parte Freud e sobre o qual se constrói a psicanálise, Ferenczi, sem abandonar a metapsicologia dos processos psíquicos da criança que sofre o abuso, institui no plano teórico elementos que vêm a ampliar a cena violenta, indagando acerca da função (seja ela protetiva ou causadora de traumatismos) da alteridade nesse contexto. Assim, opera-se “[...] no pensamento psicanalítico, uma passagem da concepção freudiana de trauma sexual para uma concepção ferencziana de trauma social” (KUPERMANN, 2016, p. 14).

Essa concepção abrange, além dos tempos do trauma já indicados por Freud, ainda um outro, a tentativa de integração do choque sofrido, a narração pela criança agredida a outrem e a reação desse terceiro como parte integrante do trauma. Encontra-se na descrição do trauma como confusão de línguas (FERENCZI, 2011e), talvez o modelo mais exemplar nesse sentido.

Ao denunciar a hipocrisia profissional do analista, que, reagindo impassível e friamente ao paciente, seria incapaz de estabelecer uma relação de confiança (o que exigiria inclusive a capacidade de admitir seus erros), Ferenczi demonstra como essa medida defensiva teria efeitos traumáticos. A admissão da realidade dos fatos em relação ao enquadre analítico (o próprio incômodo do analista que precisa ser explicitado ao paciente como realidade) é não somente bem-vinda, como necessária. Caso contrário, poderia entrar em curso uma repetição perigosamente apta a uma (re)instalação do trauma, tal qual o da criança violentada por um adulto ignorante da disparidade entre suas línguas. Seria a confiança adquirida pelo analista ao permitir-se “tirar proveito de suas falhas” e admitir os próprios erros “[...] aquele algo que estabelece o contraste entre o presente e um passado insuportável e traumatogênico” (FERENCZI, 2011e, p. 114-115).

Esse passado insuportável sob risco de repetição é aquele em que uma violência real foi cometida por um adulto amado e desacreditada por outro adulto amado e significativo, em uma verdadeira confusão traumática, como a violência sexual demonstra repetidamente. Nela, “[...] um adulto e uma criança amam-se; a criança tem fantasias lúdicas, como desempenhar um papel maternal em relação ao adulto. O jogo pode assumir uma forma erótica, mas conserva-se, porém, sempre no nível da ternura” (FERENCZI, 2011e, p. 116).

O adulto que por qualquer razão confundir as brincadeiras infantis com desejos de uma pessoa sexualmente madura, portanto confundindo diferentes línguas como as nomeia Ferenczi, tomará por paixão aquilo que é da ordem da ternura, violentando a criança. Essa teria, supõe-se, como reação imediata, "[...] a recusa, o ódio, a repugnância, uma resistência violenta", não fosse "inibida por um medo intenso" (p. 116-117). Frágil demais para se opor à autoridade esmagadora do adulto que as emudece, "[...] obriga-as a submeter-se automaticamente à vontade do agressor, a adivinhar o menor de seus desejos, a obedecer esquecendo-se de si mesmas, e a identificar-se totalmente com o agressor" (p. 117).

Por identificação ao agressor, sua realidade exterior se torna intrapsíquica, e, assim, submetida "[...] num estado próximo do sonho – como é o transe traumático –, ao processo primário, ou seja, [...] segundo o princípio de prazer, ser modelado e transformado de maneira alucinatória, positiva ou negativa" (p. 117). Mas o custo dessa operação é alto: às expensas de manter o adulto idealizado com a esperança de que ele seja introjetado, a criança é forçada a assumir a culpa que é, de fato, do adulto.

> A impossibilidade de realizar a introjeção mergulharia a criança em um desespero que levaria ao abandono do objeto idealizado. Para não abandonar seu objeto tão amado, a criança se dispõe a se clivar. Nessa clivagem, uma parte dela própria é destruída. Com isso, não caberá culpa ao adulto que de fato a sentiu. É mais suportável para a criança tornar-se ela própria a culpada, a ter de abrir mão do adulto idealizado. (PINHEIRO, 2016, p. 126)

A confusão será enorme: dividida, a um só tempo inocente e culpada, a criança tem desfeita sua confiança em seus próprios sentidos (FERENCZI, 2011e, p. 117). Por isso o movimento de busca por um outro significativo – normalmente um adulto em quem confia, como a mãe – para confiar seu testemunho, que, contudo, é frequentemente repelido. Essa á a marca principal da originalidade de Ferenczi: o trauma propriamente dito instala-se nesse ponto, no descrédito, na desautorização[22] (PINHEIRO, 2016).

Se a criança do *fort-da*, o jogo do carretel criado pelo neto de Freud (1992v), reencena a dolorosa ausência de sua mãe, aquilo que pareceria uma reprodução de seu abandono, na verdade é um jogo inventado pela criança que não só assume ativamente a posição daquele que se separa ou permite a separação, mas assim esboça uma elaboração pela via de uma incipiente

---

[22] Trata-se aqui de uma *Verleugnung*, conceito que em Freud parte da constatação da ausência do falo materno e tem contornos diversos ao longo de sua obra, mas usualmente traduzido como denegação ou recusa. Contudo, seu uso em Ferenczi toma outra direção, e, portanto, aponta para um horizonte diferente. Optamos por desautorização, que, como argumenta Kupermann, dá ênfase à "[...] dimensão de desapropriação subjetiva promovida no sujeito em estado de vulnerabilidade pelo encontro traumático. De fato, *auto*, do grego, indica aquilo que é próprio,'de si mesmo', e os efeitos mais nefastos do traumatismo são o comprometimento da convicção das próprias percepções, e a anestesia da afetividade, que tornam a subjetividade incapaz de resistência, refém dos imperativos e dos ideais vigentes nas várias instituições encarregadas da transmissão do *ethos* cultural" (2016, p. 15).

narrativa da própria história. Essa criança, ressalta Kupermann (2016), seja pela via do amor ou do ódio, busca produzir sentido de modo a fazer palavra a fim de simbolizar a intensidade vivida em uma situação de desestabilização psíquica.

A criança do modelo ferencziano, violentada pelo adulto, é traumatizada justamente ao buscar alguma possível simbolização em outro adulto que ama e ser abandonada, deslocando o acento do golpe a partir do qual o psiquismo é atingido para o destino encontrado por quem o sofre para sua possibilidade de simbolização, que dependerá do encontro com aquele a quem se volta. “Assim, se em Freud o trauma se daria, sobretudo, por mecanismos de intrusão, em Ferenczi o paradigma maior do fenômeno traumático é o abandono, na forma da indiferença em relação à experiência de sofrimento de outro” (KUPERMANN, 2016, p. 14).

Nas palavras de Ferenczi,

> [...] O pior é realmente a negação, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento ou até mesmo ser espancado e repreendido quando se manifesta a paralisia traumática do pensamento ou dos movimentos; é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico. (2011c, p. 91)

Portanto a dimensão social do trauma pensado por Ferenczi passa necessariamente pela tentativa de absorção da violência, pelo psiquismo que se esforça para metabolizar um *quantum* energético que recebe de surpresa e possivelmente acima de sua capacidade, mas também pela tendência, pelo recurso à simbolização na alteridade, cuja importância à própria constituição do Eu a torna capital para o destino do trauma.

O que faz da desautorização tão problemática e lhe confere o papel determinante no trauma é que aquele a quem o sujeito recorre ocupa o lugar outrora pertencente ao adulto, de quem a criança empresta palavras até poder formular as suas, de quem ela, portanto, faz uso como suporte de sua introjeção libidinal. A posição de autorização ou desautorização do adulto, que pode impedir à criança o acesso à palavra simbolizadora – em contradição com suas próprias sensações e percepções – advém de ter sido o adulto a sede da introjeção, que Ferenczi aponta como mecanismo primordial da constituição do aparelho psíquico.

Se o adulto permite então à criança ter acesso à palavra própria por meio do empréstimo das suas, confirmando continuamente os limites e possibilidades para tanto nesse encontro oscilante, ele estará em condição de validar sua construção ou desautorizar seu testemunho. Neste caso, levando a desmoronar qualquer sustentação narcísica que ela pudesse manter, ainda que a duras penas (PINHEIRO, 2016, p. 126).

Não se trata de simplesmente validar a realidade tal como ela teria ocorrido em oposição à ficção, de entender os fatos reduzidos à condição de verdade *versus* mentira, o que a

concepção psicanalítica de memória impediria. A ambiguidade é inerente a qualquer enunciado, que encontra em seu contexto e no momento em que ocorre a impossibilidade de qualquer aspiração a uma verdade imutável. Antes, o testemunho é rejeitado pelo adulto, que, incapaz de acolhê-lo por suas próprias dificuldades, encerra-o, captura-o e o imobiliza na univocidade justamente ao opor radicalmente verdade e mentira, roubando a polissemia da fala da criança, o sentido ambíguo das palavras. "Resta à criança engolir essa palavra de senso unívoco e desprovida de ambiguidade. Palavras cristalizadas, radicalmente proibidas de serem pronunciadas e, portanto, de circularem livremente" (PINHEIRO, 2016, p. 129).

Em suma, a dimensão assim inaugurada por esse tempo do trauma em Ferenczi demonstra como o testemunho está inexoravelmente em seu cerne. A violência, o golpe terão como corolários a dor, o choque, que atinge e abala narcisicamente e assim impele a uma tentativa de simbolização, que então encontrará acolhimento ou abandono.

> Em um primeiro tempo temos um sujeito em sofrimento inédito, e geralmente inesperado, para o qual não dispõe de repertório simbólico capaz de ajudá-lo a promover sentido para essa experiência de vulnerabilidade – o campo da psicossomática é pródigo ao mostrar como o corpo se oferece como destino. Trauma, sofrimento psíquico e cuidado para o padecimento sem nome. É o tempo que proponho nomear de tempo do indizível. No segundo tempo esse mesmo sujeito busca testemunhar seu sofrimento na presença sensível de um outro confiável. É o tempo do testemunho. O terceiro tempo é aquele que ocorre quando este outro não está disponível para escutar, ou testemunhar, o sofrimento do adoecido, porque é remetido, ele mesmo (o outro), a um estado de impotência tão angustiante que transforma o indizível da dor do doente em inaudível. É o tempo da indiferença desautorizadora. De fato, a indiferença do outro frente ao sofrimento do doente é traumatizante por impedir o suporte, o enquadre e o compartilhamento afetivo capaz de promover sentido às experiências vividas pelo sujeito em estado de sofrimento. Justamente por isso o cuidado é a contrapartida clínica para as situações potencialmente traumáticas provocadas pelo processo de adoecimento. (KUPERMANN, 2016, p. 15-16)

Do abandono, da indiferença, ou seja, da falha ambiental, restará aquilo que permanece como não assimilado, não dito, e não poderá ver a luz do dia, determinando o peso que recai como uma pedra sobre tal impossibilidade do acolhimento ofertado. "O *comportamento dos adultos* em relação à criança que sofreu o traumatismo faz parte do modo de ação psíquica do trauma", insiste Ferenczi (2011j, p. 127). Não raro a criança será punida por ousar vislumbrar o acesso à interpretação, por ensaiar mover a rocha que lhe imobiliza e, portanto, tentar movimentar-se, fazer circular as palavras. Então o trauma também recairá aí, "[...] pela enorme injustiça que representa. [...] Ou então os adultos reagem com um *silêncio de morte* que torna a criança tão ignorante quanto se lhe pede que seja" (2011j, p. 127).

Deve-se a isso que a angústia, o sentimento de incapacidade, o desprazer encontrem na autodestruição uma possibilidade, porque "[...] enquanto fator *que liberta da angústia*, será preferida ao sofrimento mudo" (2011j, p. 127). O abalo na "confiança de si" e "no mundo

circundante", resultantes da comoção psíquica podem ter como consequência o desmoronamento psíquico, mas Ferenczi aponta para uma dimensão da repetição traumática que comporta alguma persistência vital que a busca por ligação contida no movimento testemunhal revela.

"O pior era mesmo o silêncio", diz-me um analisando cuja família se reestabeleceu em seu país de origem após seus avós terem sobrevivido a Auschwitz. Como é relativamente comum em tais famílias, embora soubesse desse único e isolado fato, nada mais podia ser dito, nenhuma pergunta era autorizada. Seu pai, nascido em meio ao conturbado estabelecimento no país para o qual exilaram-se depois do campo, era um homem atormentado por fantasmas persecutórios e não era capaz de conter seu ódio constantemente dirigido aos filhos, espancando-lhes com frequência. Mas, diz esse analisando, "o pior era mesmo o silêncio". Por vezes, após muito bater, esse pai dirigia-lhe um olhar desapontado e lhe sentenciava: "você não é um ser humano" – frase cruel que resume em sua violência um dos principais objetivos do *lager*, a dessubjetivação, a desumanização. Em seguida, passava dias sem o ver, sem o olhar, ignorando sua presença, e isso, diz ele, era verdadeiramente o pior.

Foi esse um dos motes de sua análise, iniciada após a ameaça de uma separação amorosa de alguém que fala tão bem, que tem tamanho domínio sobre as palavras, que lhe torna absolutamente impotente, sem qualquer poder de formular suas próprias palavras acerca de sua história, narrá-la, já que seu destino era constantemente determinado por injunções que, por mais duras que fossem, garantiam-lhe um lugar em que ele sabia existir. Recusar-se a isso era como "cair num buraco que não sei onde vai dar, nem se vai dar em algum lugar". Daí o trabalho difícil de fazer emergir no campo transferencial um reconhecimento advindo da escuta de seu sofrimento, sem reatualizar interpretativamente a violência das palavras reducionistas, mas sem permitir ao silêncio necessário para a formulação vital de algo de si a transposição do limiar que o separava da desautorização de seu sofrimento, que ele mesmo constantemente realizava ao minorizar aquilo que sentia, identificando-se com o lugar do agressor muitas vezes reinstalado por atuações ao longo da vida.

Mas as repetições, as reações ao trauma, notara Ferenczi já em 1909, não devem ser vistas apenas como obstáculos. São, de certo modo, verdadeiras tentativas de cura empreendidas no seio do processo sintomático. "tentativas de autocura" (2011k, p. 51). Do trauma, afirma em outro lugar, resta, por mais ínfimo e frágil que seja o ser, sempre algum nível de reação. Na natureza, escreve, "[...] mesmo o ser mais fraco opõe uma certa resistência. (Até a minhoca se empina)" (2011j, p. 125-127).

Pois dos rastros deixados no psiquismo pelo traumatismo permanecerá uma impressão, algo que clinicamente permitirá ao analista, ao conseguir estabelecer-se como uma inédita figura de confiança, oferecer-se empaticamente, “com tato” como testemunha e assim acolher o testemunho traumático do paciente, que poderá ser atualizado em “[...] um transe intencionalmente favorecido” (2011j, p. 129).

Aproximado das “condições do sono e do sonho”, esse transe visa ao estado onírico em que “[...] impressões psíquicas tendentes à repetição, não resolvidas nem dominadas”, reiterando experiências traumáticas não como mera pulsão mortífera, mas como modo de uma busca por percepção e descarga em “condições mais favoráveis” (2011j, p. 130).

Não seria essa justamente uma das questões em jogo na experiência do luto, pergunta--se Laufer (2006, p. 102). Pois também no luto, que demanda por uma espécie de travessia do informe em busca do reencontro de plasticidade de memória, a impressão traumática exige um acolhimento que dê assim à dor contorno e um destino à perda do objeto.

Então, das origens do trauma cuja temporalidade encontrou no reconhecimento do sofrimento um entrave, da impossibilidade de encontro na alteridade de possibilidades introjetivas, que Ferenczi prescrutou e de que extraiu possibilidades terapêuticas ao dotar o tratamento analítico de ferramentas clínico-teóricas que permitem ao testemunho o engendramento de modos inéditos de encenar o trauma em um espaço conjunto, surgem ao estudo do luto possibilidades de aportes significativos. Os obstáculos que impedem a introjeção e conduzem os objetos perdidos ao encarceramento melancólico, ao coincidir na desesperada tentativa ilusória de congelamento do tempo, por meio das identificações narcísicas maciças, apontam – para além das vicissitudes subjetivas singulares e irredutíveis a generalizações – para as impossibilidades encontradas pelo enlutado para o testemunho de sua perda que, desautorizada, terá de ser preservada em si face à ameaça de aniquilamento simbólico da memória do morto.

Ao manter-se vígil na proteção de seus objetos perdidos, o enlutado protege-os da violência de sua destruição. Seu desvelamento que permitiria deixar vê-los, dotar-lhes de alguma mobilidade para além dessas identificações rígidas e estanques, suporia a possibilidade de reconhecimento, de testemunho simultaneamente da memória do morto e do sofrimento do enlutado.

4.3. Testemunho e memória

> O sonho é, de alguma maneira, na noite, o umbral das passagens entre os vivos e os mortos.
>
> **Pierre Fédida**

Testemunho, representação, inscrição. A complexificação ferencziana trazida ao entendimento do traumático lança luz sobre aquilo que também no luto será fator preponderante de suas vicissitudes. Nesse sentido, é possível pensar que os rituais, as demonstrações públicas de pesar, não somente permitem ao trabalho psíquico individual tomar lugar a partir da inserção da perda no laço social, como são efetivamente parte dos mecanismos atuantes no próprio interior do trabalho de luto. Uma perda, qualquer perda, precisa ser processada, elaborada e, portanto, representada. Isso significa que algum tipo de reconhecimento é necessário para que ela se torne real, e isso só pode ocorrer se ela for testemunhada.

A falha em tal processo situa-se do lado da impossibilidade pulsional introjetiva, que, desautorizada pelo abandono daquilo que não encontrou espaço elaborativo no encontro testemunhal, persiste aprisionadamente incorporado como forma de proteção à iminência do colapso narcísico, da desestruturação do Eu.

Face à desorganização que abala a permanência, os ritos funerários, destinados à satisfação da memória do morto, reclamam pela intervenção total e maciça, "do inferno até os céus", de todo o jogo simbólico:

> O trabalho do luto se realiza no nível do *logos* – digo isto para não dizer no nível do grupo, nem no da comunidade, embora o 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 o sistema significante que é posto em jogo em torno do menor luto que seja.
> É o que nos explica que toda a crença folclórica estabeleça uma estreita relação entre estes dois fatos: se algo da satisfação devida ao morto fica faltando, é elidido ou recusado, então se produzem todos os fenômenos decorrentes da entrada em jogo, do acionamento da influência, dos fantasmas e das larvas no lugar deixado livre pela ausência do rito significante. (LACAN, 2016, p. 361)

Dessa desordem deixada pelo buraco criado na existência, o chamado ao sistema significante põe em jogo, respeitado o tempo necessário de recuo intrapsíquico (o recolhimento libidinal), uma necessária triangulação que convida o enlutado a encontrar no nível do *lógos*, para o qual Lacan chama atenção, o suporte que permite aos fantasmas encontrar seu bom caminho, reordenando o grupo social e integrando-os à história dos descendentes.

A dimensão simbólica afetada pelo desaparecimento de um de seus membros, entra em movimento e para tanto "[...] os hábitos devem demonstrar abalo para simbolizar a perda e

integrá-la na história dos descendentes e no mundo simbólico de toda a comunidade" (LEADER, 2011, p. 110-111).

A persistência de movimentos que insistem justamente na inscrição pública e no reconhecimento do nome e da memória de desaparecidos, mortos em situações de violações de direitos humanos, obstina-se exatamente em preservar, proteger suas histórias de tentativas de apagamento ou sequestro, cuidando para simultaneamente endereçar seu sofrimento aos responsáveis ou aqueles que perpetuam as violências que acometeram seus entes queridos.

Assim, apoiados em gestos e lembranças íntimas, seus esforços intentam inscrever na cultura a difícil tarefa de memória, lembrando não somente vítimas e sobreviventes, mas também daqueles cuja responsabilização insere-se numa espécie de "[...] zelo histórico que cuida e preserva o sentido que constitui o sujeito político e social, e lhe confere um lugar que o faria, finalmente, reaparecer no contexto de sua ação política e de sua verdade subjetiva, precisamente desde o lugar do qual fora sacado e desaparecido" (ENDO, 2016).

Em sentido próximo, diz-me uma mãe que perdera seu filho – um jovem negro da periferia de São Paulo, morto sob a acusação de ser um "bandido" que haveria "reagido" durante uma intervenção policial –: "Não tenho mais nada para me segurar, só o nome dele. Lutar pelo nome dele é a única coisa que me dá força para não cair de vez". Esperando encontrar auxílio institucional para alterar os documentos oficiais sobre sua morte, ela busca "alguém que só acredite" no que diz sobre seu filho, alguém com quem ela possa confiar detalhes, recordações íntimas, lembranças afetuosas daquele que fora seu filho, não do bandido que havia tomado seu lugar nos registros oficiais, privando-lhe da inscrição pública que permitiria a essa mãe recolher-se em sua saudade abrigando o filho amado ausente. Ela examina cuidadosamente o modo como a olho e escuto sua história, mas não parece importar-se especialmente com o conteúdo do que lhe digo. A memória de seu filho está sob constante ameaça, e ela é sua única guardiã. Arriscar-se a testemunhar é para ela um movimento de vitalidade, embora ressalte que "ir encontrar ele é uma opção".

Como uma Antígona contemporânea, ela reclama pelo retorno da humanidade retirada de seu filho, resguardando a possibilidade de encontrá-lo na morte como mote vital para a insistência de reinscrição de seu nome, de sua memória, que protege contra o assédio violento da desautorização e contra o esquecimento denegador.

Como indicara Ferenczi, a desautorização do testemunho do trauma responde nesse ponto abstruso pelos obstáculos enfrentados clínica e socialmente por aqueles que se dedicam a pensar as possibilidades do exercício do trabalho do luto. O traumático do luto reclama por reconhecimento, por simbolização, pelo enterro dos corpos, pela inscrição dos nomes e pela

instauração de uma memória. O justo registro da ausência dos mortos é justamente o que impossibilita seu esquecimento absoluto, e por isso torna desnecessária sua presença incrustada fantasmaticamente.

A possibilidade de apego a novos objetos ocasionada pelas transformações psíquicas do trabalho de luto, havendo feito um inventário do que jamais voltará[23], requer um trabalho íntimo que precisa ser preservado em um tempo interior, longe de estímulos externos. Para poder separar-se, o enlutado, que tem como uma de suas tarefas "matar o morto" intrapsiquicamente, (KERNBERG, 2010; LEADER, 2011) só poderá dedicar-se a esse aspecto do trabalho de luto se tiver como garantia a inscrição da memória do morto fora de si. O trabalho ativo de permitir ao objeto perdido definitivamente partir e de entregar ao mesmo tempo algo de si para aquele que se vai (ALLOUCH, 2004; LEADER, 2011). Oferecer um pedaço de si em sacrifício para que o morto parta exige um suporte simbólico externo que sustente a perda.

O paradoxo do tempo-espaço preservado ao enlutado como condição íntima de seu sofrimento singular, garantido pela inscrição social simbólica da memória do morto, é de certo modo formulado por Freud, em sua correspondência pessoal:

> Sinto que uma pessoa que sofreu uma grande perda tem direito de ser deixada em paz. De fato, acho que esse período de silêncio deveria ser estendido por muito tempo se o medo de parecer incapaz de condoer-me não me obrigasse a comunicar. Sem isso, qualquer coisa que se disser soará como palavras vazias a quem tenha perdido um ente amado. O "trabalho do luto" é um processo íntimo que não pode suportar nenhuma interferência.
> Meus pensamentos voltam a outra ocasião de penoso luto que o Destino lhe trouxe – mas a mim também –; e não consigo aceitar que tanto sofrimento a tenha atingido, imerecido como sempre em tais casos e fora de proporção com a força com que a natureza a dotou. Onde vamos procurar justiça? Ninguém pergunta pelos nossos desejos, nossos méritos ou nossas exigências. (FREUD, 1982, pg. 431[24])

O delicado equilíbrio entre a necessária experiência dolorosa de um trabalho íntimo e solitário e a sustentação alteritária de uma memória cujo testemunho auxilia e sustenta tal experiência encontra na indagação atormentadora de Freud tradução pungente: se os desejos, méritos, exigências do enlutado lhes são despojados, se não lhes resta justiça, que destino se reserva à perda do que jamais retornará que não seja a manutenção ilusória sobre seu estatuto irreparável por meio do próprio psiquismo que se sacrifica e faz-se túmulo para aqueles que não o tiveram?

Daí que a experiência do testemunho se mostre tão crucial no processo de luto. No entanto, entre dar testemunho de uma experiência como narração e a construção de um espaço

---

[23] Formulação de autoria de Ana Cecília Magtaz, gentilmente comunicada por *e-mail*, em 4 de novembro de 2018, bem como a carta de Freud citada a seguir, enviada na mesma ocasião.
[24] Carta de Freud a Rozsi Von Freund de 17 dez. 1926.

que comporte a complexidade das diversas dimensões envolvidas no ato testemunhal, há considerável distância.

Dentre tais variações, há um estatuto singular do testemunho no âmago do trabalho e da ética psicanalíticas, percebeu Felman. A "[...] permutabilidade entre médico e paciente [...]" – dotada de uma dimensão clínica caracterizada pelo fato de que o primeiro não pode substituir o testemunho do segundo – em que "[...] são necessários dois para testemunhar o inconsciente" (2000, p. 27), escreve ela, demonstra que algumas das dimensões testemunhais no trabalho analítico operam de modo diverso de modalidades testemunhais históricas, arquiviolíticas e legais, por exemplo, embora interlocuções importantes sejam possíveis.

Do relato sobre o sonho de Irma, Felman entrevê no testemunho literário freudiano uma modalidade de acesso à verdade inerente ao relato do sonho, processo discursivo que não só revela, mas concomitantemente gera a verdade:

> Freud faz o enunciado científico de sua descoberta de que de fato existe algo como um testemunho inconsciente e que esse testemunho não proposital e não intencional, tem, como tal, um valor heurístico e um valor investigativo incomparáveis. Nesse sentido, a psicanálise repensa profundamente e renova radicalmente o próprio conceito de testemunho, ao sugerir e ao reconhecer, pela primeira vez na história da cultura, que não é necessário possuir ou ser dono da verdade para testemunhar sobre ela de forma eficiente; que o discurso, enquanto tal, é testemunhal sem o saber e que aquele que fala, constantemente testemunha uma verdade que, apesar disso, continua a lhe escapar. Uma verdade que é, essencialmente, inacessível para o próprio orador. (FELMAN, 2000, p. 27)

Uma verdade essencialmente inacessível para o próprio orador e que só poderá ser admitida, de determinados modos e com determinadas condições, em função da escuta oferecida. Tais condições, com efeito, observáveis no interior do tratamento analítico transferencialmente, a cuja clínica Felman atribui, portanto, papel fundante nos estudos sobre memória e testemunho, observam-se dentro e fora das paredes dos consultórios nas possibilidades existentes para a escuta do traumático em seu caráter abrupto e extemporâneo, que são a contrapartida do movimento testemunhal daquele que narra seu sofrimento, arriscando-se, sem totais garantias, a entregar algo de si, esperando que do espaço aí criado sobrevenha uma criação para além do horror.

No campo da montagem inconsciente em que não se pode enunciar previamente seu estatuto, a não ser "em pleno curso alteritário", no exercício da escuta e da fala no universo associativo livre e flutuante, abre-se, portanto, a possibilidade da "[...] expressão da fala turva, que abdica da autoridade do dizer explicativo rumo à singularidade suposta no dizível, que ainda resiste à representabilidade [...]", sendo o testemunho somente então uma aposta "[...] na perdição ao lugar equívoco da escuta" (ENDO, 2008).

Longe das imposições, exigências explicativas do ato testemunhal tomado como dever, o espaço analítico pode então se oferecer como lugar em que um "[...] testemunho de si se revela como escuta terceira, diferida e singular" (ENDO, 2008). Ao inaugurar uma inédita escuta do traumático e um igualmente inédito modo de formulá-lo, o espaço analítico busca a expressão daquilo que a função pública e social do testemunho almejaria, ao possibilitar que na cena de acontecimento em que o trauma foi vivido, visto, testemunhado, a dor ganhasse apropriação singular, em meio ao terreno das representações e explicações soberanas.

Nesse sentido, a movimentação posta em jogo no mundo simbólico pelo luto encontra na demanda das palavras um apelo por legitimação que somente com o advento de um terceiro elemento pode ser efetivada, mas que assim se arrisca ao se expor, pois pode acabar por tornar--se vítima de tentativas normatizadoras que monopolizem e imobilizem as palavras lançadas, encarcerando seus sentidos a uma univocidade violenta. Diferentemente do testemunho que encontrasse na triangulação signos de registros da perda que paulatinamente fossem convertidas em mensagem, em circulação dos afetos e palavras, provendo ao luto sustentação a seu trabalho.

A experiência de Dori Laub, como lembra Endo (2018, p. 85), psicanalista e um dos fundadores da iniciativa arquiviolítica de testemunhos da Shoah na Universidade Yale, permitiu-lhe observar como após a catástrofe nazista, milhares de produções testemunhais surgiram em sequência à libertação dos campos, que sofreram, entretanto, um declínio, em virtude das possibilidades ainda inexistentes de escuta para tal produção. Nesse sentido, é também conhecido o fato de que Primo Levi enfrentou rejeições e resistências ao material que produziu em decorrência de seu tempo como prisioneiro no *lager*, e que vieram a ser publicados somente décadas depois, pela rejeição que causavam nas editoras que o consideravam "forte demais".

Marcel Cohen, que teve praticamente toda sua família deportada para os campos de extermínio quando criança e sobreviveu por um acaso – por ter saído para brincar –, fez do "trabalho de toda uma vida" o recolhimento de pequenos trechos, objetos, imagens fotográficas, e, "[...] em maior medida, de silêncio, de lacunas e de esquecimento" (2017, p. 8). Seus esforços reunidos em livro deslumbram pela delicadeza em transformar objetos inanimados em preciosos pedaços de vida daqueles que lhe foram tomados pela violência nazista. Em poder, por exemplo, vislumbrar nos detalhes da costura de um cachorrinho de brinquedo feito artesanalmente pelo pai, a partir da conclusão da necessidade de engenho e paciência que precisariam ter sido empregados em sua fabricação para que seu pai pudesse, apesar de tudo, presentear o filho, "a prova de uma imensa ternura" (2017, p. 53). Um trabalho que parte das

periferias para justamente pelas ausências, restos, fios soltos, dar relevo humano a seus mortos, dele privados pelo horror nazista.

É então num esforço singular, imperfeito e fragmentário que Cohen erige uma espécie memorial aos seus mortos, feito de detalhes pinçados de fotos, roupas, objetos, pequenos trechos de recordação, perfumes. Mas tal esforço, percebe, surge não de um convencimento, da formulação de uma ideia, mas de um impulso: "[...] este livro precisava ser escrito" (2017, p. 7), constata. A visibilidade do memorial que erige a seus mortos possibilita o acesso a sua imagem, e das construções possíveis a partir de sua materialidade surgem memórias que, postas em circulação, entregam-se à virtualidade do luto por aquilo que nunca chegou a ter. Não somente o luto por aqueles que perdera insensatamente, mas também pelas possibilidades que lhe foram tiradas com suas mortes e pelo que de si se forja sobre esse vazio.

Da "[...] vontade de encontrar uma forma ao informe" (COHEN, 2017, p. 9), relata "uma única certeza": "[...] são sempre a ignorância, a tenuidade e os vazios que tornam imperativo esse esforço" (p. 9). Diante dos esforços de uma vida costurando retalhos, quando se julgava estar aproximando da mãe, encontrava nos avós injunções negativas para que respeitasse sua dor, mas, diante desse impasse, a necessidade de tato e respeito para com seu sofrimento significando que a tentativa de encontro com sua mãe "[...] descobria uma imagem embaçada pelas lágrimas [...] era como se Marie [sua mãe] tivesse continuado a ser filha de seus pais e nunca tivesse se tornado a mãe de seu próprio filho" (2017, p. 27).

"Que a linguagem tem algo a ver com a perda e o luto [...]", relata, "[...] isso eu sabia desde a infância: nos trens do metrô, bastava que, sem aviso, surgisse uma parede ou uma curva dos trilhos para que já fosse preciso falar no passado" (2017, p. 27). Contudo, diante dessa evidência, uma advertência necessária à banalização do ato testemunhal e do necessário cuidado para que esse se sustente como possibilidade vital, não como reatualização violenta: ao participar do descerramento de uma placa em memória das jovens mãe e bebês que haviam sido mantidos forçadamente internados para serem depois deportados no hospital em que estiveram sua mãe e irmã recém-nascida, encontra-se diante da evidência face a um orador pronunciando palavras "irreprocháveis". Mas, escreve, "[...] isso não mudava nada, ao contrário: quanto mais se tenta ocultar os buracos, mais visíveis são os remendos de uma roupa, seja qual for a destreza empregada" (p. 42). Das lágrimas que surgem de alguém nessa multidão que escuta, surge incômodo, vergonha, eleva-se a voz do orador para abafar um indesejado e perturbador choro... "Para quem recorda [...]", adverte Cohen, "[...] a memória não tem nada a ver com dever [...]" (p. 42).

A história de um tio é significativa. Emparedado em mutismo, como muitos sobreviventes precisaram fazer para sobreviver, rompe em soluços ao ser pressionado a contar o que sabia,

> [...] incapaz de articular uma palavra que fosse. [...] Sua amnésia era tão perfeita, tornara-se a tal ponto sua verdadeira natureza, que apagara de sua existência trechos inteiros ligados aos mortos. Teria sido desumano arrancar mais do que já contara cem vezes e que já não o consumia. (p. 9)

Então, surge uma saída engenhosa, permitindo a suas filhas acesso à história sem lhe impor um dever massacrante: fizeram-lhe perguntas por escrito, para que ele pudesse respondê--las se e quando quisesse. Foi assim que, estando sozinho, pequenos detalhes apareceram escritos: endereços, o apelido de seu pai, pratos que a mãe preparava, o título do jornal lido pelo irmão.

Entre as possibilidades narrativas evocadas em função das experiências traumáticas (ainda que reconhecendo, paradoxalmente, que parte de tais experiências estaria fora do campo da representação e, *a priori*, portanto, da narração) e aquelas de recepção e acolhimento do sofrimento traduzido em tais intentos, podem ser evocados diferentes concepções atreladas a dimensões múltiplas do testemunho.

Como exemplifica o idioma português, não é possível separar rigidamente testemunha como "personagem" de seu papel de portador de um testemunho, nem mesmo do próprio testemunho em si. Com efeito, o testemunho tem (ao menos) dois sentidos desvelados por sua etimologia: "*superstes*" (aquele que passa por um acontecimento, uma desgraça, a morte, sobrevive e porta algo disto) e "*testis*" (terceiro, instância que valida o ocorrido) (SELIGMANN-SILVA, 2010).

Tais concepções sofrem de uma certa pregnância em torno dos modelos de percepção e transmissão do testemunho, organizada em dois polos: visual e auditivo. Enquanto "*testis*" está atrelado ao modelo visual que suporia "[...] a capacidade de percepção da cena, de seu armazenamento e da sua restituição [...]", acreditando "[...] na possibilidade de se transitar entre o tempo da cena histórica (ou a 'cena do crime') e o tempo em que se escreve a história (ou se desenrola o tribunal) [...]", "*superstes*" encontra-se do lado do modelo auditivo, "[...] aberta aos testemunhos e também ao próprio evento do testemunhar, sem reduzir o testemunho a meio [...]", em que "[...] pressupõe-se uma incomensurabilidade entre as palavras e esta experiência da morte, um *topos* na bibliografia sobre o testemunho no século XX" (SELIGMANN-SILVA, 2010, p. 5).

Não há, contudo, a possibilidade de separar esses dois sentidos, mutuamente dependentes, tal como historiografia e memória tampouco deveriam ser rigidamente separadas. O testemunho seria assim um "[...] vértice entre a história e a memória, entre os 'fatos' e as narrativas, entre, em suma, o simbólico e o indivíduo" (2010, p. 6).

Nesse vértice entre simbólico e indivíduo, as modalidades testemunhais atreladas aos sentidos de percepção foram então assimiladas a aspectos específicos das experiências que se buscava transmitir e recuperar. Os estudos sobre a memória cultural, que "[...] tem como seu núcleo antropológico a memoração dos mortos" (ASSMANN, 2011, p. 37), nesse sentido, tiveram igualmente audição e visão como suas bases de sustentação. A fonte da memória, inicialmente marcada especialmente pela oralidade e pela audição, encontrou desde o desenvolvimento da mnemotécnica romana um deslocamento para uma espécie de "[...] escrita mental, a partir dos locais e imagens (*loci et imagines*)" (p. 31).

A recordação dos mortos como paradigma da memória cultural tem habitualmente sua origem localizada em duas lendas relacionadas a Simônides de Ceos, poeta grego que seria o fundador da mnemotécnica, segundo a primeira lenda. Assmann (2011, p. 39) relata que, encarregado de honrar o pugilista Escopas com um poema durante uma festa na casa deste, o poeta incluiu em sua obra uma longa passagem sobre os deuses (Castor e Polideuces), como seria esperado de acordo com a tradição lírica. Escopas, contudo, irritado, teria dito a Simônides que pagaria somente por metade do combinado, e que a outra metade ele deveria buscar com os deuses. Então, o poeta é chamado à porta por desconhecidos, mas não encontra ninguém lá. Nesse momento, o salão desaba, sepultando Escopas e seus convidados. Era, portanto, preciso identificar os corpos para que suas famílias pudessem honrá-los, e é assim que Simônides inaugura a atividade da mnemotécnica. Por haver memorizado a ordem e o lugar em que os convidados estavam sentados, ele pôde dizer o nome de cada um dos mortos, ainda que soterrados. "Sua contribuição foi eternizada na lenda como o poder que a memória humana teria sobre a morte e a destruição" (ASSMANN, 2011, p. 40).

Signo da memória entendida como arte (*Ars*), essa lenda fundadora enfatiza um procedimento imagético vinculado à espacialidade, pretendendo desvincular-se do tempo. Mas o caminho apontado pela possibilidade de armazenamento de memória, embora essencial, não prescinde do nexo entre recordação e identidade. Oposta ao armazenamento, a recordação, do lado da potência (*Vis*) da memória, "[...] procede basicamente da forma reconstrutiva", agindo retroativamente, do presente ao passado avançando a um

> [...] deslocamento, uma deformação, uma distorção, uma revalidação e uma renovação do que foi lembrado até o momento de sua recuperação. Assim, nesse intervalo de

> latência, a lembrança não está guardada em um repositório seguro, e sim sujeita a um processo de transformação. A palavra "potência" indica, nesse caso, que a memória não deve ser compreendida como um recipiente protetor, mas como uma força imanente, como uma energia com leis próprias. Essa energia pode dificultar a recuperação da informação – como no caso do esquecimento – ou bloqueá-la – como no caso da repressão. Porém ela também pode ser controlada pela inteligência, pela vontade ou por uma nova situação de necessidade, e proporcionar uma nova disposição das lembranças. O ato do armazenamento acontece contra o tempo e o esquecimento, cujos efeitos são superados com a ajuda de certas técnicas. O ato da recordação, por sua vez, acontece dentro do tempo, que participa ativamente do processo. No que diz respeito à psicomotricidade da recordação, esquecimento e recordação estão indissociavelmente intrincados. Um é possibilitador do outro. Podemos também dizer: o esquecimento é oponente do armazenamento, mas cúmplice da recordação. (ASSMANN, 2011, p. 32-33)

A segunda lenda fundante da recordação dos mortos como paradigma da memória cultural – embora menos lembrada – demonstra-se mais intimamente ligada ao *éthos* psicanalítico, na medida em que a memória é nela ressaltada como efeito de um encontro, da recordação e da empatia, mas também como potência de testemunho que se traduz de forma íntima por sua força imagética, embaralhando as fronteiras entre modelos visual e auditivo, olhar e escuta.

Deparando com um cadáver insepulto em terra estrangeira, conta-se que Simônides teria interrompido sua viagem e providenciado para que esse desconhecido fosse sepultado dignamente. Na noite seguinte, seu fantasma teria aparecido em sonho e alertado Simônides sobre uma viagem de barco que este faria – que acabou por afundar matando todos os seus tripulantes – mas que ele, graças ao aviso, não tomou, e foi, portanto, salvo (ASSMANN, 2011, p. 42).

Do deslizamento, nessa lenda, da memória como técnica evocativa espacial para o acento a uma função mais plástica da memória, irrompe no espaço do sonho a possibilidade vital de encontro entre morto e vivo, que é precisamente o que possibilita uma separação que preserva o vivo que soube dar destino à memória do morto, num espaço de cuidado mútuo. Tal espaço, do sonho, em seu caráter intermediário e lacunar, oferece-se aos afetos, ao inconsciente, de modo que a transmissão traumática encontra aí um *locus* privilegiado.

Assmann observou, nesse sentido, como as imagens podem ser menos dóceis às tentativas de transmissão empreendidas em nome da clareza e do controle da memória, e como a abordagem a partir de perspectivas inconscientes é, portanto mais apta a algumas experiências, especialmente àquelas traumáticas:

> [...] para a imagem e símbolo aplica-se muito mais a intransparência, a ambivalência irredutível. Se a escrita havia sido interpretada como emanação do espírito, entendeu--se à imagem, então, como manifestação de um afeto ou do inconsciente. A v*is* das imagens, que remonta a seu potencial afeccional incontrolável, faz desse *medium* da memória, para quem se distancia dos textos como testemunhos desfiguradores, o

> suporte privilegiado do inconsciente cultural. Enquanto a tradição transmitida pelos textos era clara como a luz do dia, aquela transmitida por imagens e vestígios era obscura e enigmática. Ao contrário dos textos, imagens são mudas *e* sobredeterminadas; elas podem fechar-se em si ou ser mais eloquentes que qualquer texto. [...] Imagens surgem na memória sobretudo em regiões não alcançadas pelo processamento verbal. Isso vale principalmente para experiências traumáticas. (2011, p. 237)

Sem aderir definitivamente, então, a nenhuma das modalidades de percepção e transmissão testemunhal, o aporte psicanalítico carrega a originalidade de introduzir um universo intermediário e lacunar da memória inconsciente, da qual o sonho talvez seja o maior expoente, sobre o qual se forjou-se o método e, portanto, como demonstrou Felman (2000) construiu-se sua prática testemunhal de modo único.

Os horizontes que a potência da memória do inconsciente vislumbram, indicam, em toda recordação, um quinhão de esquecimento, de modo que "[...] 'os efeitos visíveis' do recordado são, desde sempre, reveladores do que foi temporária ou definitivamente esquecido" (ENDO, 2018, p. 81).

Sem se aferrar a distinções estanques e dificilmente sustentáveis, entre a "verdade histórica" e a "fabulação", os sonhos, dotados pela psicanálise de verdade singular inquestionável, trazem então aos estudos sobre a memória um "ponto culminante e pródigo". Reservam um potencial de repouso, preservando o psiquismo das tensões entre estímulos internos e externos, realizando um trabalho que, distanciando desejos de seus objetos, representa-os ao recriá-los "[...] a partir das marcas impressas no circuito pulsional redinamizado durante o sonho. Situação em que muitas peças voltam a ficar soltas para se reagrupar sem as exigências das sobredeterminações mundanas que, nesse momento, repousam à espera do despertar" (ENDO, 2018, p. 84).

A elaboração onírica, então, coloca a psicanálise em um lugar de algum modo inédito nos estudos sobre a memória, já que o próprio corpo funciona como ancoragem da memória, além do esquecimento e da recordação, a partir das imperfeições, da sua impossível reconstituição última e verdadeira.

4.4. Um sono para sonhar a morte

> Cada vez que sonho com ela (e só sonho com ela), é para vê-la, acreditar que ela está viva, mas outra separada.
>
> **Roland Barthes**, *Diário de luto*

Entre as imagens visuais e acústicas submetidas aos mecanismos de condensação e deslocamento (Freud, 1992q, t. 2, p. 117) no próprio sonhar submetido ao processo primário e em seu relato – já perpassado pelo secundário – opera um movimento flutuante entre imagem e palavra que tornam o sonho um texto (PONTALIS, 2005), demandando interpretação, mas simultaneamente estabelecendo também uma experiência, capacidade do sonhar, "[...] um espaço do sonho que põe em evidência outra dimensão da polissemia onírica" (BREGALANTI GOMES; ENDO, no prelo).

Dos muitos questionamentos impostos pela neurose traumática que levaram a inflexões profundas, como a da pulsão de morte, os sonhos – sobre os quais Freud havia edificado um modelo de aparelho psíquico e de seu tratamento – novamente ocupam o primeiro plano. São eles que questionam o modelo do trauma histérico, de realização alucinatória calcado no reinvestimento de representações ligadas às vivências de satisfação. A entrada da pulsão de morte evidencia outra função dos sonhos:

> Se na neurose traumática os sonhos reconduzem tão regularmente o doente à situação em que sofreu o acidente, é evidente que não estão a serviço da realização de desejo, cuja produção alucinatória tornou-se a função dos sonhos sob o império do princípio de prazer. Contudo, podemos supor que por essa via contribuem com outra tarefa que deve resolver-se antes que o princípio de prazer possa iniciar seu império. Esses sonhos buscam recuperar o domínio (*Bewaltigiing*) sobre o estímulo por meio de um desenvolvimento de angústia cuja omissão causou a neurose traumática. Eles nos proporcionam assim uma perspectiva sobre uma função do aparato anímico que, sem contradizer o princípio de prazer, é no entanto independente dele e parece mais originária que o propósito de obter prazer e evitar desprazer. (FREUD, 1992v, p. 31)

A própria função dos sonhos é colocada em questão. Mas se o sono teria como função narcísica permitir a realização de um trabalho elaborativo do sonho (Freud, 1992d), a neurose traumática evidencia que, entre um e outro, no sonhar como capacidade criativa, uma função "mais originária" precisa ser pensada. Ao ter a própria sobrevivência ameaçada, o terror derivado da experiência catastrófica perturba a função psíquica de preservação do sono reservada ao sonho, tendo como corolário aparentemente puro sofrimento, repetição, dor sem cessar, que levam o psiquismo a tentar desesperadamente parar o tempo, "[...] que escoa rapidamente diante da tarefa e da urgência de preservar a vida" (ENDO, 2016). Tempo "inexorável de uma destruição por vir e a iminência de uma força que se opõe às defesas psíquicas dramatizadas literalmente no sonho traumático" (ENDO, 2016).

Como no conhecido sonho apresentado por Freud, estudado por Endo (2008), em que um filho morto visita seu pai adormecido em seu sonho para lhe advertir que seu corpo queimava, pois uma das velas havia tombado sobre ele. "Pai, não vês que estou queimando!" (FREUD, 1992q, t. 2, p. 504), repreende-o, e ele então acorda e percebe o clarão da vela que

queimara o braço do filho morto no quarto ao lado, enquanto o outro senhor que havia ficado em seu lugar para velá-lo também dormia. No instante do sonho, a realização de um desejo, a de que o filho estivesse vivo, torna-se realidade por um átimo. No entanto, um elemento próprio a um sonho traumático se faz igualmente presente: a possível febre que matara seu filho retorna e queima, enquanto o pai é incapaz de auxiliá-lo.

A exacerbação da dor, horror repetido que desafia o campo da representação, condena o pai cujo sono é também signo da morte do filho, por seu descuido, por seu sono. Oscilando, então, entre o traumático sem representação e aquilo que ao mesmo tempo forja o representacional, o sonho, nesse sentido, faz-se experiência tal como a palavra que no testemunho pode ser, no limite do suportável, uma passagem rumo aos mortos, mas que no percurso analítico redunda em uma travessia entre a morte e os mortos (ENDO, 2008).

A capacidade do sonhar da qual se encarrega o sono, que no espaço analítico articula--se transferencialmente a uma função de cuidado (GREEN, 2008, p. 82; FÉDIDA, 1988, p. 30) propiciada pelo movimento regressivo tem então no sonho traumático um paradigma de sua falha. Como escreveu Pontalis, a letra imagética do sonho está aí impossibilitada de escrever--se, já que seu invólucro protetor foi rasgado. Sua produção imagética é da ordem de uma "parada da câmera sobre a imagem", portanto almejando uma figuração que contudo deixa ao analista a possibilidade de "consertar o tecido", ou investir na perlaboração como aposta vagarosa, dispendiosa mas confiante do surgimento de uma criação para além da catástrofe (PONTALIS, 1991, p. 35-36).

A força de atração do sonho (PONTALIS, 1991, p. 44-45) – do lado das representações de coisa – impelem a uma visualidade que insiste na repetição traumática transbordante de angústia, que, ao manter-se fiel de forma quase literalizada ao absurdo traumático, faz-se talvez seu modo de testemunho mais fiel (ENDO, 2009). E nele, a um só tempo, reproduz-se o excesso que o psiquismo almejaria dominar congelando o tempo e assim abre-se também uma possibilidade, uma espécie de aspiração que esse resguardo narcísico permitiria a uma tentativa de recomposição corporal de si por um eventual atravessamento de pulsões de vida (ENDO, 2009a).

A questão que se põe Primo Levi (1988, p. 86), evidencia precisamente como essa aspiração se refaz e se frustra quando o abandono poderia ocorrer, tornando-se o pior, o desmoronamento definitivo, que, contudo, os sonhos previnem e, ao mesmo tempo, arriscam, como que se protegendo, mas expondo-se a um encontro que pode falhar, cuja manutenção mantém aberta uma possibilidade.

Pergunta-se ele por que "[...] o sofrimento de cada dia se traduz, constantemente, em nossos sonhos, na cena sempre repetida da narração que os outros não escutam" (1988, p. 86). Seu sonho, que talvez seja o de muitos outros que passaram pelo horror dos campos, possivelmente um sonho que "todos ali tenham tido", remonta à felicidade de estar em casa entre amigos, familiares, ter tanto para contar, mas perceber subitamente o desinteresse, o olhar de sua irmã dirigido a ele para então se levantar e ir embora em silêncio. Daí surge então "[...] uma pena desolada, como certas mágoas da infância que ficam vagamente em nossa memória" (1988, p. 85). Dessa dor, "[...] não temperada pelo sentido da realidade ou a intromissão de circunstâncias estranhas [...]" há algo de uma dessas dores "[...] que fazem chorar as crianças. Melhor, então, que eu torne mais uma vez à tona, que abra bem os olhos; preciso estar certo de que acordei, acordei mesmo" (1988, p. 85).

Uma narração sem escuta, o testemunho abandonado, o limite em que proteção do sono precisa ser deixada em prol da preservação narcísica, tem, no silêncio, ou, mais precisamente, no olhar silencioso, o ápice do pior medo de um sobrevivente, justamente aquilo que Ferenczi apontara como ponto crítico da traumatogênese. Mas a possibilidade de sobrevivência para o regresso lancinante que vem com a alvorada se mantém simultaneamente nas noites, quando as imagens que os sonhos insistem em criar permitem, a despeito da angústia que sinaliza a possibilidade do pior, a possibilidade do encontro (BREGALANTI GOMES; ENDO, 2019).

"Todo e qualquer sonho", pensou Ferenczi, para quem a função primordial dos sonhos seria traumatolítica:

> [...] ainda o mais desagradável, é uma tentativa de levar acontecimentos traumáticos a uma resolução e a um domínio psíquico melhores, no sentido, poderíamos dizer, do "*esprit d'escalier*", o que na maioria dos sonhos, é facilitado por uma diminuição da inteligência crítica e pelo predomínio do princípio de prazer. Não desejaria, portanto, que o retorno dos restos do dia e da vida no sonho fosse considerado o produto mecânico da pulsão de repetição, mas suspeito de que, lá bem atrás, temos a ação de uma tendência, que deve ser igualmente qualificada de psicológica, para uma nova e melhor resolução, em que a realização de desejo é o meio pelo qual o sonho conseguirá chegar a ela, mais ou menos bem. (FERENCZI, 2011j, p. 128)

Os próprios restos diurnos, fragmentos de vida que se oferecem e retornam com o sono, representam "[...] por si mesmo uma das funções do sonho" (FERENCZI, 2011j). As impressões traumáticas como símbolos mnêmicos corporais, palavras feitas de carne que fazem então do corpo porta-voz (PINHEIRO, 1995, p. 98-99).

Da repetição como contingência onírica para a criação de imagens, impressões sem forma expressam algo do trauma para simultaneamente permitir a sua intensidade figuração. O trabalho de figurabilidade (*Darstellbarkeit*) aponta então para uma possibilidade criativa por sua vocação de ligação, que, embora não possa ser identificado à representação propriamente,

procede a transformação em imagens de intensidades previamente em estado bruto, indicando uma espécie de aspiração, de empreendimento em direção a uma primeira elaboração (BOTELLA; BOTELLA, 2016, p. 156-157; GONDAR, 2013).

Das clivagens subjetivas decorrentes do trauma que manteriam o Eu fragmentado em partes não comunicantes entre si, o apelo a um distanciamento, a um sair de si, promove a experimentação da cena traumática de um ponto que almeja já a saída de um lugar aprisionante em que a reprodução violenta manteria o psiquismo. Então, uma tentativa de transformação da relação de objeto em relação narcísica propicia que, distanciado da realidade, um fragmento de si tenha piedade "[...] da parte restante e atormentada da pessoa, cuida dela, decide por ela [...] um anjo da guarda, por assim dizer. Esse anjo *vê de fora* a criança que sofre, ou que foi morta (portanto, ele se esgueirou para fora da pessoa durante o processo de 'fragmentação')" (FERENCZI, 2011j, p. 134).

Contudo, diante das limitações de tal processo, da confissão de impotência desse anjo e "[...] seus embustes bem intencionados à criança martirizada", algo favorável tem de ser produzido na realidade, do contrário o suicídio acaba por tornar-se uma desesperada saída. (FERENCZI, 2011j, p. 134). Esse algo favorável, que no encontro analítico traduz-se pelo impulso propiciado pelo fato de que o paciente não está mais inteiramente só, é vislumbrado por Ferenczi como tentativa onírica que ensejaria um movimento que o próprio sonhar faz trabalhar, mas que convoca uma presença ternária necessária que aspira, na realidade, pelo suporte testemunhal para sustentar-se.

Como observaram Antonello e Gondar (2016), no seguinte sonho relatado por Ferenczi:

> Uma jovem (uma menina?) está deitada no fundo de uma canoa, quase morta, muito pálida. Um homem gigantesco debruça-se sobre ela, esmagando-lhe o rosto. Na canoa, por trás deles, está um homem de pé, um senhor que ela conhece pessoalmente, e a menina tem vergonha de que esse homem seja testemunha do evento. A canoa está cercada de picos montanhosos extremamente altos e abruptos, de modo que ela não pode ser vista de nenhuma parte, exceto de um aeroplano que voa a uma distância incomensurável. (FERENCZI, 2011j, p. 131, itálico nosso)

A fragmentação exibida entre aquela que na cena onírica sofre o abuso e, simultaneamente, o pratica (identificada ao agressor), reproduz a sensação de estar quase morta e em aflição, contudo, desdobra simultaneamente a função da testemunha que toma lugar de dentro do barco mas também de fora dele, de um lugar muito distante: "é, no máximo, Deus quem está no céu ou um aviador voando a grande distância, ou seja, alguém emocionalmente desligado dos acontecimentos, que poderia espiar o que acontece" (FERENCZI, 2011j, p. 132). Colocando-se então de forma externa e distanciada, a capacidade reflexiva do sujeito no sonho demonstra uma aspiração potencial de cuidado, e, ao mesmo tempo, um apelo ao outro, terceiro,

expressa na figura do aviador, que figura a função testemunhal em seu caráter salutar (ANTONELLO; GONDAR, 2016).

A perspectiva trazida pelo sonhar, portanto, ultrapassa aquela do testemunho como necessidade autorreflexiva, ao clamar, convocar testemunhas para seu testemunho, que no espaço analítico se configuraria como advento da triangularidade, não somente acolhendo ou contendo, mas reconhecendo, na esteira e no bojo do movimento onírico que esboça a criação potencial, as possibilidades vitais que o congelamento traumático esconde (ANTONELLO; GONDAR, 2016).

Daí que os sonhos ofereçam ao trabalho do luto um espaço privilegiado, espécie de reino intermediário entre vivos e mortos em que figuras, imagens, confundem algo que resta daqueles que partiram com o sonhador, que ao mesmo tempo entrega algo de si e se oferece como depositário de sua memória.

O grande enigma do luto, resume Fédida, talvez concentre-se no "[...] poder de um tempo que concede aos vivos o sono para sonhar a morte, protegendo-os assim de uma violência que apenas o melancólico conhece" (FÉDIDA, 1999, p. 49). Uma obra de sepultura, em sua bonita metáfora, seria aquilo que permitiria aos sonhos estabelecer um lugar para pensar em nossos mortos, que tornaria o esquecimento impossível. Ao mesmo tempo psíquica e cultural, tal obra não se limitaria ao ritual definido de enterro dos mortos, mas estabeleceria "[...] essa memória reminescente da intimidade de um corpo afastando o pensamento do cadáver" (2009, p. 104). Assim, longe da identificação fusional, da incorporação – de que o deprimido seria exemplo ao tentar conservar um morto esquecido, transformando-se a si mesmo em sepultura imóvel –, a possibilidade de ausência nessa presença onírica remontaria à sobrevivência de afetos, "[...] tonalidades de imagens que fazem ver um gesto, escutar uma voz" (2009, p 100).

> Essa memória do sonho é de natureza reminiscente: ela é apenas lembrança. Os mortos têm que ser feitos de uma materialidade de alma tal que não lhes permitiria decompor-se. A *Odisseia*, de Homero, lembra que permanecer sem sepultura (*athaptos*) seria não somente um ultraje à fidelidade, mas um ato privando os vivos da mensagem detida pelo morto em sua intenção e para sua salvação. A vergonha de deixar o corpo do morto sem sepultura encontra-se na origem dessa melancolia que corrói a alma e ameaça do interior o vivo em sua própria vida. A melancolia – ou a doença mortal – é o resultado do erro de ter negligenciado seus mortos e de tê-los privado da sepultura do sonho. (2009, p. 106)

Contrapondo-se ao corpo que se ofereceria como sepultura imóvel para o morto, o lugar transferencialmente ocupado pelo analista intermediaria as possibilidades autodestrutivas do enlutado, calcadas nas identificações com um lugar vazio deixado pelos mortos cuja existência não fosse propriamente reconhecida e metabolizada. A fim de retirar o enlutado desse tipo de identificação:

> [...] é preciso que a presença do analista confirme ao depressivo que ele próprio está vivo, de modo a propiciar a elaboração da verdadeira experiência da perda – a qual implica separar-se de sua identificação culposa com o morto. Que o sonho evoque a presença perdida do morto; que a inscrição significante evoque a ausência e impeça o esquecimento-recalque, para que o corpo do deprimido seja liberado da função de guardar a morte de um ente querido. (KEHL, 2009, p. 208)

De certo modo, a figuração onírica encarrega-se da "evidência da visibilidade" – fenômeno fundamental no processo de luto –, lembrada por Didi-Huberman[25] e citada por Fédida que transita entre sepulturas e memoriais no ocidente – "Eles são esculpidos para serem vistos: eles são esculpidos para os vivos. Eles se dirigem para o fora" (2009, p. 108) – e o trabalho de luto no interior do sonho, cujos efeitos tornam-se preponderantes diante do traumático que demanda por testemunho, voltam-se para um apelo à imagem, convocado pela perda.

Filho de um pai assassinado, cuja história lhe havia sido negada, um homem em análise sai em busca de pistas para a reconstrução dessa história e sua reintegração. Sonha frequentemente com uma figura de contornos pouco nítidos, sem rosto. Não o vê, mas sabe que "é ele". Encontra então em uma incursão pela cidade natal do pai um velho amigo deste que não o conhecia, mas, ao vê-lo, chora e lhe toca o rosto delicadamente. Desculpa-se, mas é porque seus traços são muito parecidos com os do pai para que não se recorde dele e se emocione, diz o amigo. A partir daí conhece várias pessoas que lhe dão cada uma um pedacinho de história, um acontecimento, uma piada contada, para que ele possa então finalmente ter um pai. Voltando dessa viagem, tem um sonho: vê-se refletido em uma grande lágrima do amigo de seu pai, que funciona como um espelho em que ele vê detalhes minúsculos de seu rosto, marcas de sua pele, que sempre tivera, mas até então não conhecia. Dessa lágrima pelo pai, derramada por alguém que o amara, ele encontrou uma imagem dele e de si que lhe trouxe um inédito corpo à sua dor.

4.5. Perder de vista: da visibilidade do luto e do espaço analítico

> E quando enfim o deus a deteve e, com voz cheia de dor, disse as palavras: "Ele se voltou." – ela não compreendeu e disse: "Quem?"
> Mas pouco além, sombrio, frente à clara saída, se postava alguém, o rosto já não reconhecível. Esse viu em meio ao risco branco do caminho o deus das rotas, com olhar tristonho, volver-se, mudo, e acompanhar o vulto que retornava pela mesma via, o andar tolhido pelas longas vestes, incerto, tímido, sem pressa.
>
> **Rainer Maria Rilke**, *Orfeu. Eurídice. Hermes*

[25] DIDI-HUBERMAN, G. **Phasmes** – essais surl'apparition. Paris: Minuit, 1998. p. 208.

"É como se estivéssemos brincando de esconder, e eu então tivesse tapado os olhos, mas nunca mais a vi depois de abri-los", diz-me um jovem homem em análise que perdera sua mãe quando criança. Seu maior medo, ele conta, é esquecer seu rosto. Justamente, pergunta-se Pontalis, de quem emprestamos o título desta seção, 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 nossa identidade. Porque é que sonhamos, a não ser, a cada noite, para ver o *desaparecido* (mundos, lugares, pessoas, rostos), confirmar sua permanência e tentar unir o efêmero ao eterno? (1988, p. 205)

A clínica revela como a perda das imagens, especialmente, mas não exclusivamente, visuais, concentram alguns dos pontos mais angustiantes de um trabalho psíquico convocado pela perda. Trabalho que mobiliza cadeias de representações, que por sua vez encontram ressonância com traumas antigos, a partir dos quais a não realização prévia de lutos é transferencialmente percebida. Trata-se, de fato, de um conjunto de trabalhos psíquicos sustentados por um fio que os une, e que o luto mobiliza[26].

A própria pulsão, nesse sentido, lembra Pontalis (2005, p. 251), submete o aparelho psíquico a uma exigência constante de trabalho, que pode ser visto em sua potência atuante no trabalho do sonho – que transforma restos do dia, pensamentos em um produto feito de imagens que tende à forma do relato e na qual "[...] vêm entrecruzar-se, em pontos nodais, cadeias, quase indefinidas, de representações" (2005, p. 251) – e com o trabalho do luto, que incide sobre um "objeto incorporado no envoltório – o continente – do eu" (2005, p. 251),

Do entrecruzamento desses diferentes trabalhos psíquicos, algo como um laboratório tem lugar, que no seio do sonho permitiria ao luto estabelecer-se em sua natureza própria, em um tempo específico:

> Associando, até formar um todo, ao sonho, ao luto, a palavra *trabalho* – numa formulação paradoxal, mesmo que esta tenha se tornado banal para os usuários que somos – Freud mostrava que atividades de aparência tão simples, tão evidente, como sonhar, experimentar e depois superar uma perda, não eram uma coisa à toa. [...] O sonho transforma sensações presentes, restos da véspera, rostos e lembranças, pessoas e lugares: é um laboratório. O luto transforma o objeto perdido, o incorpora e o

[26] Esta articulação de ideias deve-se à generosa contribuição de Ana Cecília Magtaz (comunicação oral durante o exame de qualificação da presente pesquisa, em 11 de outubro de 2018, e por *e-mail*, em 04 de novembro em 2018).

> idealiza, o fragmenta e o recompõe, e precisa de tempo para fazer isso. (PONTALIS, 1991, p. 129)

O trabalho do sonho permite ao trabalho do luto realizar-se, ao abrir um espaço psíquico aos fantasmas, às fantasias[27], por meio da sobrevivência das imagens. Um tempo da imagem pode então ser inaugurado, em que restos, impressões permanecem, para que a ausência do objeto possa ser integrada.

> O traumatismo da perda abriu um abismo que deixa o enlutado em uma errância, em busca de figuras que lhe permitam se reencontrar no espelho quebrado pelo excesso de dor. Se essas figuras, que se trata para o enlutado de subjetivar, não têm ou não constituem bordas continentes, a vivência corporal deformada ou informe tornam-se a forma psíquica do enlutado, gerando uma clivagem necessária para evitar o colapso melancólico. [...] Trata-se então de criar um espaço intermediário, uma figura de umbral, que religa a imagem do eu e o objeto [...] Esse lugar de passagem permite à imagem do eu de remover o véu que cobre o espelho. (LAUFER, 2006, p. 118)[28]

O movimento engendrado por esse tempo subjetivo de movimentação das imagens realizado no trabalho do sonho, responderia no trabalho de luto por um reencontro da plasticidade de sua memória, pela qual o enlutado reencontra igualmente a possibilidade de se criar de novo lembranças, recolocando-se em um tempo próprio (LAUFER, 2006, p. 105), distanciando-se da presentificação repetitiva do golpe traumático.

A reação ao trauma ao desprazer advindo da subitaneidade da comoção psíquica impele a uma busca por superação, pensou Ferenczi, que seria uma "[...] defesa real contra a nocividade, ou seja, uma transformação do mundo circundante no sentido de um afastamento da causa do distúrbio (reação aloplástica)". A fim de suportar tal intensidade, tal desprazer, produzimos representação, apegando-nos às imagens de representações que estariam do lado do prazer *in spe*, ou seja, como possibilidade, abertura de horizonte que torna o presente doloroso tolerável (FERENCZI, 2011j, p. 126).

A elaboração onírica confere, em primeiro lugar, um espaço que, como uma espécie de moldura, auxilia e torna suportável o hiperinvestimento realizado na revisitação dolorosa que o

---

[27] Tomamos aqui fantasia e fantasma como equivalentes (utilizando-se de suas conotações usuais na língua corrente para designar diferentes aspectos), embora haja especificidades nas traduções da palavra "*fantôme*" usada na psicanálise francesa, que alguns dos autores consultados utilizam, mas que fugiria ao escopo desta pesquisa precisar.

[28] Como lembra a autora, e como notaram também Kupermann e Magtaz, por ocasião do exame de qualificação da presente pesquisa, em 11 de outubro de 2018, na religião judaica, quando alguém morre, cobrem-se os espelhos da casa para que a alma do morto não escape pelo espelho e torne-se um *dibbouk*, um morto errante. A retirada do olhar reflexivo não implicaria também um trabalho em andamento em que algo de si tem de se furtar ao olhar para refazer-se, para que a perda e a imagem do eu possam conciliar-se? Nesse sentido, "O espelho é a passagem de uma reconstituição de si como assombração", notou Fédida (2009, p 73). Leader (2011), por sua vez, observou que uma leitura usual dessa prática se faz pelo lembrete trazido pela morte, durante o luto, de que devemos renunciar à vaidade em vida, além da habitual ideia de separação, possibilitando aos mortos afastarem-se das imagens especulares, mas, assim defende, estar-se-ia também renunciando a quem fomos para o ser amado. E isso terá efeito profundo em nossa autoimagem.

enlutado tem de fazer, ao indicar que a simbolização ali realizada é da ordem de algo artificial. Assim, escreve Leader (2011, p. 105), com a garantia de que o que se vê está contido num espaço simbólico, artificialmente delimitado, é possível uma separação que elege certas representações que são eleitas para representar as demais, tornando desnecessário ver, ouvir alucinatoriamente o objeto perdido em qualquer lugar, em "cada canto", o que significaria submeter-se assombrosamente à mercê do passado.

Nesse tipo de aparição, tão comumente mobilizada pela morte, os limites estabelecidos fantasisticamente vacilam, de modo familiarmente estranho, inquietante. Como conta um analisando que, havendo perdido seu pai, escuta-o na sala de casa quase todas as manhãs, espanta-se por frações de segundos com sua presença habitual após sua morte, para em seguida notar que vem dele mesmo os ruídos que supunha escutar do falecido. Ou, ainda, o susto de uma mulher que vê a irmã morta passar diante de si em um centro comercial, e então percebe que era sua própria imagem que vira refletida num espelho.

"[...] [E]m nenhum outro âmbito nossos pensamentos e sentimentos mudaram tão pouco desde os primórdios, o arcaico foi tão bem conservado sob uma fina película, como em nossa relação com a morte" (FREUD, 2010, p. 361). Por isso, o sentimento inquietante que acompanha muitas pessoas em tudo que se relaciona com a morte seria tão frequente e comum.

O duplo, de fato, nota Freud, deve seu caráter inquietante[29] ao fato de realizar uma espécie de desmentido da morte, havendo sido, como assinalara Rank, originalmente uma tentativa de asseguramento contra o desaparecimento do Eu, no terreno do narcisismo primário. Diante da vacilação desses limites, da própria segurança do Eu, uma regressão a esse tempo em que tais delimitações eram ainda tênues entre mundo interno e externo, o duplo pode surgir com seu sinal invertido: não mais apenas garantia em favor da sobrevivência, mas simultaneamente inquietante mensageiro da morte (FREUD, 2010, p. 351-352, 354).

Do apagamento, portanto da fronteira entre fantasia e realidade, emerge o inquietante (2010, p. 364) como se por um instante o pensamento de que "então os mortos continuam mesmo a viver" se confirmasse (p. 369-370). Freud precisa, contudo, que esse é um tipo específico de inquietante, mais próximo de vivências, pensamentos, forças ocultas relativas às fantasias de retorno dos mortos, diferente daquele oriundo de complexos infantis, que não se relaciona em absoluto com a questão da realidade material. Neste último caso "[...] trata-se da

[29] É digno de nota, lembrou Pontalis (p. 256), que o aparecimento de *Unheimliche*, termo contido numa carta que Freud escreve a Fliess, se dê no contexto de uma grave doença da mãe deste: "Que estranho quando as mães vacilam, elas que são as únicas que estão entre nós e a redenção".

efetiva repressão de um conteúdo e do retorno do reprimido, não de uma suspensão da *crença na realidade*" (FREUD, 2010, p. 370, itálico do autor).

No primeiro caso, entretanto, justamente do desequilíbrio causado pelo ultrapassamento dos limites na fantasia evidenciado no *Unheimliche* decorre seu movimento no sentido de decompor-se e juntar-se à imagem do outro (LACAN, 2016, p. 344). Ou seja, o inquietante típico do luto se caracteriza, tal como todo o fenômeno, como argumentamos, por uma vacilação do próprio Eu. Isto porque a fantasia tem como seu objeto justamente a imagem, por meio do qual a alteridade se estabelece, em que um outro vem a ocupar o lugar de que o sujeito está simbolicamente privado (LACAN, 2016, p. 336). Na falta, então "[...] o luto vem coincidir com uma hiância essencial, a principal hiância simbólica, a falta simbólica, o ponto x, em suma, do qual o umbigo do sonho, que Freud evoca em algum lugar, talvez seja apenas o correspondente psicológico" (p. 364).

Enfraquecidas, portanto as fronteiras entre fantasia e realidade, a obscuridade característica do estranho familiar em sua relação com a estrangeiridade responderá por momentos permeados por angústia, em que a aparição de um intruso em si tem na imagem a base para uma identificação-desidentificação primordial. Nesse sentido, o estranho familiar cria um espaço intermediário à perda de algo da imagem, e essa perda, esse objeto que cai, é condição de um movimento psíquico necessário e inerente ao trabalho de luto (LAUFER, 2006, p. 123).

Com efeito, não exatamente desistir do objeto, mas refazer a ligação com ele a partir de sua ausência, exige "[...] distinguir o objeto do envelope narcísico que o cobre, os detalhes da imagem humana que atraíram nosso amor" (LEADER, 2011, p. 138), o que quer dizer, de outro modo, que o luto precisa ser feito também em relação a quem éramos para quem perdemos (p. 148), o que frequentemente traduz-se por mudanças que ajustam a própria imagem do enlutado, mudanças eventualmente concretas em termos de vestimento, de aparência.

Da morte, sucede o rompimento de um fino ajustamento de ritmo que os seres amados propiciavam ao desejo dos sobreviventes, a quebra de uma cadência comum que os corpos estabeleciam pulsionalmente. A presença simbólica no inconsciente do morto, estabelecida entre presença e ausência, objeto e satisfação, que se dá no interior de uma espécie de dança, em que os corpos se excitavam mutuamente, perde sua sustentação material. Seu corpo vivo era então fonte de excitação e simultaneamente

> [...] a silhueta animada que será projetada no meu psiquismo sob a forma de uma imagem interna. O corpo do outro se duplica assim por uma imagem interiorizada. É precisamente essa imagem interna do amado em mim que nós identificamos como a sua presença imaginária no inconsciente. (NASIO, 2007, p. 64-65)

Da perda daqueles a quem estamos tão intimamente ligados sucede com sua falta a ausência da excitação que de algum modo fornecia ao enlutado um ritmo ditado pela fantasia inconsciente, que, com a morte, desorganiza-se. Fantasia que não é, contudo, apenas representação, mas uma parte de si que se perde, uma parte que se estende no espaço intermediário que liga intimamente ambos, e que, portanto, é inexoravelmente intersubjetiva. Daí que não se trata exatamente de uma restauração de um laço que se rompe, mas de um trabalho que visa à preservação da imagem do outro perdido, investindo-o para que tal imagem possa persistir prescindindo da pessoa viva do morto (NASIO, 2007).

De objetos, fotos, relíquias que se conserva do morto, algo de seu corpo ausente se preserva por um ritual privado, que conserva parte do que nos separamos, sem ter que renunciar à própria separação, reconhecendo à morte sua realidade (FÉDIDA, 1999, p. 51). Sacralizada, a relíquia ultrapassa seu caráter cotidiano para servir de residência a alguns restos retirados da imagem do morto, tornando-se assim objeto de outro tipo de percepção, pois fora de seu uso comum perde a utilidade habitual, deixa de se comunicar e ser cambiável com os demais objetos cotidianos, para em sua imobilidade manter um culto ao corpo desaparecido, dando direito à "visibilidade do escondido" (FÉDIDA, 1999, p. 54). "A plena visibilidade da relíquia garante a crença contra a angústia da destruição" (p. 56).

De uma foto do marido falecido há anos que carrega consigo, gasta e já com muitas marcas do tempo, uma mulher em idade já avançada conta utilizar-se como um "amuleto". "Eu sei que uma foto não tem esse poder", diz ela, "mas funciona mesmo assim", brinca alegremente. Em determinado momento de sua análise decide que já é chegado o momento de "apresentá-lo", e, a partir desse momento, é como se ele deixasse de ser uma referência, para tornar-se de fato uma presença que habita as sessões. Tal presença a dota de uma impressionante vitalidade.

O familiar, pensado e habitado em uma relação temporal prenhe de gestos e falas em que se ligam seres, coisas e lugares, deixa emergir ao distender-se aquilo que escondia em si, uma espécie de fascinação de si na morte do outro que faz do luto um acontecimento do estranho no coração do familiar (FÉDIDA, 1999, p. 26-27).

Da depressividade salutar, protetora de si, que o luto movimenta, Fédida nota como uma atividade de criatividade das formações imaginárias torna-se viva. Nesse processo:

> A imobilidade suscitada pelo morto é correlativa a uma espera cinestésica do cadáver (pensar tê-lo visto mexer-se). Espera-se vê-lo "acordado em sua cama". *O silêncio se move*, como dissemos. E, nesse momento, a morte, onipotente, torna fúteis os gestos, faz com que lembranças e pensamentos afluam, concede às falas um estranho eco de suas palavras. Se cada um retira todo apetite das coisas que o rodeiam e encontra um

> tempo que aprofunda a história, o olhar recebe uma nova violência. *Vergonha, luto, pudor* são momentos históricos constitutivos de uma temporalidade subjetiva do corpo, onde a imobilidade silenciosa e retirada retoma o poder de re-engendrar o projeto de um agir. E na experiência de um luto, o olhar forma um espaço especular pelo qual se compreende o reforço dos limites protetores do *si*. (FÉDIDA, 1999, p. 27)

A economia de proteção do psíquico, nesse sentido, pertenceria essencialmente a formações imaginárias que a transferência possibilitaria tornar vivas. E dessa evocação da fantasmática chega-se ao que Fédida identifica como o coração da situação psicanalítica, "[...] cujo dispositivo oferece o paradoxo de ser *feito* para falar e escutar, quando ele comporta uma *ótica*, ou seja, uma referência materializada a lugares, posições, um arranjo do espaço feito da interação dos corpos, até na imobilidade sentada ou recostada" (FÉDIDA, 2009, p. 55). Desse modo, aprofunda-se na situação analítica o papel do especular, na relação com a morte e com o luto" (FÉDIDA, 2009, p. 55).

> É verdade que se o fantasmático fosse invocado em nome de uma negação, assim se reproduziria a violência exercida, segundo Ferenczi, pelo adulto sobre a criança, ou seja, uma ameaça de morte: Ferenczi indica que, nesse momento, o fantasma é solicitado para que a própria fala se "sugestione" e possa acreditar em um sonho de seu corpo e não naquilo que seus olhos viram. Longe de constituir a forma de uma representação imaginária, com um conteúdo análogo ao da realidade, o fantasma tem assim valor de *acontecialidade corporal do psíquico* – inapreeensível fora de sua retórica de "fantasma originário" – e *fazendo apelo à vista como interdito do escutado*. (FÉDIDA, 2009, p. 59-60)

A visão inerente ao processo fantasmático preserva então na fala uma vinculação ao escutado, assim protegendo o as percepções vividas sem se submeter à violência da negação (2009, p. 61). Para então poder cumprir seu dever com os mortos, os sobreviventes têm de lhes dar um lugar visível e acessível ao reconhecimento, do qual se pode imbuir o sonho desempenhando papel de sepultura (2009, p. 67), utilizando-se de sua capacidade alucinatória, das fantasias e da transferência, pondo em circulação na língua e na cultura as intensidades que o aparelho psíquico suporta no luto (p. 71). Como havia previsto Ferenczi, Fédida observa que "[...] a *escritura* da vida psíquica, que se encontra em ação na sessão de análise, supõe que seja posta à disposição a língua (ou as línguas) que são um dirigir-se aos outros" (p. 71). Fantasma, sonho e transferência correspondem então a um tipo de "[...] experiência primeira da subjetividade da descoberta da vida em contato com a morte, condição em que se pode falar de criatividade depressiva", possibilidade de reanimação do vivo por uma reapropriação subjetiva da experiência fundamental da perda, da separação e do luto (p. 76).

Para esse complexo processo de reconstituição com um objeto ausente, decorrente da morte de um ser que nos é essencial, cuja perda torna o luto "[...] uma perda verdadeira, intolerável para o ser humano, lhe provoca um buraco no real", Lacan (2016, p. 360) recorreu

à tragédia de Hamlet. Sabe-se que, entre muitos e ricos aspectos da obra, a não observância de um período de luto por Gertrude, mãe de Hamlet, que se casa com Cláudio, tio do protagonista e assassino de seu pai, desempenha papel primordial em seu conflito. Hamlet padece enormemente, mas o luto pelo pai não pode ser propriamente acessado, até que, encontrando Laertes sofrendo visível e ostensivamente por Ofélia, fora de si, beijando o objeto "cujo desaparecimento é causa dessa dor" (LACAN, 2016, p. 360), investem-se em uma luta feroz em sua cova, e só então que Hamlet pôde finalmente acessar seu próprio luto.

A visível ostentação do objeto em tal condição impulsiona Hamlet em direção a seu próprio luto, pois o objeto passa a ter existência ainda mais absoluta, mergulhando o sujeito na vertigem da dor por não corresponder a mais nada que exista (LACAN, 2016, p. 360). A inscrição simbólica da perda não prescinde do processo de reconhecimento do estatuto do objeto, em que a visibilidade de um testemunho advindo da alteridade do sofrimento atua na base da própria possibilidade de um início de trabalho de luto.

Uma outra obra, contudo, fornece analogamente, parece-nos, a imagem daquilo em torno do qual poderíamos pensar na possibilidade psicanalítica de reapropriação subjetiva na experiência do luto, de reanimação em que transferencialmente se possibilitaria um trabalho de refazimento de si concomitante e interligado à elaboração da perda, calcado no testemunho do trauma da perda como suporte à criação de um espaço em que ela se inscreve intersubjetivamente.

Miguilim, que perdera seu amado irmão Dito, na linda obra de Guimarães Rosa sofre terrivelmente sua morte,

> Mas chorava com mais terrível sentimento era quando se lembrava daquelas palavras da Mãe, abraçada com o corpo do Dito, quando o estavam pondo dentro da bacia para lavar: – "*Olha o inflamado ainda no pezinho dele... Os cabelos bonitos... O narizinho... Como era bonito o pobrezinho do meu filho*...". Essas exclamações não lhe saíam dos ouvidos, da cabeça, eram no meio de tudo o ponto mais fundo da dôr, ah, Mãe não devia de ter falado aquilo... Mas precisava de ouvir outra vez: – "Mãe, que foi que a senhora disse, dos cabelos, do nariz, do machucadinho no pé, quando eles estavam lavando o Ditinho?!" A mãe não se lembrava, não podia repetir as palavras certas, falara na ocasião qualquer coisa, mas, o que, já não sabia. Ele mesmo, Miguilim, nunca tinha reparado antes nos cabelos, no narizinho do Dito. Então, ia para o paiol, e chorava, chorava. Depois, repetia, alto, imitando a voz da mãe, aquelas frases. Era ele quem precisava de guardá-las, decoradas, ressofridas; se não, alguma coisa de muito grave e necessária para sempre se perdia. – "Mãe, o que foi que naquela hora a senhora sentiu? O que foi que a senhora sentiu?!..." (2001, p. 123)

Do entrecruzamento das palavras que formavam então para si imagens acerca de quem era seu irmão, refazendo sua percepção de Dito em torno de detalhes de seu corpo, Miguilim busca conservar esse algo grave e necessário que ele se incumbe de não se permitir perder. Mas tal tarefa não pode ser cumprida solitariamente. Se seu choro solitário lhe garantia um tempo

para recordar e repetir, ele se vê então impelido a voltar-se aos demais junto a quem espera encontrar acolhimento para seu sofrimento, no seio da reconstrução do objeto amado, de quem era o irmão que perdera e, portanto quem era ele para o irmão e quem eram esses irmãos que agora foram separados pela morte:

> E precisava de perguntar a outras pessôas – o que pensavam do Dito, o que achavam dele, de tudo por junto; e de que coisas acontecidas se lembravam mais. Mas todos, de Tomezinho e Chica a Luisaltino e Vovó Izidra, mesmo estando tristes, como estavam, só respondiam com lisice de assuntos, bobagens que o coração não consabe. (GUIMARÃES ROSA, 2001, p. 123)

O esperado encontro que poderia auxiliá-lo a tentar ligar o excesso que lhe toma ao significá-lo com seus próximos, redunda, no entanto, em "bobagens que o coração não consabe". Aqueles que psicanaliticamente poderíamos ler como os que estariam no lugar de objetos do movimento introjetivo que buscaria na alteridade a condição de simbolização do trauma, respondem com o vazio. Mas surge em meio à incompreensão, alguém diverso, Rosa: "Só a Rosa parecia capaz de compreender no meio do sentir; mas um sentimento sabido e um compreendido adivinhado. Por que o Miguilim queria era assim como algum sinal do *Dito morto* ainda no *Dito vivo*, ou do *Dito vivo* mesmo no *Dito morto*" (p. 123). E, desse encontro, que engendra a possibilidade da mobilização da vida na morte, Miguilim pode, então, seguir para encontrar "Mãitina", mulher "imaginada", com quem algo inédito se constrói:

> Mãitina era uma mulher muito imaginada, muito de constâncias. Ela prezava a bondade do Dito, ensinou que ele vinha em sonhos, acenava para a gente, aceitava louvor. Sempre que se precisava, Mãitina era pessoa para qualquer hora falar no Dito e por ele começar a chorar, junto com Miguilim. O que eles dois fizeram, foi ela quem primeiro pensou. Escondido, escolheram um recanto, debaixo do jenipapeiro, ali abriram um buraco, cova pequena. De em de, camisinha e calça do Dito furtaram, para enterrar, com brinquedos dele. Mas Mãitina foi remexer em seus guardados, trouxe uns trens: boneco de barro, boneco de pau, penas pretas e brancas, pedrinhas amarradas com embira fina; e tinha mais uma coisa. – "Que que é isso, Mãitina?" "– Tomé me deu. Tomé me deu..." Era a figura de jornal, que Miguilim do Sucurijú aportara, que mãe tomou da Chica e rasgou, Mãitina salvara de colar com grude os rasgados, num caco de gamela. Miguilim tinha todas as lágrimas nos olhos. Tudo se enterrou, reunido com as coisinhas do Dito. Retaparam com a terra, depois foram buscar as pedrinhas lavadas do riacho, que cravaram no chão, apertadas, remarcando o lugar; ficou semelhando um ladrilhado redondo. Era mesma coisa se o Dito estivesse depositado ali, e não no cemiteriozinho longe, no Terentém. Só os dois conheciam o que era aquilo. Quando chovia, eles vinham olhar; se a chuva era triste, entristeciam. E Miguilim furtava cachaça para Mãitina. (p. 124-125)

Miguilim, que fizera das palavras da mãe sobre o irmão pedaços seus para guardar algo de sua memória, encontra nas imagens de seu corpo algo que quer evitar para sempre se perder, mas para tanto precisa repetir essas palavras, imitar a voz materna, em sua tarefa de memória, seu trabalho de luto. Do choque da morte que lhe abate, precisa recolher-se para assimilar tais impressões subjetivamente. Mas, então, é preciso recorrer aos demais, assegurar-se de que seu

sofrimento pode ser confiado a outrem que lhe acolhesse e ao mesmo tempo auxiliasse a registrar sua perda integrando-a em seu meio. Ao deparar-se com a falha do testemunho daqueles que nada oferecem afetivamente como suporte à sua busca, é só, então, ao encontrar alguém capaz de compreender no meio do sentir, que Miguilim pode vislumbrar uma possibilidade de mobilização de seu luto.

O destino de seu luto, no entanto, se faz no feliz encontro com Mãitina, que lhe inaugura a possibilidade de sua presença no sonhar e lhe oferece sua presença a confiar. Com essa figura que encarna algo do que um espaço analítico ideal almejaria criar, uma construção conjunta de um lugar para o irmão se faz, uma sepultura em que Dito possa ser encontrado junto com pertences que seu irmão consente em deixar, para além do cemitério em que seu corpo material jaz, a partir de uma figura rasgada salva e colada precária mas afetivamente.

Desse encontro furtivo, um espaço que só eles compreendem se constrói, guardando as preciosidades que encontram ali um abrigo seguro, ao mesmo tempo em que uma marca visível oferece-se ao exterior. Entre seu sofrimento singular e a inscrição social, Miguilim pode com Mãitina confiar aquilo que é inexoravelmente seu no irmão, e construir do irmão morto uma imagem viva. Mãitina não lhe dirige, não lhe impõe tarefas ou orienta. Ela oferece sua presença e dá suporte para que aquilo que Miguilim traz encontre um destino sensível à sua dor.

Sua sensibilidade e delicadeza a tornam um alguém inédito com quem Miguilim encontra acolhimento e a quem confia aquilo que no espaço analítico poderíamos ver como uma dupla função testemunhal, recebendo dele empaticamente sofrimento em forma de impressões ainda precariamente organizadas, mas afetivamente importantes e garantindo-lhe assim um suporte simbólico para o movimento introjetivo convocado por sua perda que busca ainda alguma inscrição. Constroem conjuntamente um espaço em que essa inscrição possa ser posta em ação entre a visibilidade inconsciente das vindas em sonho de Dito e da sepultura que marca um lugar próprio em que seu corpo poderá descansar, sem que Miguilim tenha de carregá-lo inerte em si, podendo então transformar o irmão morto no jogo de sua presença viva em morte.

A disponibilidade genuína de entrar em contato com o sofrimento, com o tempo que isso exige, longe do “fanatismo interpretativo”, criando em si um espaço que acolheria a experiência de tensões e sensações desconhecidas (BORGOGNO, 2011), responde no analista pelas condições daquilo que no seio do trauma vacilou como suporte à introjeção, impedindo o avanço de suas tentativas de ligação.

Como advertira mais uma vez Ferenczi, a posição testemunhal analítica encontra no reconhecimento possibilitado pela posição alteritária inédita sua especificidade. Escreve ele:

> Parece que os pacientes não podem acreditar, pelo menos não completamente, na realidade de um evento, se o analista, única testemunha do que se passou, mantém sua atitude fria, sem afeto e, como os pacientes gostam de dizer, puramente intelectual, ao passo que os eventos são de natureza tal que devem evocar em toda pessoa presente sentimentos e reações de revolta, de angústia, de terror, de vingança, de luto. (FERENCZI, 1990, p. 57)

Do trabalho artesanal que não poderia recriar tais condições, mas que possibilita a experiência inédita de um espaço que sustente a indeterminação e o devir inconscientes, o trauma da perda arrisca-se a sair de sua imobilidade, como que tateando a seu redor para então fiar-se no terceiro em uma aposta valorosa por um destino singular e ao mesmo tempo partilhado do luto. No umbral, na indistinção entre o dentro e o fora que o espaço analítico almeja inspirado pelos sonhos, o testemunho do luto então se atreve a dar a ver a memória do morto, de quem o enlutado não mais terá de encarregar-se furtiva e solitariamente, podendo, portanto, transformar-se e investir(-se), desvencilhando-se da pesada armadura de guardião de seus mortos.

5. Considerações finais

> Não suprimir o luto (a dor) (idéia estúpida do tempo que abolirá), mas mudá-lo, transformá-lo, fazê-lo passar de um estado estático (estase, entupimento, recorrências repetitivas do idêntico) a um estado fluido.
>
> **Roland Barthes**, *Diário de luto*

Encaminhamo-nos ao final de nossa pesquisa, cujo percurso nos conduziu por alguns lugares aos quais almejávamos alcançar face aos problemas que levantamos em seus inícios, mas também por outros que inicialmente seriam pontos de apoio e acabaram por se revelar centrais, assim como aqueles que surgiram do próprio movimento espontâneo de pesquisa, enriquecendo-a e ao mesmo tempo apontando para seus limites e novos horizontes investigativos.

Diante da evidência de que tratar do luto é tratar do humano naquilo que lhe é mais fundamental e característico, advêm (ao menos) duas vias de abordagem de nosso problema: uma é aquela dos lutos fundantes e estruturantes que ocorrem no bojo de perdas não só inevitáveis como necessárias, subssumíveis à lógica castrativa, que impele ao abandono de objetos parciais com a promessa de ganhos narcísicos e civilizatórios. A outra é aquela que se refere a perdas desnecessárias e desestruturantes, já do lado do traumático que desafia a sustentação narcísica do sujeito. São vias evidentemente não só estreitamente interrelacionadas como inseparáveis, mas que permitem vislumbrar efeitos diversos das perdas sobre o psiquismo e do peso do traumático que tem desenlaces específicos em função do meio, do reconhecimento e da significação em que ocorrem.

Desde seu nascedouro, incialmente imbuído das reflexões de Freud no decorrer da guerra, o luto inaugurado pela psicanálise recebe um lugar intrapsíquico inédito, que surge no momento exato em que um momento de virada se dá em relação à morte, cuja dimensão social sofre interdições significativas. No entanto, a despeito de críticas a respeito de uma abordagem excessivamente dual do luto que Freud proporia, estudamos como o espaço psíquico intersubjetivo concebido por ele em interlocução com Abraham e Ferenczi complexifica tal entendimento.

Se é verdade que Freud buscava, em 1917, alcançar a melancolia, sendo o luto para tanto um ponto de apoio, é importante notar que sua interpretação da melancolia como um destino subjetivo, por um lado, carrega um sentido menos impregnado do espírito de genialidade até então vigente; e, por outro, reserva uma conceitualidade que preserva sua articulação com o laço social (PLON; ROUDINESCO, 1998; KEHL, 2009).

Significativamente, do ponto de vista teórico, o momento em que as elaborações acerca da morte e do luto ganham espaço formalmente constituído na obra freudiana é aquele em que o narcisismo emerge como conceito central, formulando a constituição psíquica no seio da alteridade em torno dos jogos identificatórios. Entretanto, face à não articulação em seu pleno potencial das questões decorrentes do narcisismo em torno da constituição do Eu e da última teoria pulsional à luz da segunda tópica (GREEN, 1988), Freud (1992m), como notou Pontalis (2005), acaba por reduzir a compreensão da perda objetal, impregnando-a da angústia de castração.

Embora não ignorasse os limites de tal operação, os frutos que poderiam advir do estudo do luto pela via das modificações e sofrimentos em jogo na perda objetal, com os meandros identificatórios e pulsionais mobilizados pela vacilação narcísica, Freud realizou uma escolha metodológica pela abordagem dos destinos psicopatológicos das impossibilidades do luto via incorporação melancólica, que relegou a seus discípulos a tarefa de ver aquilo que escapara e permanecera recalcado em sua obra (SCHNEIDER, 1993b).

Como vimos com Rabinovich (2014), há diferentes concepções de objeto em Freud, que ele mesmo, contudo, nem sempre articula de modo claramente delimitável. Operando, contudo, a partir de aportes que seus próprios estudos e experiência clínica possibilitavam, Abraham e Ferenczi, ao trocar com Freud no momento em que este abordava a morte e o luto diretamente, propuseram inflexões de primeira grandeza, que por diversas razões tiveram seu potencial limitado por Freud e têm de ser resgatadas e colocadas em trabalho novamente, já à luz de seus edifícios teóricos singulares e da compreensão de seus herdeiros teóricos.

Fazendo-o, parece-nos, algumas das demais críticas (ALLOUCH, 2004) dirigidas a Freud, como aquela em torno da substitutibilidade dos objetos perdidos, ganham novas lentes de observação, permitindo complexificar sua compreensão. Não se trata de negar as limitações das formulações freudianas, mas antes de utilizar seus pontos obscuros como mola propulsora a fim de alcançar novos focos de luz, inclusive por meio de aspectos de sua própria obra que o permitem.

Karl Abraham, interlocutor primário de “Luto e melancolia”, observou como as perdas inaugurais de objetos na relação materna representariam ao *infans* ocasiões que possibilitariam frustrações extremas, às quais liga a depressão como possível resposta, mas assim insistia também na ambivalência não somente como fenômeno comum a qualquer forma de perda objetal e, portanto, ao luto, e não exclusivamente aos destinos psicopatológicos. Daí que perdas posteriores, como observou Klein (1996), reativem as posições primitivas ocupadas face aos objetos primários, buscando ressignificar seu estatuto total.

Trabalhando com uma perspectiva integrativa, mas não indistintiva entre objetos parciais e totais, Abraham entrevê então na expansão libidinal aquilo que o outro interlocutor inicial de Freud acolhe a seu próprio modo: a introjeção sistematizada por Ferenczi.

Movimento psíquico vital pelo qual o Eu insere-se no mundo, a introjeção expande seus interesses e apropria-se buscando significação e simbolização alteritariamente, possibilitada pelas identificações. Mecanismo, portanto, que opera intersubjetivamente como forma concomitante de constituição de si e de apreensão da realidade e inserção na cultura. Ao almejar os possíveis sentidos fornecidos pelo objeto, o aparelho psíquico encontra nas primeiras identificações uma mediação possível para essa produção de sentidos, interpretativamente.

Movimento vitalizante que se reproduz na sequência da perda, e que coincide com a busca alteritária mobilizada pelo trauma, cuja intimidade com o luto estudamos a partir das preciosas contribuições de Ferenczi. Entre a perturbação do psiquismo por afluxos pulsionais invasivos e a falha de reconhecimento e significação, o trauma *do* luto e o trauma *no* luto, é nos destinos em que o congelamento do tempo e a preservação críptica dos mortos prepondera que a melancolia possibilita ver o negativo do luto.

Impedida a introjeção pela perda traumática de objetos indispensáveis, a incorporação é que vem a preencher ilusoriamente o vazio por ele deixados. Nesse caso, longe da significação e da integração de quaisquer sentidos, o Eu torna-se ele próprio sepultura para seus mortos. A introjeção, notara Ferenczi, demonstra uma mobilização expansiva do Eu face ao mundo, que é desde as mais tenras relações, instrumento de um aparelho psíquico essencialmente linguageiro e interpretativo.

Os objetos, nesse sentido, são suporte do movimento introjetivo que almeja buscar sentido e significação. É justamente na impossibilidade eventualmente surgida aqui pela desautorização do sofrimento advindo do trauma que reside o ponto central de seu desenrolar. O trauma ferencziano tem a especificidade de carregar em suas formulações um dos restos que não chegaram a ser propriamente integrados à teoria freudiana, qual seja, do papel da alteridade face à exogenia da violência que se encontra em sua base.

Nesse sentido, a perda em si e a intensidade dos laços que ligam o enlutado a seu morto não respondem exclusivamente pelos desenlaces mais ou menos bem-sucedidos de um processo de luto, a não ser em relação com a possibilidade de inscrição social e pública de sua memória. Daí que a convocação à visibilidade que tão comumente se observa no luto, seja uma espécie de busca por garantia de um lugar em que os mortos possam persistir por meio da continuidade de sua memória, enquanto o sobrevivente pode assim se recolher para reequilibrar sua balança pulsional, que lhe permitirá, oxalá, novos investimentos que não virão propriamente a encontrar

substitutos para aqueles que se foram, mas novas relações que lhe permitam, transformado pela perda, a fruição de novas alegrias.

O destino melancólico que impregna a perda e que se oferece como amparo à demonstração do oculto, como véu que a encobre, marca uma modalidade de experiência do luto que se caracteriza precisamente pela paralisação de um estado temporal em que os diversos trabalhos psíquicos que se mobilizariam são estancados, face ao medo do colapso narcísico. É então seu oposto o signo do trabalho do luto: a mobilização do mundo.

Travessia do informe, o luto trabalha no umbral entre os vivos e os mortos, oferecendo um espaço de reeequilíbrio possibilitado pelo resguardo da inscrição realizada pela memória, cuja plasticidade oferece-se como contorno à dor, acolhendo as impressões traumáticas. Apelando então à triangulação, faz circular afetos e palavras que podem testemunhar a perda, dando-lhe destino vivo e móvel.

Testemunho que no seio do espaço analítico e nas inflexões que traz ao campo dos estudos sobre a memória, encontra na elaboração onírica ancoragem singular, para além de aspirações absolutistas, fora dos binômios esquecimento-recordação e verdade-mentira. Exercício inconsciente de escuta e fala em perspectiva livre e flutuante, o testemunho psicanalítico que tem lugar no encontro alteritário insiste na possibilidade lacunar distante dos pronunciamentos explicativos inequívocos.

Das indeterminações do sonho traumático que reproduz o excesso aspirando à proteção narcísica pela tentativa de redinamização pulsional e recomposição de si, emerge seu aspecto de espaço de cuidado. Trabalhando então para ligar, pela figurabilidade, impressões em estado bruto, o sonho põe em ação seu potencial elaborativo, ensejando a convocação de uma presença ternária para se sustentar que encontraria no reconhecimento criação potencial.

Espaço intermediário, os sonhos fornecem um laboratório ao psiquismo, em que os diferentes trabalhos psíquicos acionados pelo trauma da perda operam, permitindo a indistinção entre aqueles que partiram e o sonhador que ensaia as transformações possíveis de si pelo objeto ausente e da entrega a este de algo do Eu.

A visualidade que se mostra tão fortemente clamada pela morte anuncia a necessidade de recomposição da imagem, que abala e desorganiza as ligações operantes no registro imaginário intersubjetivo que precisa assim preservar algo da imagem do outro prescindindo de sua pessoa viva, dando-lhe um lugar visível que permite sua sustentação fora de si, enquanto o Eu tem de se refazer transformando a imagem desse outro cujo corpo vivo era suporte de suas pulsões e lhes ditava o ritmo.

Ritmo que o espaço analítico arrisca reanimar, permitindo, no umbral e na indeterminação sustentados pela alteridade, criar um destino, uma inscrição aos mortos, desencumbindo o Eu da tarefa de ser seu vigilante, mas imóvel, guardião.

Algo então de um luto veria sua tarefa realizada, seu tempo encerrado. No entanto, a ideia de que a transformação de si e a mobilização do mundo são condições para tanto, leva--nos paradoxal e concomitantemente à questão da impossibilidade do fim propriamente dito do luto. Seria, antes, a garantia imóvel da inscrição sustentada pela visibilidade da memória dos mortos longe das profanações, de seu rapto, justamente aquilo que possibilitaria uma sempre possível visitação, um retorno, que dá ao sobrevivente plasticidade para recordar sua memória não como dever, que, já assegurado, se tornaria então direito e devir sempiternos.

Referências Bibliográficas

ABRAHAM, K. A complicated cerimonial found in neurotic women (1912). In: _____. **Selected papers of Karl Abraham**. The Hogarth Press, London, 1948a. p. 157-163.

_____. Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais (1924). In: _____. **Teoria psicanalítica da libido:** sobre o caráter e o desenvolvimento da libido. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1970a. p. 81-160.

_____. Notas sobre as investigações e o tratamento psicoanalítico da psicose maníaco--depressiva e estados afins (1911). In: _____. **Teoria psicanalítica da libido:** sobre o caráter e o desenvolvimento da libido. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1970b. p. 32-50.

_____. The first pregenital stage of the libido (1916). In: _____. **Selected papers of Karl Abraham**. The Hogarth Press, London, 1948b. p. 248-279.

ABRAHAM, N.; TOROK, M. Luto ou melancolia, introjetar-incorporar. In: _____. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Editora Escuta, 1995. p. 243-258.

AGAMBEN, G. **Estâncias:** a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

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

ANTONELLO, D.; GONDAR, J. O analista como testemunha. **Revista Psicologia USP**, v. 27, n. 1, p. 16-23, jan.-abr. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642016000100016&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 1º ago. 2019.

ARIÈS, P. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. v. II.

_____. **Sobre a história da morte no ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Teorema, 1989.

ASSMANN, A. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

BORGOGNO, F. Ferenczi, o “analista introjetivo”. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 45, n. 2, p. 105-117, 2011.

BOTELLA, C.; BOTELLA, S. Figurabilidade psíquica e estados não representados. In: LEVINE, H.; REED, G.; SCARFONE, D. (org.). **Estados não representados e a construção de significado:** contribuições clínicas e teóricas. São Paulo: Blucher, 2016. p. 141-210.

BREGALANTI GOMES, L.; ENDO, P. Palavras e imagens na cena do trauma: a psicanálise e os sonhos como testemunho. **Revista da Associação Psicanalítica de Curitiba**, v. 35, 2019. No prelo.

COHEN, M. **A cena interior**. São Paulo: Editora 34, 2017.

ENDO, P. **A violência no coração da cidade**: um estudo psicanalítico sobre as violências na cidade de São Paulo. São Paulo: Escuta, 2005.

_____. Depressão, tristeza, melancolia e luto: uma outra taxonomia psicanalítica? In: KAMERS, M. et al. (org.). **Desafios atuais das práticas em hospitais e nas instituições de saúde**. São Paulo: Editora Escuta, 2016. p. 113-128.

_____. Elaboração onírica e representação na literatura de testemunho pós-ditadura no Brasil. In: PERDOMO, M. C.; CERRUTI, M. (org.). **Trauma, memória e transmissão:** A incidência da política na clínica psicanalítica. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, Departamento de Formação em Psicanálise, 2009a.

_____. Freud, o inconsciente, a des-memória, a in-memória e os paradoxos do esquecimento, do sonho e do real de Auschwitz. **Percurso: Revista de Psicanálise**, v. 30, n. 60, p. 77-88, 2018.

_____. Pensamento como margem, lacuna e falta: memória, trauma, luto e esquecimento. **Revista USP**, n. 98, p. 41-50, jun.-ago. 2013.

_____. Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. **Ide**, v. 31, n. 47, p. 70--74. dez. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062008000200012>. Acesso em: 21 maio 2019.

_____. Sonhar o desaparecimento forçado de pessoas: impossibilidade de presença e perenidade de ausência como efeito do legado da ditadura civil-militar no Brasil. **Revista Psicologia USP**, v. 27, n. 1, p. 8-15, jan.-abr. 2016. doi: 10.1590/0103-6564D20150012.

_____. Violências, elaboração onírica e o horizonte testemunhal. **Temas em Psicologia**, v. 17, n. 2, p. 343-349, 2009. Dossiê "Psicologia, violência e o debate entre saberes". Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2009000200006>. Acesso em: 27 ago. 2009b.

FÉDIDA, P. **Depressão**. São Paulo: Editora Escuta, 1999.

_____. **Dos benefícios da depressão:** elogio da psicoterapia. São Paulo: Escuta, 2009.

FELMAN, S. Educação e crise, ou as vicissitudes do ensino. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. (org.). **Catástrofe e representação:** ensaios. São Paulo, Escuta, 2000. p. 13-71.

FERENCZI, S. A adaptação da família à criança (1928). In: _____. **Psicanálise IV**. São Paulo, Martins Fontes, 2011a. p. 1-16.

_____. A criança mal acolhida e sua pulsão de morte (1929). In: _____. **Psicanálise IV**. São Paulo, Martins Fontes, 2011b. p. 55-60.

_____. Análises de crianças com adultos (1931). In: _____. **Psicanálise IV**. São Paulo, Martins Fontes, 2011c. p 79-96.

_____. A respeito das psiconeuroses. In: _____. **Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 2011d. p. 45-62.

_____. Confusão de língua entre adultos e a criança. In: _____. **Psicanálise IV**. São Paulo, Martins Fontes, 2011e. p. 111-135.

_____. **Diário clínico**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. Dois tipos de neurose de guerra (histeria). In: _____. **Psicanálise II.** São Paulo: Martins Fontes, 2011f. p. 293-310.

_____. O conceito de introjeção. In: _____. **Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 2011g. p. 209-212.

_____. O problema da afirmação do desprazer (progressos no conhecimento do sentido de realidade). In: _____. **Psicanálise III**. São Paulo: Martins Fontes, 2011h. p. 431-444.

_____. Psicanálise das neuroses de guerra. In: _____. **Psicanálise III**. São Paulo: Martins Fontes, 2011i. p. 13-32.

_____. Reflexões sobre o trauma (1934). In: _____. **Psicanálise IV**. São Paulo, Martins Fontes, 2011j. p. 125-135.

_____. Transferência e Introjeção. In: _____. **Psicanálise I**. São Paulo: Martins Fontes, 2011k. p. 87-124.

FERENCZI, S. et al. **Psycho-Analysis and the war neuroses**. Londres, Vienna, Nova York: The International Psycho-Analytical Press, 1921. Disponível em: <https://archive.org/details/Psycho-analysisAndTheWarNeuroses/page/n9>. Acesso em: 28 ago. 2019.

FREUD, S. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología. In: _____. **Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992a. p. 309-325. (Obras Completas, v. XVI).

_____. Carta 52 a Fliess (1895). In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992b. p. 274-279. (Obras Completas, v. I).

_____. Carta 69. In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992c. p. 301-302.

_____. Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños (1917). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992d. p. 215-234. (Obras Completas, v. XIV).

_____. Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico (1914). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992e. p. 1-64. (Obras Completas, v. XIV).

_____. Contribuciones para un debate sobre el suicídio (1910). In: _____. **Cinco conferencias sobre psicoanálisis, un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras (1910).** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992f. p. 231-232. (Obras Completas, v. XI).

_____. **Correspondência de amor e outras cartas, 1873-1939**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914--1916)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992g. p. 273-304. (Obras Completas, v. XIV).

_____. Dostoievski y el parricidio (1928). In: _____. **El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)** . Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992h. p. 171-194. (Obras Completas, v. XXI).

_____. Duelo y melancolía (1917). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992i. p. 235-256. (Obras Completas, v. XIV).

_____. El yo y el ello (1923). In: _____. **El yo y el ello y otras obras (1923-1925)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992j. p. 1-66 (Obras Completas, v. XIX).

_____. **Estudios sobre la histeria (J. Breuer y Sigmund Freud) (1983-1985)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992k. (Obras Completas, v. II).

_____. Histeria (1888). In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. p. 41-66 Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992l. (Obras Completas, v. I).

_____. Inhibición, síntoma y angustia (1926). In: _____. **Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925--1926).** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992m. p. 71-164 (Obras Completas, v. XX).

_____. Introducción del narcisismo (1914). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992n. p. 65-98 (Obras Completas, v. XIV).

_____. La herencia y la etiología de las neurosis (1896). In: _____. **Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992o. p. 139-156 (Obras Completas, v. III).

_____. **La interpretación de los sueños (1900)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992p. 2 t. (Obras Completas, v. IV-V).

_____. La transitoriedad (1916). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992q. p. 305-312 (Obras Completas, v. XIV).

_____. Lettre à Binswanger. In: _____. **Correspondance:** 1873-1939. Paris: Gallimard, 1966. p. 421-422.

_____. Manuscrito G (1895). Melancolía. In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992r. p. 239-245 (Obras Completas, v. I).

_____. Manuscrito K. Las neurosis de defensa. (Un cuento de Navidad) (1896). In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992s. p. 260-268 (Obras Completas, v. I).

_____. Manuscrito N (Anotaciones III) (1897). In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992t. p. 296-298. Obras Completas, v. I).

_____. Más allá del principio de placer (1920). In: _____. **Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922).** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992u. p. 1-62. (Obras Completas, v. XVIII).

_____. O inquietante (1919). In: _____. **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 382-376.

_____. Proyecto de psicología (1950 [1895]). In: _____. **Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992v. p. 323-464. (Obras Completas, v. I).

_____. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1921). In: _____. **Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992w. p. 63-136. (Obras Completas, v. XVIII).

_____. **Psicopatología de la vida cotidiana (1901)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992x. (Obras Completas, v. VI).

_____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)** Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992y. p. 105-134. (Obras Completas, v. XIV).

_____. Tótem y tabú (1913). In: _____. **Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992z. p. 1-164. (Obras Completas, v. XIII).

_____. Una neurosis demoníaca en el siglo XVII (1923). In: _____. **El yo y el ello y otras obras (1923-1925)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992aa. p. 67-106. (Obras Completas, v. XIX).

FREUD, S.; ABRAHAM, K. **A psycho-analytic dialogue.** The letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926. Londres: The Hogarth Press, 1965.

_____. **Correspondencia completa (1907-1926)**. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.

FREUD, S.; ANDREAS-SALOMÉ, L. **Correspondência Completa**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975. (Coleção psicologia psicanalítica).

FREUD, S.; FERENCZI, S. **Correspondencia completa**. Madrid: Editorial Síntesis S.A., 2001. v. II: 1914-1916.

FREUD, S.; PFISTER, O. **Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939):** um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Últimato, 2001.

FUSS, D.; SANDERS, J. **Berggasse 19:** Inside Freud's office. New York, 2015. Disponível em: <http://joelsandersarchitect.com/berggasse-19-inside-freuds-office-with-diana-fuss/>. Acesso em: 5 abr. 2018.

GAY, P. **Freud:** uma vida para nosso tempo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

GONDAR, J. Ferenczi e o sonho. **Cadernos de psicanálise**, v. 35, n. 29, dez. 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952013000200002>. Acesso em: 24 set. 2019.

GORER, G. **Death, grief and mourning**. Nova York: Doubleday, 1965.

GREEN, A. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

_____. **Orientações para uma psicanálise contemporânea**. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

GUIMARÃES ROSA, J. Campo geral. In: _____. **Manuelzão e Miguilim**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 27-152.

HORNSTEIN, L. **Narcisismo:** autoestima, identidade, alteridade. São Paulo: Via Lettera, 2009.

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

KERNBERG, O. Some observations on the process of mourning. The International Journal of Psychoanalysis, v. 91, p. 601-619, 2010.

KLEIN, M. O luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos (1940). In: _____. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 385-412.

KUPERMANN, D. Humor, desidealização e sublimação na psicanálise. **Psicologia Clínica**, v. 22, n. 1, p. 193-207, 2010.

_____. **Ousar rir:** humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Trauma, sofrimento psíquico e cuidado na psicologia hospitalar. **Revista da SBPH**, v. 19, n. 1, p. 6-20, jan.-jul. 2016.

LACAN, J. **O desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016. (O seminário, livro 6)

LAGACHE, D. Le travail du deuil. Ethnologie et psychanalyse. **Revue Française de psychanalyse**, v. 16, n. 4, p. 243-257, 1938.

LANDA, F. **Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise:** de Ferenczi a Nicolas Abraham e Maria Torok. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

LAPLANCHE, J. **Vida e morte em psicanálise**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LAUFER, L. **L'Énigme du deuil**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

_____. A bela morte. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 15, n. 1, p. 15-31, jan.--jun. 2012. doi: 10.1590/S1516-14982012000100002.

LEADER, D. **Além da depressão:** novas maneiras de entender o luto e a melancolia. Rio de Janeiro: Best Seller, 2011.

LEVI, P. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

MEZAN, R. O inconsciente segundo Karl Abraham. **Revista Psicologia USP**, v. 10, n. 1, p. 55-95, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/viewFile/107966/106304>. Acesso em: 6 out. 2017.

NASIO, J.-D. **A dor de amar**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

OGDEN, T. Uma nova leitura das origens da teoria das relações objetais. In: _____. **Esta arte da psicanálise:** sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 48-67.

PERES, U. T. **Depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

PINHEIRO, T. **Ferenczi**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2016. (Coleção Clínica Psicanalítica).

PINHEIRO, T. **Ferenczi**: do grito à palavra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PLON, M.; ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

PONTALIS, J.-B. **A força de atração**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

_____. **Entre o sonho e a dor**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005. (Coleção Psicanálise Século I).

_____. **Perder de vista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1988.

RABINOVICH, D. **El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica:** Sus incidencias en la dirección de la cura. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2014.

RODRIGUÉ, E. **Sigmund Freud**. O século da psicanálise: 1895-1995. São Paulo: Editora Escuta, 1995. v. 2.

ROSENBERG, B. **Masoquismo mortífero e masoquismo guardião da vida**. São Paulo: Escuta, 2003.

ROUDINESCO, E. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

SCHMITT, J. L. M. **Repercussões do macabro no romantismo brasileiro**. São Paulo, 2014. 244 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SCHNEIDER, M. **Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud**. São Paulo: Editora Escuta, 1993a.

_____. Trauma e filiação em Freud e Ferenczi. **Revista Percurso**, v. 10, n. 1, p. 31-39, 1993b.

SELIGMANN-SILVA, M. O local do testemunho. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História (UDESC)**, v. 2, n. 1, p. 3-20, jan.-jun. 2010.

STAROBINSKI, J. **A tinta da melancolia:** uma história cultural da tristeza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

STRACHEY, J. Nota introductoria. In: _____. **Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-1926)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992a. p. 73-82. (Obras Completas, v. XX).

_____. Nota introductoria (duelo y melancolia). In: _____. **Contribuición a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992b. p. 237-240. (Obras Completas, v. XIV).

TOROK, M. Doença do luto e fantasia do cadáver saboroso. In: ABRAHAM, N.; TOROK, M. **A casca e o núcleo**. São Paulo: Editora Escuta, 1995. p. 215-236.

UCHITEL, M. **Neurose traumática**: uma revisão crítica do conceito de trauma. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.