



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
Instituto de Psicologia - IPS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI



MESTRADO ACADÊMICO

ANDRESSA MAYARA SILVA SOUZA

**EXPERIÊNCIAS DE LUTO NÃO RECONHECIDO:
O QUE SE OPERA ENTRE PERDA E PRECARIEDADE**

Salvador
2023

ANDRESSA MAYARA SILVA SOUZA

**EXPERIÊNCIAS DE LUTO NÃO RECONHECIDO:
O QUE SE OPERA ENTRE PERDA E PRECARIEDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia do Desenvolvimento.

Linha de pesquisa: Contextos de Desenvolvimento, Clínica e Saúde

Orientadora: Profa. Dra. Suely Aires

Salvador
2023

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S729 Souza, Andressa Mayara Silva
Experiências de luto não reconhecido: o que se opera entre perda e precariedade /
Andressa Mayara Silva Souza, 2023.
136 f.: il.
- Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Suely Aires
Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de
Psicologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.
1. Luto – Aspectos psicológicos. 2. Psicanálise. 3. Reconhecimento (Psicologia).
4. Orientação profissional – Aspectos psicológicos. 4. Violência I. Aires, Suely.
II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Psicologia. III. Título.

CDD: 155.937



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA
Instituto de Psicologia - IPS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPGPSI
MESTRADO ACADEMICO E DOUTORADO



TERMO DE APROVAÇÃO

EXPERIÊNCIAS DE LUTO NÃO RECONHECIDO: O QUE SE OPERA ENTRE PERDA E PRECARIIDADE

Andressa Mayara Silva Souza

BANCA EXAMINADORA:

Spontes

Prof.^a Dr.^a Suely Aires Pontes (Orientadora)

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Cristiane de Oliveira Santos

Prof.^a Dr.^a Cristiane de Oliveira Santos

Universidade Federal da Bahia – UFBA

Lauro José Siqueira Baldini

Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Salvador, 29 de junho de 2023.

Dou fé

Spontes

Prof.^a Dr.^a Suely Aires Pontes

AGRADECIMENTOS

Uma cena, ocorrida há anos, quando eu ainda era menina, parece se repetir em minha memória. Do meu olhar, estou em frente a um grande portão de ferro cuja abertura dava para um corredor arborizado, feito de eucaliptos. Era um final de tarde e o tom exato do sol nos eucaliptos ainda é nítido em mim. A paz parecia se fundar ali. Ao meu lado estava o meu irmão, pessoa a quem costumo dizer, parafraseando Caetano, que sou mais eu porque sou ele. Nem sei se sou mais eu, mas certamente, sou o que sou por ser ele. E ele, sem nem saber que ali me faria ser uma parte do que sou, segurava a minha mão enquanto me apresentava o lugar. Lembro que ele me disse algo como “é aqui onde estudo, onde passo os meus dias”. Lembro também de olhar para o portão em um momento que foi como um transe. Era imponente, enorme; era toda a beleza do mundo aquela que se apresentava ao meu olhar. Era uma das belezas que se apresentariam, ao menos, ao meu mundo. O campo à nossa frente parecia nos convidar a entrar o tempo todo. Naquele momento eu não imaginava mas, no horizonte do corredor de folhas e sol e caminhos e pessoas, eu encontraria um prédio antigo que me faria sentir o que sinto até hoje com algumas construções – essas que costumam ter paredes grossas, pisos de madeira, cômodos amplos e janelas que convocam o vento a entrar sem reservas –, esses espaços são, para mim, como um grande berço de aconchego, até hoje. As palavras são escassas para expressar o que senti ali, mas tento. O prédio me chamava para entrar e eu aceitava porque queria. Era a beleza e o querer de todo um mundo se apresentando.

Lembro que, ainda no portão, meu irmão apontou para uma placa à nossa frente onde eu pude ler, sem saber muito bem o que lia – porque nem sempre sabemos, as palavras que nos invadem –, sem saber que aquilo me faria ser o que sou. Foi pelos olhos do meu irmão, e pela mão dele que me soltava para apontar, que pude ler a placa que dizia “Universidade Federal do Recôncavo da Bahia”. Esse prédio que fundava um mundo para mim, era, portanto, o prédio de uma universidade. Me recordo, como se fosse hoje, esse exato instante em que meu irmão aponta para aquelas letras e diz: “um dia você também vai estudar aqui”. Novamente, um instante que foi como um transe. Ao menos para o meu olhar que jamais imaginou ler aquilo com uma voz ao fundo me dizendo que eu também poderia estar ali. Lembro que naquela época, de onde eu vinha, da minha realidade, era incomum que as pessoas ao meu redor falassem em Universidade Federal como algo acessível. É claro que, do meu olhar de menina, o ensino superior certamente seria algo relativamente distante. Mas estava além disso. E do meu contexto, o que eu ouvia, ao contrário do que meu irmão me disse naquele dia, era uma afirmação naturalizada de que essas palavras juntas, “universidade” e “federal”, seriam sempre

como indicativos de um limite: não era para qualquer um, teria que ser mesmo “muito inteligente”, teria que ter dinheiro para fazer uso daquele espaço, coisas desse tipo. Por sorte, acaso, ou o que quer que seja, alguém me disse o contrário e eu acreditei. Meu primeiro agradecimento, portanto, é ao meu irmão, Maxsuel Souza, por me fazer, quase como em uma mágica, ter olhos, mãos, coração e o desejo impertinente e inquieto de achar que eu poderia estar ali.

E como a vida tem desses absurdos, de nos surpreender com alguns quereres realizados, eu pude estudar e estar naquele lugar. Não só pelo meu querer, claro, mas pela sorte de viver e ver o crescimento de políticas públicas que tornaram possível um ensino superior de excelência para muitos deste país. Da cena em frente à UFRB e, anos depois, entrando na UFBA, percebo como os dias transcorreram e minha vida foi sendo tecida e feita de momentos semelhantes, pessoas que apareceram no meu caminho e que ficavam a me dizer que eu poderia abrir alguns portões e habitar alguns espaços. Quero colocar alguns nomes aqui.

Comecei a escrita desses agradecimentos com uma lembrança, talvez, para me dizer sem querer que lembrança é uma forma de restituir o que sentimos. Lembrar é brincar com o existente. Que as coisas que parecem ir e vir na nossa memória podem, quem sabe, ir e vir em ato, na nossa vida. E me lembro do que trago aqui sobre o luto, quando escolho pensar se, afinal, não seria o luto uma experiência em torno da lembrança, da memória, vencendo o tempo e recusando o esquecimento. Talvez seja isso. Brincando com as lembranças, agradeço:

A Deus, pela insistente prova de sua existência em minha vida. Porque o vejo no amor e em tudo que, por não ser criação dos homens, só pode ser dele.

A Suely Aires, pelo momento em que me olhou e me reconheceu. Ali eu existi um tanto mais, sem nem saber onde poderia ir e, quase como um milagre, acreditei e fui. Agradeço absurda e incansavelmente.

A cada uma das mães que pude conhecer nessa pesquisa, por me confiarem suas palavras e pelas experiências construídas. Agradeço pela reinvenção do luto e por me ensinarem que somos infinitos. Cada letra deste trabalho é para elas e para o infinito de seus filhos.

A Iris Braga, por me lembrar que vivo, desejo e tenho coragem.

A Ilton Almeida, Joselene Malta e toda família, pelas travessias que fizemos juntos. Agradeço por, simultaneamente, me lembrarem e me ensinarem, ainda e sempre, as mais lindas definições da palavra família.

A Nil Andrade, minha segunda mãe, pelo colo e cuidado sempre dispostos.

Às mulheres da minha família, Ana Souza, Laura Andrade, Sandra Regina e Marcela Araújo, por me ensinarem a partilha da atenção generosa e sensível.

A Carolina Sampaio, por me mostrar que a amizade é como uma forma que o amor assume quando nos abraça, só que melhor. A amizade é um banho de mar de mãos dadas e por isso a agradeço; por me ensinar que o mundo é bom.

A Carina Nepomuceno pela inesgotável expressão do cuidado e da escuta atenta. E pelos momentos em que, me escutando, me lembrou que tenho voz.

A Manoel Neto, por me lembrar que escrevo.

A Laís Santos, pelo momento em que me fez retornar ao meu desejo “do início do mestrado”, ler e reler meus escritos, e me lembrar que leio e, porque leio, posso criar.

A Lucinei Santana por me ensinar que vida será sempre tocada por um tanto de imaginação, fantasia e reflexão, ou não será.

A Mariana Santos por me ensinar que nós, mulheres, somos ponte para a conquista do que queremos e queremos muito. Por isso somos muito.

A Kaio Assis, pela amizade e pela comunhão serena e tranquila da paz.

A Thaís Maia, Pedro Vieira, Isabella Ramos, Deyse Mirelle e Daniel Costa, por encurtarem distâncias no quehá de mais bonito no percurso das amizades.

Agradeço aos professores que compõem a banca de avaliação deste trabalho, Prof. Dra. Cristiane Oliveira e Prof. Dr. Lauro Baldini pelas contribuições e pelo aprendizado que fui construindo a cada vez que retornei as orientações que me foram dadas. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa, ao Programa Corra pro Abraço, à Secretaria Municipal de Assistência Social do município de Santo Antônio de Jesus e, especialmente, a Marly Andrade pela sensível e obstinada ajuda na busca pelos territórios que compartilhamos.

Esse trabalho é dedicado à minha mãe, Léia Araújo. E em memória dela.

Ela me ensinou a insistência da vida e a mais forte das memórias.

Ela é o lembrar.

É todos os portões que abri.

Ela é o fundamento do amor e o meu maior agradecimento.

Antígona, ao se reportar a Ismênia, clama por ajuda no reconhecimento do luto de seu irmão:

“Pergunto se queres dividir comigo o trabalho e o perigo.”, ela diz.

[...]

Posteriormente, Tirésias, um sábio e adivinho, adverte Creonte:

“Que força há em assassinar o morto de novo?”

(Fragmentos da tragédia “Antígona”, de Sófocles)

Aqui, quero dividir um trabalho e um perigo.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de investigação o luto, utilizando como aporte teórico a teoria psicanalítica em articulação com a filosofia política de Judith Butler. Partindo da noção butleriana de vidas não passíveis de luto, foi elaborada como problema de pesquisa a seguinte questão: como se caracteriza a experiência subjetiva do trabalho do luto para aqueles que sofrem pela perda de vidas socialmente não passíveis de luto? Os pressupostos que possibilitaram a formulação desta questão serão discutidos na introdução deste trabalho, a saber: 1) o reconhecimento e afirmação da indissociabilidade entre dimensão singular e coletiva da subjetividade na perspectiva psicanalítica; 2) o modo como essa indissociabilidade se apresenta no ensaio freudiano *Luto e Melancolia* (1917), uma das principais referências neste projeto; e 3) a articulação feita, a partir disso, entre a psicanálise e a filosofia, para pensarmos o luto enquanto uma categoria política. A partir desses pontos, serão apresentados os objetivos da pesquisa seguidos da justificativa. Do ponto de vista da abordagem do problema de pesquisa e dos objetivos a serem apresentados, propõe-se a realização de uma pesquisa exploratória de caráter qualitativo, operacionalizada através da realização de entrevistas semiestruturadas, discutidas em diálogo com a revisão bibliográfica sobre o tema. Foram tomados como base os estudos sobre o luto, especificamente, em casos de perdas decorrentes da violência de Estado. A produção de dados foi feita através dos registros das entrevistas e diários de campo tendo como participantes da pesquisa mães cujos filhos tenham sido vítimas da violência de Estado. Os resultados encontrados nos relatos nos permitem defender que, dentre suas várias faces, a violência de Estado se expressa pela ausência de reconhecimento de algumas vidas (e se alicerça no não reconhecimento), o que produz efeitos no modo como os lutos serão vivenciados. Destacamos que as diferentes modalidades de enquadramento de algumas vidas podem produzir, como consequência, lutos característicos: produção da culpa, dificuldades na elaboração e na simbolização dos afetos sentidos. A apresentação de cada relato objetiva defender os testemunhos por uma dupla função destes: elaborar a perda e denunciar a violência que nestes se observa. Por fim, aposta-se, na possibilidade de que este estudo contribua para ampliar as discussões em torno do tema e das construções não só teóricas, mas clínicas, no acolhimento, no manejo e na escuta subjetiva do trabalho do luto.

Palavras-chave: luto; reconhecimento; violência; psicanálise; psicologia.

ABSTRACT

This research has grief as its object of investigation, using psychoanalytic theory in articulation with Judith Butler's political philosophy as a theoretical contribution. Starting from the Butlerian notion of non-grievable lives, the following question was elaborated as a research problem: how is the subjective experience of the work of mourning characterized for those who suffer from the loss of socially non-grievable lives? The assumptions that enabled the formulation of this question will be discussed in the introduction to this work, namely: 1) the recognition and affirmation of the indissociability between the singular and collective dimensions of subjectivity in the psychoanalytic perspective; 2) the way in which this indissociability is presented in the Freudian essay *Mourning and Melancholy* (1917), one of the main references in this project; and 3) the articulation made, from this, between psychoanalysis and philosophy, to think about mourning as a political category. From these points, the research objectives will be presented followed by the justification. From the point of view of approaching the research problem and the objectives to be presented, it is proposed to carry out an exploratory research of a qualitative nature, operationalized through semi-structured interviews, discussed in dialogue with the bibliographic review on the subject. Studies on mourning will be taken as a basis, specifically in cases of losses resulting from state violence. Data production will be done through the records of interviews and field diaries, with mothers whose children have been victims of state violence as participants in the research. The results found in the reports allow us to defend the way in which State violence is expressed not only in the lack of recognition of some lives (and is based on non-recognition) but also produces effects in the way mourning will be experienced. We emphasize that the different framing modalities of some lives can produce, as a consequence, characteristic mourning: production of guilt, difficulties in the elaboration and symbolization of felt affections. Finally, the presentation of each narrative aims to defend the testimonies for their dual function: to elaborate the loss, to denounce the violence that is observed in these. We bet on the possibility that this study will contribute to broaden the discussions around the theme and not only theoretical constructions, but clinical ones, in the reception, in the management and in the subjective listening of the work of mourning.

Keywords: grief; recognition; violence; psychoanalysis; psychology.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
INTRODUÇÃO	14
A indissociabilidade do singular e do coletivo na Psicanálise	14
A perda entre o singular e o coletivo: por outra leitura do luto em Freud	20
Da perda constitutiva - Luto primordial	20
Enquadramentos do objeto	21
O exame da realidade: simultaneidade psíquica	23
Fundamentos teóricos	26
Sobre a escrita do Luto em Psicanálise: revisitando a bibliografia	30
Delimitação do tema e do problema de pesquisa	33
JUSTIFICATIVA	33
OBJETIVOS	35
Objetivo Geral	35
Objetivos Específicos	35
MÉTODO	35
PARTE I - CORPO E RECONHECIMENTO: ARTICULAÇÕES ENTRE FILOSOFIA POLÍTICA E PSICANÁLISE	39
Entre a apreensão e o reconhecimento	39
Do reconhecimento à constituição corporal	47
PARTE II: BREVE INTRODUÇÃO AOS TESTEMUNHOS	52
Apontar com o dedo em riste, fazer do testemunho um texto de denúncia	52
Para onde se vai, até que se possa: Vitória	53
“Hoje eu declaro guerra contra o estado”: Cláudia	56
“Essa casa aqui, toda, de passo a passo, a lembrança ficou toda aqui”: Joana	58
Diante do nada que insiste, a lembrança que resiste: Saudade	60
DOS RESULTADOS ... OU DO ENCONTRO COM FATOS DISCURSIVOS.	63
1. “Vocês não dá socorro a ninguém, vocês pega e mata”: uma política feita entre a dedução e o extermínio	64
2. “A dor vem encostar-se a nós: enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando solução”	93
2.1 Da economia da perda: como contar a conta de um vazio?	93
2.2 Das reações diante da perda: contar o luto	99
2.3 “Eu vou confrontar”: da elaboração entre luta e laço social	112

CONSIDERAÇÕES FINAIS	117
REFERÊNCIAS	122
ANEXO I: TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO LIVRE E ESCLARECIDO	130
ANEXO II – ROTEIRO / ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	133
ANEXO III – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA	134

APRESENTAÇÃO

A presente dissertação propõe uma investigação sobre o não reconhecimento do luto como um dos efeitos da violência de Estado pelo entrecruzamento de algumas premissas e fenômenos: o racismo de Estado, a necropolítica e as dinâmicas de reconhecimento (e não reconhecimento) neste contexto. Neste sentido, o trajeto investigativo e narrativo deste trabalho é composto por algumas seções a serem especificadas a seguir.

A introdução busca apresentar parte das prerrogativas fundamentais que possibilitaram construir o problema de pesquisa. Ela toma como ponto de partida a localização, nos textos freudianos, de argumentos que nos permitam defender a indissociabilidade entre as dimensões do singular e do coletivo de modo a pensar como estas operam no processo de constituição subjetiva e, posteriormente, de modo específico, indicar de que forma isso aparece no ensaio *Luto e Melancolia* (1917), texto de base na teoria psicanalítica freudiana a ser utilizado para compreensão do luto. A introdução é composta ainda de outras subseções, onde serão discutidos, por meio de uma revisão de literatura, a relação entre a perda - no singular e no coletivo -, o enquadramento e o estatuto dado ao objeto do luto; com o objetivo de delimitar de que forma o problema de pesquisa pode ser construído. Posteriormente, serão apresentados a justificativa, os objetivos e o método da pesquisa.

Após apresentação do método, a dissertação traz dois capítulos, divididos em parte I e parte II, de modo a introduzir a discussão e apresentação dos resultados. A parte I versa sobre as relações entre corpo e reconhecimento, por meio de uma articulação entre filosofia política e psicanálise, tendo em vista que a noção de reconhecimento perpassa toda a discussão teórica do trabalho. É o modo como um objeto será enquadrado e, portanto, reconhecido, que poderá produzir efeitos no modo como o luto será legitimado socialmente ou não. A parte II traz uma apresentação aos testemunhos e objetiva defender os testemunhos aqui apresentados em sua dupla função: elaborar a perda, denunciar a violência que ali se observa. Esta parte é constituída também por uma introdução sobre cada mãe que ajudou a construir essa pesquisa. Vale dizer que a intenção do texto, nesta seção, é poder minimamente singularizar as histórias aqui apresentadas, reconhecendo todo o limite que esta dissertação tem sobre a amplitude e complexidade das vozes que puderam ser ouvidas.

Por fim, o último capítulo trata dos resultados encontrados, tomando os relatos como uma forma de expressão discursiva que articula, como em uma costura, os pontos encontrados entre o que é radicalmente singular, único de cada história, e do que, historicamente, se produz no coletivo. Divide-se, especificamente, em dois eixos: o primeiro, que traz em seu título “uma

política feita entre a dedução e o extermínio” para nomear os efeitos da necropolítica, observados em cada história, e o segundo eixo, que fala propriamente do luto, situado por meio de três perspectivas: 1) a economia da perda, 2) as reações da perda e 3) as formas de elaboração entre luta e laço social, no singular e no coletivo. Por fim, as considerações finais retomam os objetivos apresentados, no sentido de identificar de que forma as perguntas aqui colocadas puderam ser respondidas. Em respeito a surpresa que se dá a cada vez que encontramos uma história, como as que serão aqui colocadas, as reflexões advindas da escuta e da escrita serão a estrutura do fim (provisório?) do que se pretendeu abordar aqui a respeito do luto. Aposta-se, enfim, na possibilidade de que este estudo contribua para ampliar as discussões em torno do tema e das construções não só teóricas, mas clínicas, no acolhimento e na escuta subjetiva.

INTRODUÇÃO

A INDISSOCIABILIDADE DO SINGULAR E DO COLETIVO NA PSICANÁLISE

Neste projeto, tomo como elemento central para a discussão a experiência do luto na literatura psicanalítica, abordando-a a partir da prerrogativa de uma relação estruturalmente indissociável entre o singular e o coletivo na psicanálise. De modo específico, pretendo sinalizar no texto freudiano os pontos de afirmação de uma interdependência entre as dimensões singular e coletiva em seus arranjos discursivos e de produção subjetiva, especialmente no texto *Luto e Melancolia* (1917) de Sigmund Freud. Para tanto, nesta primeira seção, irei partir dos seguintes pontos: 1) indicar, na obra freudiana, os elementos que nos permitem pensar a relação entre o singular e coletivo; 2) apontar como tais elementos operam na constituição subjetiva, e daí indicar a função da alteridade na mesma, e 3) identificar esses elementos no texto *Luto e Melancolia*, de modo a afirmar a prerrogativa aqui colocada da indissociabilidade entre o singular e o coletivo na experiência do luto.

Inicialmente, será necessário explicitar algumas questões. Existem, em nosso campo, ao menos duas críticas que tocam, simultaneamente, a relação entre psicanálise – como uma ciência do singular – e os estudos que tratam do coletivo. A primeira indica, no movimento psicanalítico, e principalmente em alguns dos pós freudianos, uma ausência de diálogo com a dimensão social, tendo como consequências o distanciamento de tais questões e o efeito disso no analista, ao se colocar como um “vazio ambulante” (Laurent, 2011; Barbieri, 2017). A segunda, indica um excesso da própria teoria psicanalítica por meio de um intenso auto referenciamento, quando da tentativa dos analistas em falarem a respeito de fenômenos coletivos por generalizações produzidas pela teoria freudiana (Deleuze & Guattari, 2010).

Neste sentido, ao entrar em territórios estrangeiros, a psicanálise estaria insistindo em falar sua própria língua, ao invés de buscar outras referências que pudessem suplementar sua articulação com as discussões a respeito do coletivo. Suponho que, com isso, precisamos operar pelos dois caminhos. Será importante indicar, ainda no texto freudiano, os elementos que nos permitem afirmar a indissociabilidade entre psicanálise e política ou, mais especificamente, uma estrutural relação entre singular e coletivo. Este primeiro caminho me parece crucial para que possamos reconhecer tais elementos como fundamentais na teoria freudiana, ainda que um movimento a outras referências se faça necessário. Neste sentido, proponho também operar por um segundo caminho: recorrer a outros campos – tal como feito por Freud, em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), tomando como base o trabalho de Gustave Le Bon – que nos

auxiliem a trabalhar a indissociabilidade aqui afirmada em sua multiplicidade referencial.

A afirmação colocada por Freud (1921/2011) em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* de que a psicologia individual é ao mesmo tempo, e desde o início, psicologia social, servirá como base argumentativa para o presente texto. Nesta obra, ao discorrer a respeito da intrincada relação entre o sujeito e o outro, Freud (1921/2011) parece rejeitar, de modo evidente, a oposição entre psicologia individual e psicologia de grupo. Assim, o psiquismo terá como aporte para sua constituição, inicialmente e desde sempre, o atravessamento do outro, do grupo e da cultura. Neste ensaio, tomando como referência os estudos de Gustave Le Bon e William McDougall, Freud (1921/2011) irá afirmar que “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado modelo, objeto, auxiliador e adversário” (p. 14), indicando-nos, simultaneamente, a relação do sujeito com este outro e os lugares e funções destinados ao segundo.

A respeito disso, Michel Foucault (2007), em *As Palavras e as Coisas*, afirmou ser a psicanálise um dos saberes que designam o outro por sua dimensão fundante. A dissociação presente na dicotomia sujeito/outro associada à primazia do eu, teria sua queda com a subversão do *cogito* cartesiano promovida pela psicanálise. Isso se dá na medida em que a psicanálise questiona a centralidade do eu como instância representante do psiquismo, através da ênfase colocada nas produções discursivas inconscientes. A continuidade indicada entre interno e externo daria provas de uma “extravagância dos encontros insólitos” (Foucault, 1984/2007, p. 5) ao nos indicar “o que há de desconcertante na proximidade dos extremos ou, muito simplesmente, na vizinhança súbita das coisas sem relação” (Foucault, 1984/2007, p. 5).

Tais pressupostos nos permitem pensar o outro como não tão externo, também através de quatro modalidades possíveis de sua função, conforme indicado por Mezan (1990): 1) o outro como objeto da pulsão, 2) como um meio para obter este objeto, 3) um obstáculo situado entre o objeto e o sujeito, ou 4) um modelo para o sujeito. De modo geral, o princípio teórico que sustenta essas quatro perspectivas refere-se à ideia de impossibilidade de uma disjunção entre sujeito e outro na psicanálise, principalmente quando pensados a partir de suas funções no laço social. A concepção individualista é colocada, portanto, em xeque.

Vale dizer que o direcionamento a uma crítica do individualismo pela psicanálise terá seu cerne a partir de sua própria noção do Eu, teoricamente afirmada no texto freudiano. Para tanto, é importante retomar a noção de “Eu”, colocada por Freud (1923/2011), e indicar seus pontos de distanciamento em relação a uma compreensão individualista. A partir das funções atribuídas à noção do Eu na psicanálise, fundamentalmente, poderíamos caracterizá-lo como uma instância psíquica, representante do princípio de realidade no interior do aparelho psíquico

(Freud, 1923/2011). Seria este também o ponto central de produção dos mecanismos de defesa e resistências, no qual seriam estabelecidas as relações de objeto, o controle das pulsões e dos afetos, bem como o responsável pela produção de julgamentos morais e de sínteses psíquicas (Freud, 1923/2011).

A respeito disso, Jacques Lacan (1953-1954/1986) irá afirmar, em seu retorno ao texto freudiano, o modo como todas as funções atribuídas ao Eu são eminentemente determinadas pelo modo como este é constituído por aquilo que ele não pode reconhecer em sua própria definição. Em seu ensino, por um contraponto ético e político às concepções da “Psicologia do Ego”, Lacan (1953-1957/1986) defenderá que o Eu é marcado por uma função de “desconhecimento”:

Na análise, a partir do momento em que engajamos o sujeito, implicitamente, numa pesquisa da verdade começamos a constituir sua ignorância. Somos nós que criamos essa situação, e, portanto, essa ignorância. Quando dizemos que o eu nada sabe dos desejos do sujeito, é porque a elaboração da experiência no pensamento de Freud no-lo ensina. Essa ignorância não é, pois, uma pura e simples ignorância. É o que é expresso concretamente no processo da *Verneinung*, e que, no conjunto estático do sujeito, se chama desconhecimento (p. 194).

Sobre esta dimensão de desconhecimento no próprio eu, Vladimir Safatle (2017) nos indica que a releitura feita por Lacan irá afirmar uma compreensão do Eu – e sua consequente noção de personalidade – que será, desde o início, relacional. Esta não seria fundada nem em um sentimento de síntese pessoal, nem em uma unidade de consciência individual. Ao contrário, tal dimensão seria algo cujo reconhecimento só se manifesta a partir da compreensão de sua gênese social (Safatle, 2017). Portanto, trata-se de afirmar, desde o início, uma relação entre o psíquico, não mais individual, e o social. Sobre isso, Lacan (1932/1987) atesta que:

Observamos a conduta de um organismo vivo: e este organismo é o ser humano. Enquanto organismo, apresenta reações vitais totais, que, sejam quais forem seus mecanismos íntimos, têm um caráter orientado para a harmonia do conjunto; enquanto ser humano, uma proporção considerável dessas reações ganha seu sentido em função do meio social que desempenha no desenvolvimento do animal-homem um papel primordial (p. 247).

O argumento aqui colocado também pode ser encontrado em outro texto freudiano. Em *O Mal-estar na Cultura*, Freud (1930/2013) afirma que as fronteiras do Eu não seriam propriamente delimitadas, de modo que pensar a noção de um Eu implica reconhecer uma impermanência nos limites que estaria entre este e o outro, colocado possivelmente, sob certas circunstâncias, enquanto objeto. Para Freud (1930/2013), poderíamos pensar a dissolução das fronteiras deste Eu através de dois movimentos, um interno, quando tomado em relação ao Id, instância do desconhecimento do Eu por ele mesmo; e externo, quando se refere às relações objetais. Freud indica ainda, a título de exemplo, as situações de enamoramento nas quais “a fronteira entre Eu e objeto ameaça desaparecer” (p. 16), e prossegue afirmando que “logo, também o sentimento do Eu está sujeito a transtornos, e suas fronteiras não são permanentes” (p. 17). Outra prova marcante da descontinuidade subjetiva se dá a ver através da loucura, uma experiência por meio da qual é perfeitamente possível que as fronteiras do corpo e das ideias sejam perturbadas, produzindo uma indefinição entre os limites do que seria o Eu e o outro.

De modo geral, o argumento colocado por Freud neste texto irá afirmar uma fonte permanente de mal-estar na relação do sujeito com o mundo, o que nos permite localizar um constante e dialético movimento entre ambos. Ao demarcar a relação com a cultura como uma das fontes de nosso sofrimento, Freud irá indicar como traços característicos da civilização: “o modo como são reguladas as relações dos homens entre si, as relações sociais, que dizem respeito ao indivíduo enquanto vizinho, enquanto colaborador, como objeto sexual de um outro, como membro de uma família e de um Estado” (Freud, 1930/2013, p. 56).

Esses pontos se assemelham ao que é colocado por Freud no texto de 1921, para retomar *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, especialmente quando discorre a respeito da relação entre o sujeito e seus semelhantes: o outro como modelo, objeto, auxiliador e adversário, anteriormente mencionados. Outro ponto de semelhança aparece no modo como a crítica à liberdade individual – e, principalmente, a impossibilidade de sua plena realização – é colocada no *Mal-estar na Cultura*. Nele, Freud (1930/2013) afirma que “a liberdade individual não é um bem cultural” (p. 57), sendo inclusive um sacrifício a ser operado em nome da segurança advinda do acordo social.

Outro texto que nos permite indicar o modo como as relações grupais não só produzem efeitos determinantes na dinâmica psíquica como também a constituem é *Totem e Tabu*, publicado em 1913. A respeito disso, Teixeira e Moreira (2013) indicam que, neste texto, Freud (1913/2012) nos dá sinais de, pelo menos, três modos de relação com a alteridade. A primeira representação seria através do Pai primevo, indicação de um campo de relações nas quais a alteridade é negada. A segunda seria expressa após o assassinato do Pai, produzindo uma

relação de tradução e deciframento deste outro. Por fim, o terceiro momento seria aquele no qual a relação com o Pai morto se apresenta como enigma indecifrável, sendo a relação com a alteridade uma parte constitutiva, simultaneamente, do sujeito e do social. Este terceiro ponto nos interessa, sobretudo para afirmar a relação do sujeito com o que lhe seria externo.

No ensaio *O Futuro de uma Ilusão* (1927/2014), Freud também se detém nas questões a respeito da relação do sujeito com a cultura, a sociedade e, especialmente, com a religião. Nele, discute as condições de pertencimento do sujeito e o recurso à religião como suporte identificatório e simbólico na relação com o mundo. É importante destacar, nesta dinâmica, o acento dado à internalização da lei social como um ponto, especial, de aliança entre sujeito e cultura.

Como efeito desta aliança, vale destacar um paradoxal e interessante movimento de continuidade e cisão entre o que colocamos como interno e externo, a ser afirmado pelo pensamento freudiano. Nele, teremos duas prerrogativas: uma clivagem do sujeito em relação a si mesmo (com um Eu cindido entre consciente e inconsciente, sendo este último colocado em primazia) e o reconhecimento de uma continuidade entre este e o mundo. A respeito disso, Joel Birman (2006) afirma que a psicanálise promoveu uma ruptura com o eixo central de pensamento na modernidade, sobretudo pelo modo como Freud nos apresenta os fundamentos para uma clivagem na subjetividade.

Isso possibilita retomar o que foi defendido por Foucault (2007) em relação à ruptura epistemológica provocada pela psicanálise. O argumento foucaultiano que aqui me interessa, permite assentar a importância fundamental das relações entre o sujeito e o laço social, sendo estas defendida pela psicanálise. Nas palavras de Foucault (2007):

[...] a cadeia significativa pela qual se constitui a experiência única do indivíduo é perpendicular ao sistema formal a partir do qual se constituem as significações de uma cultura; a cada instante a estrutura própria da experiência individual encontra nos sistemas da sociedade certo número de escolhas possíveis (e de possibilidades excluídas); inversamente, as estruturas sociais encontram em cada um de seus pontos de escolha, **certo número de indivíduos possíveis (e outros que não o são)** (p.527, grifo nosso).

A defesa de tais argumentos, retomando principalmente o que já aparecia em Freud, será, então, um modo de afirmar e sustentar a impossibilidade de uma separação entre o sujeito e o laço social. Por fim, a hipótese do inconsciente também irá comprovar os efeitos de

alienação e sujeição às marcas simbólicas colocadas pelo mundo. Resta-nos, ainda, discorrer a respeito disto na constituição do sujeito.

A PERDA ENTRE O SINGULAR E O COLETIVO: POR OUTRA LEITURA DO LUTO EM FREUD

DA PERDA CONSTITUTIVA - LUTO PRIMORDIAL

Tomo como ponto de partida a premissa lacaniana segundo a qual o objeto desde sempre perdido é condição do desejo (Lacan, 1964/1985), o que confere ao luto uma função constitutiva dos circuitos desejantes na vida do ser falante. Tal afirmativa – de que a relação com o mundo inscreveria, desde o início, uma perda – se associa a outras elaborações colocadas por Lacan (1964/1985), na medida em que apontam para o advento do sujeito no encontro com o Outro através de uma estrutura – a linguagem – que está colocada antes mesmo de seu nascimento.

Ao entrar nesse campo, algo de originário se perde, inscrevendo uma marca de divisão no processo de constituição subjetiva. Isso que é perdido, Lacan nomeia de objeto *a*: aquilo que se produz através do encontro com o outro ou, dito de outra forma, através da alienação e sua posterior separação (Lacan, 1964/1985). A respeito disso, Urania Tourinho Peres (2011) afirma:

Eis uma das lições que nos dá a psicanálise: enquanto seres de fala, somos frutos de uma perda. Trauma de nascimento, desmame, complexo de intrusão, Édipo, castração etc. são indicadores que nos fazem manejar teoricamente nossa caminhada pela vida, regida e determinada pelas vicissitudes de nosso encontro com o Outro. (p.57)

Nessa composição, eminentemente subjetiva – e, portanto, de referência a uma alteridade (Lacan 1964/1985) –, há uma base comum a sustentar a tessitura: o encontro com o Outro como possibilidade de reconhecimento. Isso também aparece em Judith Butler (2015) e Vladimir Safatle (2017) nos diálogos que ambos fazem com a filosofia de Hegel, de modo a afirmar o caráter relacional das trocas intersubjetivas. Lacan parte da premissa de que a conquista de uma imagem referente a um corpo próprio dependeria não somente de um aspecto maturacional do desenvolvimento, mas, sobretudo, da relação com um outro, semelhante, que poderia inserir a criança no universo da linguagem e da comunicação. Assim, a partir dos cuidados direcionados à criança, o cuidador passa a inscrever marcas que irão permitir uma construção corpórea e um Eu, relativamente delimitado.

Neste sentido, é importante reconhecer o vínculo essencial entre o sujeito e o que lhe é, supostamente, externo. Aqui, cabe questionarmos a arriscada garantia de que o sujeito tem de ser “um”: um corpo, um nome, uma imagem. Sobre isso, Carvalho (2008) nos traz uma

importante colocação com a seguinte resposta: “é por termos um nome (dado por alguém), uma imagem corporal (constantemente conferida) e uma história (tantas vezes contadas por aqueles que nos amam) que desfrutamos das agradáveis sensações de unidade e continuidade” (p. 128).

ENQUADRAMENTOS DO OBJETO

Proponho agora pensarmos o luto por um viés singular e que, por ser especialmente singular, nos indica sua indissociabilidade da dimensão coletiva. Afirmando isso porque ainda que tivéssemos por objetivo localizar uma antonímia do singular, penso que esta não seria dada pelo termo coletivo, por exemplo, mas sim pela noção do plural. Neste sentido, a prerrogativa aqui afirmada, tal como colocada anteriormente, insere a constatação de uma interdependência entre singular e coletivo.

Em *Luto e Melancolia*, é possível indicar no argumento freudiano a importância da relação entre o sujeito e o outro traduzida nos termos de uma relação de objeto, pelo modo como tais elementos aparecem logo de início e de modo evidente no argumento freudiano. No momento em que Freud (1917/2010) define o luto como “a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc.” (Freud, 1917/2010, p. 128), poderíamos afirmar que a ideia colocada nos termos de “uma pessoa amada ou abstração que ocupa seu lugar” já denuncia que é a relação com aquilo que foi perdido que não somente qualifica, mas possibilita que o luto seja colocado. Ou seja, como reação frente à perda, o luto seria expressão e efeito da importância atribuída ao objeto perdido pelo sujeito.

Isso aproxima-se do que será afirmado por Lacan (1962-1963/2004), anos depois, no seminário sobre a angústia, ao dizer que precisaremos ir além da experiência da identificação (ao objeto perdido) se quisermos compreender do que se trata na vivência do luto. Ele afirma isso, pois um dos caminhos possíveis de saída frente à perda, conforme indicado no texto freudiano, seria pela via da melancolia que, de modo distinto do luto, se caracteriza pela identificação com o objeto perdido. Entretanto há aí uma questão que nos permite pensar a respeito da relação do enlutado com o objeto. Lacan (1962-1963/2004) nos adverte que:

Só nos enlutamos por alguém de quem possamos dizer a nós mesmos: eu era a sua falta. Ficamos de luto por pessoas a quem tratamos bem ou mal, e diante das quais não sabíamos que exercíamos a função de estar no lugar de sua falta [...] Mas aqui, em razão

do caráter irreduzível do desconhecimento concernente à falta, esse desconhecimento simplesmente se inverte, ou seja, a função que tínhamos de ser sua falta, cremos agora poder traduzi-la em haveremos faltado para com ela - quando era justamente nisso que lhe éramos preciosos e indispensáveis (p. 157, grifo nosso).

Tanto a afirmação de amor ao objeto, como apontado por Freud, quanto o reconhecimento, por parte do sujeito, de ser falta para este, como vemos em Lacan, parecem convergir se pensarmos que o objeto de que se trata no luto necessita ter um estatuto específico, caro, para o sujeito. Seja pela inversão da identificação ocorrida na melancolia ou pela renúncia frente à perda, característica do luto. Se tratando deste objeto (e aqui falamos de um objeto, relativamente, objetivado, apesar de ter uma função objetual, de desconhecimento ao sujeito), o sujeito há de ser atravessado pela dor da perda se, e somente se, este operar como marca de uma falta.

A respeito disso, encontramos no ensaio freudiano outra afirmação que nos auxilia a problematizar o estatuto do objeto perdido. Tomando como premissa o princípio econômico da libido, colocado como elemento argumentativo em todo o ensaio, Freud (1917/2010) revela que “se o objeto não tiver para o ego um significado tão grande, reforçado por milhares de laços, sua perda não se prestará a provocar um luto ou uma melancolia” (p. 37). Este trecho me parece particularmente importante, porque indica uma interlocução possível feita por Judith Butler, a partir de sua leitura do ensaio freudiano, em seu livro *Quadros de Guerra - Quando a vida é passível de luto*.

Neste livro, Butler (2015) afirma que é justamente o enquadre dado a uma vida que determina suas condições e/ou limites para o enlutamento. Ou seja, são as condições nas quais essa vida é colocada, suas modalidades de reconhecimento, que possibilitam que o luto ocorra, como reconhecimento dessa perda, ou não. Portanto, me parece possível associar as modalidades de enquadramento de uma vida, colocadas por Butler, à “grande significação do objeto”, mencionada por Freud em seu ensaio. E ainda, reconhecer na afirmação posta por Butler do Eu como “uma categoria instável, em permanente atravessamento pelo outro” (Butler, 1999), relativa semelhança com o Eu, tal como apresentado aqui anteriormente, a partir de Freud.

Com isso, é possível perceber que em Butler, não somente em *Quadros de Guerra*¹ mas,

¹ Em uma rigorosa revisão feita por Carla Rodrigues (2021), podemos localizar os estudos sobre Luto na obra de Butler em diversas produções ao longo dos anos. Além de *Quadros de Guerra*, destaco especificamente as obras: *Problemas de Gênero* (1990), *Corpos que Importam* (1993), *A Vida psíquica do Poder* (1997) e *O Clamor de Antígona* (2000).

em várias de suas obras, temos a prova de que ela nos apresenta uma importante e inédita leitura a respeito do luto, em relação ao que se coloca no ensaio freudiano. Uma de suas maiores contribuições vai se dar na medida em que ao luto, tomado comumente como um processo subjetivo, Butler acrescenta a dimensão pública, para pensá-lo enquanto uma categoria política, articulando o coletivo ao particular:

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizante. Acredito, no entanto, que **o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa**, primeiramente ao trazer à tona os laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética” (Butler, 2019, p. 43, grifo nosso)

Ou seja, desde o estatuto do objeto tal como descrito por Freud em *Luto e Melancolia*, aos desdobramentos teóricos produzidos posteriormente por Butler, trata-se de reconhecer outras possibilidades de compreensão da experiência do luto. Desde a descrição do objeto perdido ao estatuto a ele associado por Freud, a hipótese aqui afirmada é de que, via de regra, a experiência da perda convoca o sujeito a um retorno incessante ao que foi perdido, de modo que o reconhecimento da importância deste passa a ser revisitada, reconhecida e, principalmente, reestruturada pouco a pouco, na medida em que o trabalho vai sendo efetuado. Com base na leitura feita por Butler, suponho que a comunidade política, aquela que está em relação com o sujeito, opera, no luto, como suporte para o reconhecimento deste objeto e, portanto, da perda. Daí a importância do “exame da realidade” (Freud, 1917/2010, p. 29), tal como descrito por Freud, para o trabalho do luto, termo a ser desenvolvido mais detidamente a seguir.

O EXAME DA REALIDADE: SIMULTANEIDADE PSÍQUICA

Ainda que o luto, em psicanálise, não seja compreendido por um viés temporal, marcado por fases, podemos ver que, em *Luto e Melancolia*, Freud (1917/2010) discorre a respeito do luto a partir de três atos, três “tempos”. Inicialmente, ocorre a recusa da morte do objeto amado ante o “exame da realidade” (p. 173) que declara a inexistência deste; como um segundo ato, sucede uma operação lenta e dolorosa de desligamento, peça por peça, da libido ligada ao objeto. Por fim, o Eu se torna, então, livre e desimpedido para, parcialmente, substituir por outro, o objeto perdido; sendo então efetuado o trabalho do luto.

Nesse processo, “o luto leva o Eu a renunciar ao objeto, declarando-o morto e oferecendo ao Eu o prêmio de continuar vivo” (Freud, 1917/2010, p. 142). A partir disso, cabe determo-nos na frase expressa pelos termos “exame da realidade” (*Realitätsprüfung*) para daí refletirmos a respeito de seus desdobramentos na teoria freudiana, sobretudo, pela implicação desta noção em uma compreensão política e coletiva do luto. Nessa direção, vale mencionar a obra *A Erótica do Luto nos tempos da Morte Seca*, na qual Jean Allouch (2004) traz uma contribuição crítica e intrigante a respeito das construções teóricas voltadas ao luto na psicanálise. Nela, o autor retoma alguns elementos do ensaio *Luto e Melancolia* para indicar possíveis pontos de inconsistência e equívoco. Dentre os meios de tensionamento colocados em sua crítica ao ensaio freudiano, podemos encontrar uma apreciação do termo “exame da realidade”, sobre a qual o autor afirma que haveria aí certa ancoragem feita por Freud à clínica psiquiátrica, de modo a validar seu discurso no ensaio. Sobre a prova da realidade, Allouch (2004) expressa que não haveria precisamente prova da realidade para o enlutado, pois “se há, para ele uma realidade, ela seria essa fatia da experiência subjetiva onde, justamente, não é possível fazer a prova da morte daquele que perdemos” (p. 72), e prossegue, sustentando que:

Um "exame da realidade" supostamente seria, numa espécie de imediatismo (que, no fundo, é aquela que a psicologia clássica supõe caracterizar a relação do sujeito com o objeto na percepção), capaz de ressaltar como certo esse “mais existência”. Confessemos que não basta. (p. 79)

Allouch (2004) irá argumentar que o luto comporta uma hiância entre a perda material e o registro que é feito desta perda, de modo que, com isso, “o exame da realidade” seria insuficiente, visto que a realidade é, desde sempre, realidade psíquica. Ocorre que reconhecer a realidade em sua dimensão psíquica não retira o caráter plural desta, especialmente em seus entrecruzamentos com uma realidade aparentemente aí colocada como externa, fenomenológica, poderíamos dizer. Ao meu ver, nesta análise, Allouch (2004) parece não se ater ao fato de que a prova da realidade, tal como Freud a coloca, não exclui a simultaneidade da determinação de mais de uma forma possível dessa realidade psíquica se apresentar. Principalmente se reconhecermos, tal como descrito anteriormente, que os limites entre interno e externo parecem se dissolver.

Retomemos, então, o ensaio freudiano. Ainda sobre a *Realitätsprüfung* mencionada por Freud (1917/2010), veremos ele afirmar que, no embate entre a realidade e o apego ao objeto, “o normal é que vença a realidade” (p. 174). Suponhamos, pelo argumento de Allouch (2004),

que a realidade aqui colocada se refere inequivocamente à realidade exterior. Advertidos disso, encontramos outro termo no mesmo texto que nos permite afirmar que Freud se refere ainda ao mundo externo, dando provas deste como elemento atuante no luto. Podemos encontrá-lo no início do texto, na medida em que Freud (1917/2010) demarca os traços diferenciais entre o luto e a melancolia e indica que, em ambos os quadros, ocorre uma “perda de interesse pelo mundo externo” (p.173), sendo o mundo externo aqui expresso pelo termo alemão *Außenwelt*

Temos, então, uma referência à realidade, do alemão: *Realitätsprüfung*, e ao mundo, até aqui externo, expresso pelo termo *Außenwelt*. Será importante, então, um recurso a estes termos em outros textos de Freud para que possamos compreender a simultaneidade de uma realidade psíquica interna e externa. Encontramos *Außenwelt* no texto *O Eu e o Id* (Freud, 1923/2011) e, de modo mais evidente, em *As Pulsões e seus Destinos* (Freud, 1915/2013). No segundo texto, Freud utiliza o termo *Außenwelt* para se referir ao “mundo exterior”, correlato simultâneo de uma parte prazerosa incorporada pelo sujeito, e uma parte desprazerosa, associada à hostilidade que será então localizada no mundo externo.

O importante a ser destacado na utilização que Freud faz destes termos é que ambos nos servem para reconhecer os limites que são colocados entre uma realidade chamada material (perceptiva) e uma realidade psíquica, ao passo que isso inclui uma fronteira tênue entre as duas. No *Seminário, livro 7 - a ética da psicanálise*, lição II: prazer e realidade, Lacan (1959-1950/1997) pontua ainda um outro termo, *Wirklichkeit*, comparando-o ao termo *Realität*, para nos indicar que Freud não os utiliza de forma indiscriminada. Distinguindo-os, Lacan indica que *Wirklichkeit* caracteriza a realidade psíquica, expressa desde o *Projeto para uma Psicologia Científica* (Freud, 1895); enquanto *Realität*, seria atribuída a uma realidade externa, não representada; uma figuração da qual o sujeito não teria acesso e não poderia sabê-la totalmente.

Ocorre que uma completa sujeição à realidade psíquica, por uma ausência ou impossibilidade do “exame da realidade” implica, em Freud, estados considerados patológicos manifestados, por exemplo, por sintomas como alucinações, delírio ou outras experiências de estranhamento, o que não ocorre no luto. De modo contrário a isso, Freud (1917/2010) é enfático ao afirmar em seu ensaio que o luto não é um processo patológico e que, sobretudo por isso, não nos cabe pensar em um tratamento para este. Neste sentido, podemos pensar no “exame da realidade” como um operador simbólico, diante do qual o sujeito está, ao menos na neurose, assentido por um certo princípio de ordenação discursiva.

Organizados tais pontos, podemos agora colocar a função deste exame da realidade em um outro lugar, pois nos vale a advertência de que é também a uma análise dessa relação com este mundo que o luto nos convoca. Portanto, será a partir dos suportes encontrados no mundo

“exterior” que poderemos transitar entre a memória e o desligamento do que perdemos, dando-nos testemunho do trabalho que haverá de ser feito diante dessa perda. Há uma colocação muito precisa, e igualmente significativa, apresentada por Carla Rodrigues (2021) a respeito desse desligamento a ser efetuado pelo sujeito, quando nos indica que, no luto, o trabalho a ser feito é de uma operação simbólica em torno do que foi perdido no real - lembrando-nos do que devemos esquecer, permitindo-nos esquecer do que insiste em ser lembrado. Nestes termos, a realidade poderá assumir a função de um referencial diante do qual o sujeito terá coordenadas, mais ou menos precisas, para o caminho a ser percorrido. À colocação anterior da relevância do estatuto e do reconhecimento do objeto perdido, acrescento, então, o papel deste mundo não tão externo ao sujeito, como mais um arranjo de estruturação e organização da perda. Também aqui podemos pensar em um diálogo entre Freud e Butler, dado que a filósofa afirma em seus ensaios a retirada do luto de uma perspectiva puramente restrita ao âmbito individual, na medida em que indica a função desta realidade como o meio para a produção de reconhecimento de uma vida que foi perdida. Ela afirma que:

A distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença (Butler, 2015, p. 45)

Também com o ensaio freudiano podemos traduzir o “exame da realidade” como expressão das condições diante das quais o sujeito terá o aporte necessário para a elaboração, efetivação e modulação dos afetos presentes no luto. Assim como, de modo semelhante, em Butler, depreendemos que as modalidades de comoção diante de uma vida perdida qualificam esta vida e, por conseguinte, o reconhecimento do luto daquele que sofre por esta. Em acréscimo a isso, falar em comoção e reconhecimento implica o movimento colocado pelo sujeito de testemunhar e comunicar ao outro sua perda, um processo que é, por excelência, comum aos encontros, à referência ao outro.

FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Com base no que foi exposto anteriormente, a questão sobre a qual o presente projeto se estrutura diz respeito às incidências do não reconhecimento do luto na elaboração de uma

perda, vivida por um sujeito. Tal prerrogativa se afirma pela questão – presente já no texto freudiano – de que o luto é uma experiência que se coloca na fronteira entre o psíquico e o social, sobretudo pelo destaque colocado na relação entre o sujeito e aquilo que supostamente lhe é externo, como aspecto fundamental da experiência do luto e de sua consequente elaboração. De modo evidente, encontramos em Freud (1917/2010) a importância atribuída às imposições da realidade, à relação com o objeto, dentre outros pontos, que dariam ao sujeito condições de elaboração, ou não, da perda vivida. Essas questões serão melhor apresentadas no desenvolvimento deste texto a partir de uma articulação entre a psicanálise e a filosofia política, mais notadamente, na temática do luto não reconhecido, discussão trazida por Judith Butler (2015).

Ao discorrer a respeito das modalidades de reconhecimento do luto, Judith Butler (2015) aborda, entre outros temas, a problemática do luto através de uma perspectiva ético-política. Para tanto, a autora parte dos modos de apreensão da vida, em seus enquadramentos e formas de legitimidade, para indicar que a construção da vida se estrutura pela via da precariedade. De acordo com Butler (2015), afirmar a precariedade de uma vida requer que a própria noção deste termo esteja naquilo que é considerado vivo e nas suas possibilidades de estruturação subjetiva; e acrescenta: “a precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro” (p. 31).

Nesta perspectiva, afirmar a precariedade de uma vida é reconhecer, radicalmente, que sua possibilidade de existência depende de condições sociais e políticas, sobretudo pelos limites de inteligibilidade a ela conferidos, em que pese sua constituição biológica. Portanto, não se trata da vida como tal, em um viés biologicista, mas dos modos de apreensão dessa vida no campo político e social. Conforme apresentado por Butler (2015), articula-se a isso a existência de enquadramentos seletivos e normativos da violência, a partir dos quais são produzidos diferentes modos de subjetivação e captação de uma vida. Como consequência, teremos vidas a serem preservadas, enquanto outras não. Tal fenômeno se dá a ver, por exemplo, na violência operada por meio do racismo estrutural, no qual vidas negras parecem não importar (Almeida, 2018). É sobretudo através dele que o Estado constroi o sentido e as tecnologias que serão utilizadas para autorizar e operacionalizar a morte de vidas que não são reconhecidas. Enquanto estrutura e tecnologia de poder, o racismo constroi enquadramentos nos quais ao outro é atribuído o lugar de inimigo absoluto, no qual a vida passará a ser relativizada.

A esta precariedade, articula-se o exposto por Lacan (1949/1998) ao mencionar uma espécie de “prematuração específica do nascimento no homem” (p. 100), de modo a ilustrar um desamparo originário do sujeito em relação ao mundo. Esses apontamentos permitem a

compreensão de que, em última análise, o sujeito somente se constitui no laço social. Tal afirmativa se associa a outras elaborações trazidas por Lacan (1964/1985), quando afirma que o sujeito advém do encontro com o Outro, através de uma estrutura – a linguagem – que está colocada antes mesmo de seu nascimento. Ao entrar nesse campo, algo de originário se perde, inscrevendo uma marca de divisão no processo de constituição subjetiva.

Falar das formas de apreensão de determinadas vidas significa falar também dos modos de produção subjetiva que, paralelamente, são engendrados. Para tanto, é necessário recorrer à teorização de Foucault que, ao tomar o corpo como realidade política, investiga os modos através dos quais o poder incide sobre o corpo, instaurando efeitos de subjetividade. Aqui, o que interessa demarcar é o modo como através de práticas cotidianas “as relações de poder penetram os corpos” (Foucault, 1994, p. 228), produzindo organismos e modos de subjetivação produtivamente úteis e dóceis. Nesse contexto, o biopoder, tal como apresentado por Foucault (1994), tem como função operar o imperativo de controle da vida através de determinados dispositivos.

Acrescenta-se a isso a teorização apresentada pelo historiador e cientista político Achille Mbembe, ao afirmar que os efeitos do biopoder se traduzem na passagem da biopolítica para a produção de uma necropolítica. De acordo com Mbembe (2003), não se trata mais de uma política voltada para a produção da vida, e sim de uma política cujo objetivo é – através da legitimidade do direito de matar – a aniquilação em larga escala. Conforme colocado por Mbembe (2003), “o Estado assume a tarefa de civilizar as formas de discriminação e de atribuir objetivos racionais ao próprio ato de matar”(p. 38). Dessa forma, através da premissa do direito de matar, a necropolítica produz um largo processo de desumanização e industrialização da morte, transformada, por um poder estruturalmente homicida, em um procedimento puramente técnico, silencioso, rápido e impessoal (Mbembe, 2003).

De modo a apresentar dados concretos para a afirmação de tal prerrogativa, cabe situar e reportar os assassinatos em larga escala de jovens negros nas periferias urbanas do Brasil. Conforme dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicado em 02 de agosto de 2022 pelo Fórum de Segurança Pública, 77,9% das vítimas de homicídio com mortes violentas intencionais são pessoas negras. Quando aplicado o critério da letalidade policial, a população negra também é desproporcionalmente atingida, representando 84,1% das vítimas. No ano de 2021, ao qual o relatório se refere, 2.555 crianças e adolescentes foram assassinados. No documento podemos ver também que, quando analisamos a faixa etária das vítimas, aquelas que foram mortas por intervenções policiais são significativamente mais jovens do que dos demais crimes fatais, tendo, em sua maioria, entre 18 e 24 anos.

Importante acrescentar a estes dados a categoria intitulada “jovens-homens-negros”, cunhada pela pesquisadora baiana Vilma Reis, de modo a denunciar a indissociabilidade destas dimensões identitárias no reconhecimento dessas pessoas. De acordo com a pesquisadora, essas dimensões são “vivenciadas de maneira interseccionalizada, e quando uma ou duas dessas dimensões são ativadas pelas forças de segurança do Estado, em geral, a coletividade negra está em risco” (Reis, 2013, p.14). Em vista disso, é possível tomar a hipótese de que há um modo específico de enquadrar essas vidas e, portanto, há um modo específico também de reconhecer essas mortes. Ou seja, se por um lado existem vidas que não são reconhecidas vivas, por outro, tais mortes serão banalizadas e, por conseguinte, autorizadas.

É urgente sinalizar que, em um cenário no qual 77% das vítimas são pretas e pardas, vemos a expressão máxima do modo como o racismo estrutural opera como regra e não exceção (Almeida, 2018). Aqui, utilizo a definição colocada por Almeida (2018) na qual o racismo estrutural pode ser compreendido enquanto mecanismo que integra organizações econômicas e políticas que, por sua vez, produzem e reforçam a desigualdade e a violência. É, portanto, através deste mecanismo que percebemos uma linha divisória entre superiores e inferiores, entre bons e maus, entre os grupos que merecem viver e os que merecem morrer, entre os que terão a vida prolongada e os que serão deixados para a morte, entre os que devem permanecer vivos e o que serão mortos. E que se entenda que a morte aqui não é apenas a retirada da vida, mas também é entendida como a exposição ao risco da morte, a morte política, a expulsão e a rejeição (Almeida, 2018, p. 71).

Isso retorna ao que é colocado por Butler (2015) quando afirma que “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva” (p.13). Tal questão nos permite situar a problemática de certos enquadramentos discursivos que atravessam os modos de constituição dessas vidas que não são reconhecidas como vidas e que, portanto, não serão passíveis de luto quando de sua perda. Neste sentido, o luto será apresentado como uma experiência que nos possibilita identificar os modos de inteligibilidade de uma vida, seja a partir de seu reconhecimento ou de sua recusa, reinscrevendo toda perda como uma experiência política, a ser elaborada e produzida no corpo social. A respeito disso, Butler (2020) expressa que “[...] uma forma puramente privada de luto é possível, mas não pode amenizar o grito que deseja que o mundo testemunhe a perda”.

Tal forma de compreensão do luto, sobretudo como um testemunho – e portanto, como direcionamento a um outro, semelhante – de que algo do ausente insiste após a perda, se vincula ao que é descrito por Freud (1917/2010) em *Luto e Melancolia*. Neste texto, a definição colocada por Freud (1917/2010) é de que o luto se caracteriza como “a reação à perda de um

ente querido, à perda de alguma abstração que ocupou o lugar de um ente querido, como o país, a liberdade ou o ideal de alguém, e assim por diante” (p. 129). Nestas considerações, afirma que

os afetos trazidos pelo luto se apresentam como um sentimento profundo, de doloroso abatimento, perda de interesse pelo mundo externo e da capacidade de escolher um novo objeto de amor, podendo envolver perdas relacionadas à morte propriamente dita, ou perdas subjetivas.

Ainda em *Luto e Melancolia*, Freud (1917/2010) pontua que a cada lembrança trazida, atualizada no trabalho do luto, a libido que se ligava ao objeto é superinvestida. Assim, a realidade irá operar como oposição à existência do objeto, reiterando sucessivas vezes que este não mais existe, motivando o desligamento da libido. Por fim, Freud (1917/2010) conclui que diante deste exame da realidade, que comprova que o objeto não mais existe, o Eu precisará fazer a escolha de manter ou não o direcionamento a esse objeto. Em virtude disso, este é convencido pelas forças narcísicas a se manter vivo e, portanto, a romper o vínculo com o objeto

amado. Nesse processo, “o luto leva o Eu a renunciar ao objeto, declarando-o morto e oferecendo ao Eu o prêmio de continuar vivo” (Freud, 1917/2010, p. 142). É por meio desse trabalho que a representação do objeto é desinvestida e o sujeito pode então encontrar novos substitutos. Via de regra, o luto será a experiência, não linear, de uma necessária reorganização libidinal de reinvestimento e desinvestimento afetivo.

SOBRE A ESCRITA DO LUTO EM PSICANÁLISE: REVISITANDO A BIBLIOGRAFIA

Em sua grande maioria, os estudos sobre o luto na perspectiva psicanalítica estão mais voltados às construções teórico-clínicas em torno do fenômeno em uma proposta do singular, relacionada à descrição e estudo de casos clínicos. Neste sentido, tendo em vista a especificidade do tema deste projeto, o levantamento bibliográfico realizado tomou como base investigativa a produção de literatura psicanalítica a respeito do luto, mais notadamente em relação às experiências não legitimadas de luto e luto público em articulação com discussões a respeito da necropolítica e com o conceito de precariedade, noção trabalhada por Judith Butler.

Em um artigo de revisão de literatura a respeito da produção sobre o luto em Psicanálise, Souza e Pontes (2016)² identificaram três categorias temáticas a respeito do tema, sendo estas

² Para atualização da pesquisa, foi realizado em paralelo um levantamento bibliográfico que teve como critério de inclusão artigos que tenham sido publicados nos últimos cinco anos.

1) Modos de elaboração do luto – mais especificamente voltados a casos clínicos, 2) Articulação entre o luto e outros conceitos (desenvolvimentos teóricos) e 3) Luto em Grupos. A primeira categoria temática apresenta os seguintes temas (que tratam das perdas propriamente ditas e seus modos de elaboração): luto por morte do genitor (Franco & Mazorra, 2007; Tanis, 2009; Batistelli, 2010), morte de filhos (Lorenzi, 2012; Cazanatto & Martta, 2014; Oishi, 2014; Cremasco & Pimenta, 2015), perda perinatal (Iaconelli, 2007), perdas por amputação (Seren & Tilio, 2014), e perdas de entes queridos (Adamo, 2010). Entre os modos de elaboração encontrados, os autores tratam da elaboração do luto pela vinculação com outros objetos, como nos casos de toxicomania (Silva & Ulhôa, 2015); e a realização de tatuagens memoriais como forma de ritualização das perdas (Pinho & Rosa, 2013), pontuando a singularidade de cada caso e a importância do manejo clínico para o processo de elaboração.

A segunda categoria temática descreve produções que associam o luto a outros conceitos. Apesar de trazer um número significativo de construções teóricas, nenhum dos trabalhos citados articula o luto aos conceitos aqui propostos (necropolítica, biopolítica e/ou precariedade). Os resultados encontrados foram: Luto e Lembrança (Menezes, 2007); Amor e Luto (Mello, 2011); Luto e Apego (Nascimento, C; Coelho, M; Jesus, M; Martin, W; 2006); Luto, Melancolia e Depressão (Goulart, 2008; Monteiro, 2008; Pinheiro, 2010; Schmidt, 2013); Luto e Sublimação (Mellor, 2010); Luto e Final de Análise (Saigh, 2009; Assis, 2013); Luto e Desejo (Vieira, 2005; Siqueira, 2007; Castilho & Bastos, 2013) e Luto e Identificação (Campos, 2013; Lopes & Pinheiro, 2013; Indursky & Conte, 2015). As discussões em torno destes temas partem do pressuposto comum de que o luto é um fenômeno múltiplo em sua experiência e que apresenta, portanto, distintas e variadas possibilidades de compreensão (Souza & Pontes, 2016).

A terceira categoria aponta trabalhos voltados às experiências de luto em grupos, sendo a categoria que, possivelmente, mais se articula com a proposta temática do presente projeto. Contudo, vale acrescentar, esta categoria foi a que menos trouxe trabalhos publicados até o momento, com 2 artigos voltados ao tema. O primeiro traz uma análise das músicas “Eles” e a “Voz do Morto” de Caetano Veloso como um modo de elaboração e compreensão das transformações ideológicas ocorridas no período da Ditadura Militar (Santos, 2015). O segundo trabalho, de autoria de Volkan (2006), defende que há uma diferença no modo como o trabalho do luto é elaborado individualmente ou em grupos. O autor afirma que uma experiência de perda reconhecida em um dado coletivo pode incidir em movimentos direcionados a resgatar aquilo que foi perdido, e caracteriza isso como uma complicação do luto ou uma tentativa de negar essa perda.

Por outro lado, pode-se indicar que esse movimento de recuperar o objeto perdido não

seja compreendido como uma complicação do luto mas, de forma direta, o seu inverso. Isso evidencia justamente o traço característico da elaboração da perda, tal como apresentado por Freud (1917/2010) em *Luto e Melancolia*, de retorno ao objeto com hipercatexia deste para, enfim, concluir o trabalho do luto com a elaboração da perda. A tentativa de resgate do objeto perdido, portanto, faz parte da elaboração mesma dessa perda.

Após o levantamento sobre a produção de estudos sobre o luto em Psicanálise, em um segundo momento, foram pesquisados trabalhos publicados nos últimos cinco anos que se voltam mais detidamente às produções teóricas psicanalíticas em torno do luto em uma dimensão pública e, portanto, política; especificamente o luto não legitimado vinculado à noção de precariedade em Judith Butler. Nos últimos cinco anos a maioria dos trabalhos encontrados – que tratam do luto público não reconhecido – recorrem a Judith Butler como referência (Ramos, 2017; Sousa, 2017; Cavalcante, Lourinho & Martins, 2018; Demetri, 2018; Pereira, 2018; Sousa, 2018; Franco, 2020; Rodrigues, 2020; Baldini & Nascimento, 2021). Destes, os livros *O Clamor de Antígona: Parentesco entre Vida e Morte* (2014) e *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de Luto?* (2015) são os mais citados. Em *O Clamor de Antígona* (2014), a construção teórica colocada por Butler parte da tragédia de Sófocles, na qual a personagem Antígona reivindica o reconhecimento da morte do irmão perdido, sendo este um ponto central de expressão de um luto não legitimado. Quanto às publicações a respeito desta temática, Carla Rodrigues, professora da UFRJ e coordenadora do Laboratório “Filosofias do Tempo do Agora”, tem sido uma das maiores referências no país. Seus trabalhos afirmam o luto como uma “categoria política” e, recorrendo a Butler (2015), o caracteriza em sua obra em pelo menos quatro perspectivas: 1) um modo de acentuar o caráter relacional entre a vida e a morte; 2) um mecanismo de crítica ao liberalismo e ao individualismo; 3) um deslocamento da centralidade da morte em Hegel; e 4) sobretudo um operador a partir do qual a filósofa norte-americana vai criar problemas num campo onde eles pareciam não existir: a morte. (C. Rodrigues, 2020).

Outros autores mencionados nos fundamentos teóricos deste projeto – Foucault (1994) e Mbembe (2018) - também estão entre as referências mais citadas nos estudos a respeito do luto em uma perspectiva política, especialmente nos trabalhos de Marzochi (2017), Ramos (2017), Demetri (2018), Sousa (2018), Aires (2021a), Franco (2020), Sousa e Tavares (2020) e Baldini (2021).

DELIMITAÇÃO DO TEMA E DO PROBLEMA DE PESQUISA

É relevante ter em vista a dimensão política do tema do luto, de modo a reconhecer e afirmar os efeitos sociais, históricos e subjetivos da produção de determinadas mortes e dos efeitos disso para aqueles que ficam e sofrem por essas perdas. Associando estes dados ao que foi expresso anteriormente – de que há vidas cujas mortes não são reconhecidas como perdas –, a questão que se apresenta diz respeito aos efeitos da distribuição desigual do luto para aqueles que sofrem pela morte de entes queridos, mas que politicamente não tem o reconhecimento dessa perda.

Nessa direção, podemos considerar que tais vidas não receberam o reconhecimento social que as torna passíveis de luto. É possível supor que, se há efeitos no enquadramento e reconhecimento de algumas mortes, pode haver efeitos no modo como os lutos serão vivenciados. Isto posto, o presente projeto de pesquisa toma o luto como objeto de pesquisa, elaborando como problema de pesquisa a seguinte questão: como se caracteriza a experiência subjetiva do trabalho do luto para aqueles que sofrem pela perda de vidas socialmente não passíveis de luto?

JUSTIFICATIVA

Conforme informações apresentadas anteriormente, divulgadas pelo relatório anual de Segurança Pública, do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, podemos constatar que as vítimas são, em sua grande maioria, jovens negros, compondo 77,9% da população vítima de homicídio. Em 2021, tivemos 47.503 mortes decorrentes de ação policial. Tais dados nos permitem pensar a respeito das incidências dessa violência – mais notadamente, a violência de Estado – e, conseqüentemente, como a clínica e a saúde podem ser construídas nesse processo. Essa violência, aqui identificada, opera, nos termos de Pereira (2015), como uma “cólera latente; desafeição silenciosa que se manifesta em crueldade não apenas em intervenções policiais, mas no trânsito selvagem de ruas, avenidas e rodovias brasileiras, no campo, no interior dos domicílios...” (p. 41).

Trata-se do que é operado por meio da violência de Estado que é, por sua vez, intrinsecamente racista. Isto pode ser descrito no que é mencionado por Capriglione (2015), quando afirma que comumente por meio da invisibilidade colocada no outro e da construção de

narrativas que visam a culpabilização das vítimas, a violência de Estado pode ser caracterizada como uma violência “bifronte” apoiada por duas lógicas distintas, mas igualmente complementares:

1) a lógica policial militar, que entende os cidadãos negros, pobres e periféricos como inimigos potenciais do Estado que os exclui; 2) a lógica da violência simbólica, operada principalmente pela mídia tradicional que desumaniza e criminaliza as vítimas, atuando como salvo-conduto para a violência policial. (p. 56)

Neste cenário, criou-se o lema da guerra às drogas, outro termo a ser incluído na causalidade desses números. Sobre esta, Rafael Rodrigues (2018) afirma que se trata de uma política ancorada na narrativa, equivocada, de uma suposta epidemia do uso de substâncias psicoativas, ainda que não tenhamos dados suficientes para fundamentar o uso deste último termo. Em contrapartida, o efeito disto é, na verdade, uma guerra à população negra (Ferrugem, 2019). Ou seja, trata-se de uma política que termina por construir um cenário propício para os dispositivos de violência do governo, principalmente através do racismo de Estado e de sua maior expressão, a necropolítica.

Isto se dá a ver através do extermínio de grande parte da juventude negra e pobre brasileira (R. Rodrigues, 2018) produzindo, por sua vez, uma ordem social fundada na exclusão e em formas de vidas “sem poder de realização” (Pereira, 2015, p. 42): vidas, portanto, entendidas como não passíveis de luto. Portanto, a justificativa para essa pesquisa se dá pela relevância dos estudos sobre violência e luto para as construções teórico-clínicas na Psicologia, considerando a indissociabilidade dessas produções. Ao investigar os efeitos de lutos não legitimados, aposta-se no reconhecimento da centralidade dos afetos políticos nas gramáticas do sofrimento psíquico, do mal-estar aí colocado, de modo a construir modalidades outras de compreensão das formas de estruturação subjetiva na sociedade. Isto pode ser percebido nas construções desenvolvidas por Safatle (2015), ao recorrer a Freud (1930), para falar do quão fundamental é uma reflexão sobre os afetos geridos no corpo social.

Acrescenta-se a isso a discussão trazida por Dunker (2015) ao tratar dos efeitos de sentido e da função de nomeação desse mal-estar, quando localizado, por exemplo, na violência. Tal função nos permitiria compreender sob quais circunstâncias uma rede de narrativas se articula, produzindo a localização de um “grande mal” que, neste caso, se capilariza através da violência, da noção de periculosidade, da leitura que se faz, por fim, de uma vida. O recurso à palavra seria, neste sentido, uma aposta possível para modalidades outras de reconhecimento do sofrimento psíquico.

OBJETIVOS

OBJETIVO GERAL

Compreender as especificidades do trabalho do luto não reconhecido para os enlutados por mortes decorrentes da violência do Estado.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Analisar a produção discursiva dos enlutados em relação à perda vivida;
- Identificar os significantes utilizados, quando referidos à experiência de perda vivida;
- Articular a produção discursiva dos enlutados com a literatura psicanalítica a respeito do tema.

MÉTODO

Realizar uma pesquisa em Psicologia – sobretudo com entrecruzamentos possíveis com a Psicanálise – me convoca, desde o início, a situar o lugar de onde falo. Incluo essa observação como ponto inicial do desenho metodológico de minha pesquisa não como mero componente do próprio método, mas como parte fundamental e determinante de toda a investigação. Partindo do eixo temático, se proponho uma pesquisa que tenha como tema o luto enquanto um fenômeno em sua função política (C. Rodrigues, 2020), e se esse fenômeno é colocado de modo específico para populações igualmente específicas, preciso dizer que é do lugar de uma mulher branca que falo. Falar e viver a partir desse lugar pressupõe, inicialmente, me reconhecer como parte daqueles que desfrutam de vantagens estruturais por sua pertença racial.

Assim, se tomo a branquitude e o branqueamento como pontos de partida para a escrita metodológica do meu trabalho, é na intenção de que um giro discursivo seja possível. Nesse movimento, a primeira posição a ser tomada requer reconhecer a urgência política em colocar o branco – e, portanto, me colocar – como parte determinante das desigualdades raciais mantidas. Duplo movimento, suponho, pois percebo que, ao passo que me situo nesse lugar, preciso também falar disso. Não basta o reconhecimento em silêncio. Me refiro, aqui, às palavras de Maria Aparecida Silva Bento quando afirma que o silêncio do branco, por um “pacto narcísico” entre estes, perpetua benefícios concretos e simbólicos. De modo direto,

Bento (2002) identifica no silêncio do branco que há algo que insiste a ser dito, continuamente; portanto, o silêncio fala. Neste sentido, a raça se coloca aqui como categoria sociológica a ser afirmada como um dos componentes da investigação que proponho. Situo seu duplo lugar: frente à escuta que intenciono operar e diante das falas que serão aqui colocadas.

Desse modo, o que já ocorre antes mesmo que a pesquisa se inicie é uma configuração de lugares que, acredito, questionam as posições discursivas em jogo. Afirmar que, ao falar como uma mulher branca, falo estritamente de uma posição muito específica de certas vantagens estruturais, aponto para uma dimensão perspicaz que as palavras têm: instituem funções e, ao mesmo tempo, as retiram de seu lugar-comum. Falo do equívoco, ou da justeza simbólica, talvez, de que ao utilizar o significante “branca”, eu não esteja falando somente de uma cor. Assim, de onde falo, à leitura que poderá vir a ser feita das palavras, proponho aqui o recurso à Análise do Discurso (AD) como referencial metodológico a ser utilizado nesta pesquisa, para análise do material coletado.

A Análise do Discurso, na acepção de Michel Pêcheux, indica um modo de análise por meio do qual o discurso é tomado enquanto objeto, de modo que o processo de análise discursiva interroga os sentidos estabelecidos pela linguagem, em sua dimensão de equívoco e falha (Pêcheux, 1988/1978). Tal campo analítico parte da premissa de que “todo dizer é ideologicamente marcado” (Orlandi, 2012, p.38), uma vez que compreende o sujeito por uma inscrição do não individual, sendo este assujeitado ao coletivo. É este o assujeitamento que permite uma forma de afiliação e interiorização das construções coletivas.

Isso nos permite afirmar o que é posto por Jacques Guilhamou (2014) no livro *Résistances à l'exclusion* ao discorrer sobre os relatos construídos em conjunto no âmbito da análise do discurso, especificamente, nos estudos que se voltam para as falas de sujeitos em situação de exclusão. Guilhamou defende a possibilidade de, por meio de uma tarefa dialética, não mais caracterizar os sujeitos entrevistados, mas propiciar (e reconhecer) a emergência de processos de autonomia e autodeterminação na relação entre entrevistador e entrevistado. Defende-se, principalmente, a aposta no fato de que há a possibilidade “da conquista de uma autonomia discursiva em contraste com as normas dominantes da categoria de ‘excluído’” (p. 270)³. Além disso, de acordo com o linguista, neste modo específico de reconhecimento no processo investigativo de uma pesquisa, o próprio pesquisador é compreendido como um produto da história observada e sobretudo um co-ator permanentemente tomado pelo encontro com o outro. Guilhamou defende ainda que esse questionamento coletivo acerca da exclusão

³ A tradução de fragmentos do texto de Guilhamou é de minha autoria.

[...] participa mais, para os pesquisadores da área, de **uma relação discursiva de reciprocidade com os chamados "excluídos" e seus eventuais porta-vozes, do que de uma expertise em prol de "atores da luta contra a exclusão"**, atores já constituídos e reconhecidos periodicamente pelos poderes públicos em virtude da sua filiação em associações. A ênfase colocada, nessa abordagem discursiva, sobre a troca baseada em perguntas e respostas durante as entrevistas, surge assim da preocupação em incluir a posição discursiva do entrevistador na análise, sem, no entanto, situar o analista do discurso ele mesmo em posição de destaque (pp. 271-272, grifo nosso).

Retomando a AD, como parte do percurso metodológico desta pesquisa, vale dizer que foi através de Pêcheux que pude perceber os riscos da utilização das palavras como meros “signos de reconhecimento opacos, fetiches teóricos” (Pêcheux, 2002, p 18). Não é o que intenciono. A construção analítica colocada pela AD nos permite pensar que as “palavras prévias”, para utilizar os termos colocados por Pêcheux, determinam os fatos, os constroem, e lhes atribuem distintas significações. Dito de outro modo: a linguagem nos emprega (Lacan, 1992). Assim, jogos metafóricos, formações discursivas são elementos que determinam acontecimentos, “especificam e individualizam quem pode falar e quem deve silenciar” (Dunker, Paullon & Milán-Ramos, 2016, p. 115); elementos estes que serão tomados como foco de análise na pesquisa. Aqui, falo da materialidade do discurso, noção que permite pensar a tessitura entre Psicanálise e Linguística por meio da Análise do Discurso. Do ponto de vista da abordagem do problema de pesquisa e dos objetivos apresentados, proponho a realização de uma pesquisa exploratória de caráter qualitativo, operacionalizada através da aplicação de entrevistas semiestruturadas.

Para tanto, foi realizada uma revisão bibliográfica, tendo como base os estudos sobre o luto especificamente decorrido da violência de Estado e/ou da guerra às drogas. A coleta de dados será feita através dos registros das entrevistas e diários de campo, com observação aos aspectos descritivos e reflexivos dos encontros com as participantes. A pesquisa terá como participantes mães cujos filhos tenham sido assassinados em virtude da violência de Estado. De modo específico, o estudo irá se ater ao processo discursivo e subjetivo produzido no enlutamento dessas mães. Com isso, o que surge é, não somente uma questão metodológica, mas ética. Ocorre que, ao colocar a raça como uma categoria sociológica (Schucman, 2012) que antecede, em um duplo movimento, tanto a minha posição enquanto pesquisadora, quanto a fala daquelas frente às quais me colocarei para ouvir, suponho que outros atravessamentos poderão ocorrer. Da raça, como primeiro elemento, incluo mais um: a perda. Convidar uma mãe a falar

a respeito da morte de um filho é convocá-la a retornar à experiência da perda propriamente dita. O cuidado destinado a estas mães neste retorno e a atenção aos afetos, possíveis, decorrentes dos encontros propostos serão revistos e postos em análise a todo o momento, em respeito aos relatos e às experiências narradas.

O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal da Bahia, conforme as exigências e documentações requeridas pela instituição e obedecendo aos termos e definições presentes na Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, tendo sido aprovado conforme Parecer n.º 5.284.512/IPS-UFBA . Além disso, foi entregue às participantes um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), as quais ficaram de posse de uma cópia permanecendo outra com a pesquisadora.

PARTE I - CORPO E RECONHECIMENTO: ARTICULAÇÕES ENTRE FILOSOFIA POLÍTICA E PSICANÁLISE

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos.

(Frantz Fanon, 1952/2008)

ENTRE A APREENSÃO E O RECONHECIMENTO

"Após mãe 'morrer de tristeza', médicos cobram apoio para sobreviventes". Este é o título de uma matéria publicada em 2016 pelo *O Globo*, que traz a história de Joselita de Souza, mãe do adolescente Roberto, assassinado na chacina de Costa Barros, Zona Norte do Rio de Janeiro⁴. Um ano após a perda do filho, Joselita faleceu em virtude de um grave quadro de pneumonia e anemia. Segundo relatos dos familiares, "morreu de tristeza". Como consequência de um quadro depressivo decorrente da perda do filho, Joselita passou a ter dificuldades para se alimentar, agravando o seu estado de saúde.

Santiago (2020) expõe inúmeros casos de mães que desenvolvem doenças após a perda dos filhos, levando-as, por consequência, também à morte. Nas palavras de Santiago (2020)

Em 1993, Edméia Euzébio, "mãe de Acari", foi executada em um assassinato premeditado após supostamente ter tido acesso a informações importantes que pudessem localizar os corpos desaparecidos dos filhos das mães de Acari. Em 2003, Vera Lucia, também "mãe de Acari", faleceu devido a problemas de saúde. Em 2012, Marilene Lima, outra "mãe de Acari", faleceu em decorrência de um tumor no cérebro. No percurso em que realizei esta etnografia, pelo menos três mães de vítimas da violência de Estado, com as quais tive contato, também faleceram (p. 17).

Nesses casos, como se não bastasse o horror provocado pela perda de um filho, também seus corpos parecem manifestar outras perdas, literais e incessantes. De modo específico, cabe-

⁴ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/apos-mae-morrer-de-tristeza-medicos-cobram-apoio-para-sobreviventes-19690199>. Acesso em 30 de maio de 2022.

nos o questionamento acerca de quais corpos falamos quando falamos dessas mães e, sobretudo, do que ocorre em termos de amparo, significação e elaboração dessas perdas, quando a morte parece ser um destino sempre à espreita (Franco, 2021). Quais são, também, os corpos de seus filhos. Qual é o corpo, afinal, que como efeito da violência, morre de tristeza? Quais são, enfim, as condições de suporte a essas vidas que seguem, apesar do encontro cotidiano com a morte, e o que limita, ou exclui, a possibilidade de tal suporte? Como os corpos desses jovens assassinados e os corpos daqueles que sofrem por essa perda são reconhecidos? O presente capítulo pretende tomar tais questões como pontos norteadores para a discussão.

Como discutido na introdução deste trabalho, falar de um corpo para o qual a violência – sobretudo a violência de Estado – é destino, significa falar, de forma específica e como consequência, de um corpo negro. Com Mbembe (2020b), percebemos que tais corpos ao passo que são alvos dessa violência, também a denunciam: ora são destino, ora são instrumentos, corpos objetos, vestígios de uma economia escravocrata que, a partir da desposseção do corpo negro, tornara-os pura mercadoria de troca. Santiago (2020) destaca que:

A desposseção, o roubo do próprio corpo tinha impactos significativos nas vidas das famílias negras escravizadas, pois o roubo do corpo significa, em última instância, o roubo da possibilidade da continuação da história, a negação da possibilidade de futuro e da memória dessas famílias (p. 102).

A instrumentalização do corpo negro também se deu por meio de dispositivos jurídicos que, de modo a justificar o controle e extermínio deste, o destituiu ontologicamente negando-lhe sua dimensão humana. Alves (2021) descreve que desde o século XIX podemos perceber uma dupla – e contraditória – construção colocada sobre o corpo negro, presente, por exemplo, no código criminal Europeu: de um lado a negação do humano para fins de punição e, por outro, o reconhecimento dos escravizados enquanto sujeitos quando o objetivo era a responsabilização criminal. Ou seja, o reconhecimento da humanidade seria possível se, e somente se, negros e negras cometessem alguma infração penal, apenas para fins de punição. Por outro lado, o mesmo não acontecia aos senhores de engenho, uma vez que as atrocidades cometidas por estes não eram reconhecidas pela lei como infração penal. É importante frisar que é este o tipo de violência que ainda hoje se atualiza na violência de Estado e, especificamente, na impunidade referente aos crimes policiais.

Tal violência tem como eixo estruturante o colonialismo e o imperialismo que, por meio de um legado de desigualdade, dor e humilhação infligidos aos povos colonizados,

(des)organizou o mundo de modo a criar um mecanismo que, ainda hoje, localiza corpos como vidas reconhecidas simbolicamente enquanto outras não. A respeito disso, Guarienti (2021) expressa que, na estruturação de um mundo colonial, alguns estereótipos são marcados por visões que impõem o modelo eurocêntrico como um ideal de organização social e nação. Neste contexto, tudo que escapa a este modelo estará condenado à margem e à vulnerabilidade autorizada. O corpo, assim, perde sua obviedade orgânica. Retomando as colocações de Alves (2021):

Todo corpo, obviamente, é a realização de uma forma. Contudo, a forma de todo e cada corpo figura como uma contínua emergência que culmina incessantemente das histórias pelas quais o mesmo passou; portanto, nenhum corpo (assim como nenhuma forma) não é senão a cristalização provisória dos processos que lhe fizeram surgir tal qual é no instante em que é referido (p. 15).

O que se produziu, como consequência, foi o apagamento cotidiano da cultura e das identidades dos povos colonizados em paralelo com a atribuição de conceitos construídos pelo Ocidente. Assim, como efeitos de um pretenso passado que se atualiza constantemente, a morte e a perda do corpo se deixam ver enquanto produtos do genocídio. A lógica do sistema colonial fez e faz destes corpos “bestas-feras para melhor justificar a violência e o genocídio” (Césaire, 2010, p.11), reconfigurando tecnologias de morte e de dor que se capilarizam nas tramas de territórios periféricos. Por meio de cordas, grilhões, armas, chicotes e afins, podemos ver quão diversas são as ferramentas de tortura colocadas nestas tramas; embora, nas palavras de Alves (2021),

não obstante a multiplicidade e especificidade de cada caso, os corpos negros de Luana Barbosa (no Brasil), George Floyd (nos Estados Unidos da América), Amada Traoré (na França), Dandara Kettley (Brasil) entoam em uníssono uma fúnebre narrativa cujos ecos reverberam desde muito longe (p. 16).

Assim, ficcionalizado como inimigo e colocado em um lugar de antagonismo supremo, o corpo negro passa então a ser “como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar” (Mbembe, 2020, p.86) e, de modo profundo, “ele nem sequer pode adoecer, pois, seja qual for a situação, a precariedade já é seu atributo. O seu, nunca foi um corpo saudável. A vida negra é deficiente e, portanto, pobre” (Mbembe, 2020, p.136). Quando Mbembe nos fala de uma

vulnerabilidade que, desde o princípio, já é atributo do corpo negro, não podemos deixar de colocar em questão o modo como esta é produzida e os efeitos disto. Há, principalmente, a produção desigual de uma condição precária colocada para este corpo que, sob a estrutura do racismo, insere os corpos negros em limites de reconhecimento que não se baseiam na vulnerabilidade recíproca entre todos. Em *Políticas da Inimizade*, Mbembe (2020b) nos convoca a questionar: “como fundar uma relação com os outros que esteja baseada no reconhecimento recíproco da vulnerabilidade e da finitude que nos são comuns?” (p. 14).

Vale dizer que evidenciar aqui a precariedade como um atributo colocado de modo desigual para tais corpos, não deverá produzir uma modalidade de reconhecimento que se dê exclusivamente por essa via: a de reconhecer os corpos negros como corpos unicamente precários. É preciso, antes de tudo, colocar em questão os limites e as possibilidades postos no ato da representação desses corpos, para que também o reconhecimento humano seja compreendido. Dois termos, portanto, a serem inseridos e dissociados aqui: representação e reconhecimento.

Recorrendo a Fanon, Mbembe (2020b) alerta-nos para a compreensão de que o “ser negro”, por ser expresso naquilo que é colocado no lugar do que não é visto, não deverá, necessariamente, ser representado para ser reconhecido. Em sua perspectiva, a representação não permitirá o reconhecimento do corpo negro, uma vez que “ao se deixar representar, ele se priva da capacidade de criar, para si mesmo e para o mundo, uma imagem de si mesmo” (Mbembe, 2020, p. 143). Também aqui, a representação de um corpo agravado em sua precariedade não deve operar como primeiro plano. Como efeito disto, entre a representação e o reconhecimento recíproco – que deveria aparecer aí como horizonte – um risco se apresenta quando, como produto do racismo, o sujeito racializado “se digladiava com uma imagem com a qual está ornado; da qual luta para se livrar; da qual não é autor e nem se reconhece” (Mbembe, 2020, p. 143).

Sobre os limites dessa representação, ainda que estejamos falando aqui de um “ser” atribuído a estes corpos, é importante mencionar Fanon (1952/2008) em sua defesa de que existem efeitos colocados para o corpo negro em uma espécie de zona de “não-ser” (p. 26), “uma região extraordinariamente estéril e árida” colocada para aquele que, destituído de sua própria existência, termina por projetar no mundo uma antinomia que passa a lhe constituir. Reconhecer-se, portanto, enquanto corpo existente, neste contexto, poderá ser um movimento custoso ao sujeito, visto que a afirmação de sua existência pressupõe, com efeito, o reconhecimento daquele que a negou.

Como Fanon (1952/2008) afirma, aquele que não o reconhece, a ele se opõe. Assim, por

meio de uma fixação, operada pelo olhar do outro – branco –, o corpo negro irá ser reduzido a um nada. O narcisismo colonial que somente localiza o outro sob a condição de que este lhe seja semelhante, irá produzir, por sua vez, o impedimento ao negro de sua condição de sujeito. Nisso reside a importância das palavras de Fanon (1952/2008) quando afirma que qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada (p. 103).

Em sua tese, intitulada *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*, Sueli Carneiro defende que o processo de racialização produziu um deslocamento do corpo negro para uma forma de alteridade que o instituiu por uma dimensão do “não-ser do humano”, recorrendo à filosofia de Heidegger para apontar uma distinção entre as categorias do *ôntico* e do *ontológico*; distinção que se mostra fértil para a discussão aqui proposta. Carneiro (2005) irá dizer que, na disjunção destes termos, o *ôntico* se refere aos entes particulares ou às determinações do ser. De modo distinto, a categoria do *ontológico* diz respeito ao ser propriamente dito.

Neste sentido, Carneiro (2005) afirma que raça, cor, religião e cultura, por exemplo, seriam da ordem do *ôntico*, enquanto o ser, especificamente *ser humano* seria inscrito e expresso pela dimensão *ontológica*, “o que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão *ôntica*, negando-lhe a condição *ontológica*, o que lhe atribui incompletude humana (Carneiro, 2005, p. 27). Ou seja, é a redução da dimensão do ser, não reconhecida nos corpos negros, que especifica estes em uma atribuição em que o “Eu hegemônico” (Carneiro, 2005, p. 28) rebaixa e nega o estatuto de ser deste Outro, não o reconhecendo enquanto tal.

Em suas considerações acerca do reconhecimento, Fanon (1952/2008) retoma a dialética do senhor e do escravo, presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, apontando disjunções e concordâncias em relação a este último. Embora, em sua análise, Fanon (1952/2008) se aproxime de Hegel ao indicar o papel da reciprocidade na relação entre uma identidade e sua diferença, ele irá afirmar, de modo marcadamente distinto, que na sociabilidade colonial não há reciprocidade entre as consciências: “aqui, o senhor despreza a consciência do escravo” (p. 183). Isso também se encontra na posição demarcada por Carneiro (2005) logo no início de sua tese, através de uma ácida e bela exposição ao interlocutor, branco, onde a autora nos adverte do “profundo engano de estarmos atados um ao outro naquilo que alguém chamou de dialética do senhor e escravo” (p. 22), anunciando, em seguida, àquele que se direciona: “terás que fazer concessões, e a principal delas será de abdicar de teu prazer em fabricar replicantes, ou seja, desistir de me reproduzir infinitamente” (p. 22).

Tal reprodução pode ser localizada em Hegel⁵, na medida em que este atribui uma negatividade ontológica ao escravo, o que não parece se sustentar ao longo da alegoria, pois também o senhor se torna dependente do escravo. É importante destacar que essa noção de identidade, operada por um evidente eurocentrismo colocado por Hegel, será a fundamentação para processos de exclusão e extermínio. Será este o elemento colocado em questão por Butler (2015), posteriormente, em *Problemas de Gênero*, em sua crítica à noção de identidade; e também, de modo semelhante, por Mbembe (2020b), em *Políticas da Inimizade*.

Embora Butler situe em Hegel a relação entre reconhecimento e desejo, é a Fanon que ela recorre para dizer de uma interdição do reconhecimento que nos permita tecer uma crítica à noção de identidade. Butler (2015) nos adverte de que só podemos reconhecer alguém e sermos reconhecidos desde que possamos nos “desorientarmos por força de algo que não somos, isto é, sob a condição de experimentarmos um descentramento e fracassarmos em nossa tentativa de alcançar nossa identidade pessoal” (p.60).

Portanto, haveria aí um risco implícito, tanto no recurso à identidade, quanto na reivindicação do reconhecimento, sobretudo quando este último inscreve ou compreende o corpo negro em uma dependência frente ao olhar do colonizador que, conforme afirmado por Faustino (2021)

ao dizer “o que é o humano”, com as mãos cheias de sangue e a consciência turva pelo véu do racismo, consegue apenas descrever a si mesmo, excluindo como menos ou não humano qualquer outro que não lhe pareça ele próprio. (p. 466).

Na violência operada por este olhar, o negro viria a existir apenas como uma abstração que somente seria atestada como um predicado do “verdadeiro sujeito”: o branco, colonizador. Faustino (2021) afirma, neste sentido, que a crítica fanoniana não se dirige propriamente à maneira como outros autores teriam abordado o que constitui a dimensão humana, mas refere-se sobretudo “ao decaimento do *nègre* para baixo da dimensão humana, enquanto coisidade inessencial” (p. 467). Assim, o corpo negro, tomado a partir do referencial branco, não poderia

⁵ A utilização desses autores neste trabalho tem fins específicos, e visa situar a função do reconhecimento no luto. É necessário destacar que a discussão sobre reconhecimento é constituída por uma longa tradição filosófica e requer desenvolvimentos posteriores. Sobre o exposto, e em virtude das referências aqui utilizadas, é importante mencionar a análise feita por Butler (2011) em seu livro “Os sentidos do Sujeito”, acerca do prefácio feito por Sartre para o livro *Os condenados da Terra* de Fanon. Nela, temos uma reflexão indispensável em torno das relações entre endereçamento e reconhecimento, de modo a pensar o endereçamento em estreita associação às dinâmicas de constituição subjetiva e de reciprocidade. Na crítica a Sartre, a filósofa afirma ainda a necessidade de pensarmos para além das polaridades apresentadas na dinâmica endereçamento/reconhecimento, a fim de nos distanciarmos do “binarismo instantâneo do prefácio de Sartre” (p. 180).

nem mesmo ser reconhecido enquanto corpo, tendo o estatuto de “coisa” como destino.

Nesta linha de considerações, e buscando delimitar as intersecções entre corpo e reconhecimento, podemos afirmar com Butler (2015) que reconhecer uma vida é poder vir a realizar um luto público de uma morte. Na esteira de uma tradição filosófica que propõe uma reflexão sobre a noção de reconhecimento, Butler traz contribuições no tocante aos limites e domínios de seu oposto: a irreconhecibilidade. Recorrendo a Foucault, Butler (2015) afirma que a própria irreconhecibilidade do outro, sendo este um suposto semelhante, provoca uma crise nas normas que governam e possibilitam o reconhecimento. Questionando tais normas, Butler (2015) afirma que:

Se e quando, em um esforço de conferir ou receber reconhecimento que falha repetidas vezes, eu ponho em questão o horizonte normativo em que o reconhecimento acontece, esse questionamento faz parte do desejo de reconhecimento, desejo que não pode ser satisfeito e cuja insatisfabilidade estabelece um ponto de partida crítico para o questionamento das normas disponíveis (p.24).

De modo a provocar uma reflexão a respeito da noção de reconhecimento, Butler (2015b) aponta, inicialmente, a necessidade de uma distinção entre: 1) o reconhecimento enquanto *ato* e 2) a apreensão de uma vida. De acordo com a filósofa, a *apreensão* de uma vida se expressa de forma menos precisa que o reconhecimento, e diz respeito a uma forma de reconhecer sem ter pleno conhecimento. A apreensão seria, em sua perspectiva, anterior ao reconhecimento e a capacidade de apreender uma vida estaria facilitada por normas prévias de reconhecimento, ainda que não esteja completamente limitada por estas (Butler, 2015b).

Por outro lado, o reconhecimento é caracterizado e constituído por condições mais gerais e historicamente reforçadas, sendo “um ato, uma prática, ou mesmo uma cena entre sujeitos” (Butler, 2015b, p. 19). No âmbito do reconhecimento, podemos afirmar que existem, portanto, normas gerais e convenções específicas que moldam um ser vivo, um corpo, enquanto um sujeito reconhecível, e que estas, por sua vez, tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Butler (2015b) irá afirmar que “a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento” (p 19).

Ainda a respeito do reconhecimento, Butler (2015b) questiona como, então, a *condição* de ser reconhecido deve ser entendida. Ela irá afirmar que, a princípio, o reconhecimento não pode ser compreendido enquanto uma qualidade ou atributo de indivíduos humanos, de modo a questionar a compreensão de pessoa pela via da individualidade. Ela irá deslocar a questão do

reconhecimento como atributo de uma pessoa, para pensar como as normas existentes atribuem o reconhecimento de forma *diferenciada*, e é este o ponto a ser destacado neste trabalho. Portanto, o que se coloca como um problema, em acréscimo às possibilidades de um corpo ser ou não reconhecido, é o modo como as normas estabelecidas historicamente, normas de inteligibilidade de uma vida, produzem formas desiguais de reconhecimento.

Butler (2015b) afirma que, com efeito, o recurso a normas variáveis de reconhecimento irá produzir histórias de vida e histórias de morte. Isto se expressa, por exemplo, nas diferentes possibilidades de atravessamento de uma perda para diferentes corpos. Neste sentido, podemos supor que uma mãe, negra, que perde seu filho, certamente experiencia e produz sentidos sobre a morte e a vida de forma muito particular, tendo em vista as possibilidades de amparo e de suporte social diante da perda vivida. A morte e a vida, aqui, são significadas a partir do lugar ao qual o corpo – vivo ou morto – ocupa. Sobre isso, Tavares (2021) expressa que a hiperexposição continuada a mortes violentas, em curtos espaços de tempo, associada ao risco cotidiano de perder a própria vida e de outros, terá como efeito a impossibilidade de expressão do luto.

Butler (2015b) acrescenta que o corpo será o elemento de análise, por exemplo, dos debates em torno do que constitui uma vida humana – a exemplo das reflexões sobre se um feto deve contar como uma vida – e, por outro lado, do que constitui a morte – se compreendemos como morte, a morte do cérebro, do coração, etc. De modo geral, o elemento a ser destacado, que me parece ser importante de ser colocado, diz respeito ao modo como as possibilidades de reconhecimento são variáveis e, sobretudo, como as normas para o reconhecimento – da vida ou da morte – não se aplicam a todos os corpos.

Ou seja, é necessário colocar em questão a forma como algumas normas de reconhecimento produzem efeitos discriminatórios sobre os corpos, possibilitando a apreensão ou não de uma vida enquanto tal. Nesta perspectiva, Butler (2018) afirma que “o corpo, apesar de suas fronteiras claras, ou talvez precisamente em virtude dessas fronteiras, é definido pelas relações que fazem sua vida e ação possível” (p. 165) e nos indica a possibilidade de apoiarmos em “uma nova ontologia corporal, que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social” (Butler, 2015b, p. 15).

Esta “nova ontologia do corpo”, em Butler (2015b), não irá se distinguir, como ela afirma, de nenhuma forma de organização social e política. O que ela nos indica é o modo como a concepção mesma do corpo não existe fora de uma dada interpretação social. Este “ser” do corpo ao qual Butler se refere é um ser sempre em relação a outros, a normas desenvolvidas

historicamente que, por sua vez, maximizaram a precariedade para alguns e minimizaram para outros. Trata-se, então, de outra ontologia do corpo que, desde o seu princípio, reivindica as significações sociais que este corpo assume. A ontologia do corpo será, portanto, uma “ontologia social” (Butler, 2015b, p. 16).

DO RECONHECIMENTO À CONSTITUIÇÃO CORPORAL

Proponho apresentar, neste tópico, através da articulação entre filosofia política e psicanálise, elementos teóricos que nos permitam pensar modalidades de reconhecimento de certos corpos como existentes ou não. Também irei partir de construções desenvolvidas por Lacan (1998) desde o estádio do espelho às operações lógicas colocadas em seu ensino, quando da disjunção colocada entre o que ele afirmaria ser uma “existência de fato” e uma existência lógica. Tais premissas servirão de base para pensar as seguintes questões: 1) os efeitos da necropolítica em determinados corpos, tomando como principal referência as contribuições teóricas de Achille Mbembe); 2) o não reconhecimento da vida como vida-valor e sua consequência, dada na impossibilidade de enlutar esses corpos e, por fim, 3) discutir, com base no pensamento de Sidi Askofaré (2009), a passagem do corpo enquanto estrutura, para pensá-lo através de sua função, como um operador possível dos laços em um dado discurso.

Abordado desde os primórdios da investigação analítica e palco, por excelência, da linguagem, o corpo traz em sua constituição um drama que parte da insuficiência à antecipação - construção colocada por Lacan (1949/1998) a respeito do estádio do espelho. O que vale pontuar, inicialmente, é a anterioridade de um outro, semelhante, que opere como presença e suporte constitutivo e, em um primeiro momento, alienante. Trata-se de uma figura que marca a incidência do Outro no que seria, a princípio, organismo; do investimento simbólico e imaginário do corpo que fica a se constituir.

Em 1967, dirá Lacan (1966-1967/2004) que o corpo é feito para ser marcado; feito para que nele se inscreva alguma coisa, uma marca. Ora, para que uma marca seja inscrita, suponho, é preciso que, antes de mais nada, haja o reconhecimento dessa materialidade, esteio para os registros. Ainda no *Seminário 14*, Lacan (1966-1967/2004) insere uma afirmação fundamental para o argumento aqui proposto. Cito:

(...) existe, então, um sujeito (...) Alguma coisa nos é sugerida, que é a divisão **da existência de fato e da existência lógica**. A existência de fato **nos refere à existência**

de ser ou não falado. Aqui é em geral ser vivo (...) A existência lógica é outra coisa e como tal tem outro estatuto. Há sujeito a partir do momento em que fazemos lógica, quer dizer, em que temos que manejar significantes. (...) a existência de fato (...) necessita que já seja estabelecida uma certa articulação (p. 14, grifo nosso)

Com isso, sugiro partir do que ele traz como uma *existência de fato*. Ainda que esta expressão não alcance neste seminário um desenvolvimento teórico propriamente dito, visto que Lacan a menciona, mas nela não se detém, a operação lógica aí colocada por ele é importante para o que tento pensar nesta dissertação. Quando Lacan (1966-1967/2004) pontua a disjunção entre a existência de fato (do vivente) e a *possibilidade* de uma existência lógica – a do falante ou, em outros termos, da relação entre os significantes –, pode-se perceber, em um primeiro instante, a articulação entre essas duas categorias de existência. Assim, com o recurso à lógica modal, Lacan inclui dois termos nesta operação: o necessário (que sempre é) e o possível (que às vezes é)⁶.

Transpondo os termos dessa operação lógica para o que se depreende de uma *existência de fato*, temos: 1) a nomeação de um corpo, 2) a constituição deste, e 3) a fala que dele decorre (aqui entramos na existência lógica). Penso que, de modo fundamental, este *vivo* necessita, antes de mais nada, de uma mediação significativa para que possa ser constituído, reconhecido enquanto tal. Ou seja, é *necessário* que um corpo seja dito (por alguém) para que seja um corpo vivo, materialidade para um dizer (de alguém). Com a expressão lacaniana de uma existência de fato, chego à questão que me ocorreu nesse deslizamento entre linguagem e corpo (reconhecido): o que dizer, então, de uma existência que, desde o princípio, não pôde ser reconhecida? Em outros termos, o que dizer de um corpo que, embora seja nomeado por alguém, seja reconhecido como menos humano, um corpo menos vivo, por outros? Ora, sabemos da necessária operação do significante. Ocorre que, às vezes, isso não se faz possível. Neste sentido, numa torção entre o singular e o coletivo – ambos sempre em articulação – como pensar um corpo não reconhecido?

Como afirmado anteriormente, sabemos que a precariedade, sob certas condições, é produzida de modo mais incisivo para uns do que para outros. De acordo com Butler (2015), em acréscimo à condição de precariedade posta para toda e qualquer vida, haveria a produção – discursiva, prática e sócio-histórica – de certos enquadramentos seletivos e normativos da violência, por meio dos quais são produzidos diferentes modos de subjetivação e captação de

⁶ Há, ainda, duas categorias: o contingente (às vezes não é) e o impossível (nunca é).

uma vida. É importante reafirmar que, sob esse dispositivo, teremos, então, vidas a serem preservadas, reconhecidas, enquanto outras não.

Essas vidas não reconhecidas também podem ser descritas pela noção de *abjeto*, termo colocado por Kristeva (1982) quando se refere aos excessos do corpo – fezes, urina, vômito, lágrimas – que, em uma primeira instância, são expelidos e descartados. Em Butler (2015b), que retoma Kristeva, temos a defesa de que pensar um corpo abjeto, mas sobretudo, tornado abjeto, permite delimitar o lugar destinado ao vivo que não é reconhecido como tal. Em última instância, passível de ser descartado, posto que não é vivo.

Falo dos corpos impedidos de viver e, por excelência, marcados para morrer (Aires 2018) fazendo referência à teorização proposta por Achille Mbembe em *Necropolítica* (2003/2016). A argumentação trazida por Mbembe, ao propor o conceito de necropolítica, aponta para a construção de bases normativas que legitimam o direito de matar – não quaisquer corpos – através do estado de exceção e da ficcionalização de um inimigo. Sobre isso, Aires (2018b) pontua que: “gênero, raça e classe se entrelaçam (...) excluindo, por conseguinte, os corpos e espaços que escapam ao enquadramento já prescrito”. Em Mbembe (2003/2016), vale destacar, a raça é o elemento central da discussão, onde afirma que, como produção do capitalismo, o corpo negro se torna objeto, caracterizado pela metamorfose conceitual dos termos: homem-mineral, homem-metal e homem-moeda. Produção, portanto, da abjeção de um corpo que, por não ser considerado vivo, pode ser aniquilado.

Retomo Fanon (1952/2008) para pensar a constituição corporal e os limites de reconhecimento dos corpos negros: podemos constatar que tal constituição se deu, historicamente, por meio de uma negação. Tal negação, neste sentido, pode ser um elemento que nos permite pensar o modo como a abjeção e a aniquilação desses corpos são autorizadas. Fanon (1952/2008) afirma que “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação” (p. 104), visto que para o corpo negro, de modo distinto de um corpo branco, a estruturação de seu esquema corporal é antecipada por um esquema histórico-racial.

Elaborei, abaixo do esquema corporal, um esquema histórico-racial. Os elementos que utilizei não me foram fornecidos pelos “resíduos de sensações e percepções de ordem sobretudo tátil, espacial, cinestésica e visual”, mas pelo outro, o branco, que os teceu para mim através de mil detalhes, anedotas, relatos (Fanon, 1952/2008, p. 105).

Voltando-se para o estádio do espelho em Lacan, Fanon questiona em que medida a *imagem* do

semelhante, colocada pelo branco, sofreria uma agressão imaginária com o aparecimento do negro, e defende:

[...] não há mais dúvida de que o verdadeiro outro do branco é e permanece o negro. E inversamente. Só que, para o branco, o Outro é percebido no plano da imagem corporal, absolutamente como o não-eu, isto é, o não-identificável, o não assimilável (Fanon, 1952/2008, p. 141).

Ou seja, este corpo, “não-eu, não identificável”, passa a ser um corpo não reconhecido enquanto tal e, portanto, passível de destruição. Falamos, aqui, do corpo em seus atravessamentos históricos e políticos, em virtude da premissa de que todo corpo é efeito do que lhe é externo. Em suas formulações sobre o corpo, Askofaré (2009) aponta para uma compreensão do mesmo enquanto operador possível dos laços em um dado discurso, e recorre a Lacan em *Radiofonia*, para se valer da afirmação de que “do corpo, é secundário que ele esteja morto ou vivo”.

O interessante a ser destacado aqui é o modo como Askofaré (2009) não se detém na compreensão de que para *um determinado sujeito* é secundário que ele esteja morto ou vivo, mas sobretudo, a ideia de que o reconhecimento de um corpo enquanto tal pressupõe uma relação com um outro. Em outros termos, a garantia de um corpo morto ou vivo não tem como limite o reconhecimento do sujeito consigo mesmo, mas especialmente, o estabelecimento de um suporte entre o sujeito e sua relação com o Outro. Trata-se de uma passagem do corpo em sua *estrutura* para a sua *função* no laço social. De modo a ilustrar isso, Askofaré (2009) retoma as formulações desenvolvidas por Lacan (1970) a respeito da sepultura, quando afirma que:

Quem não conhece o ponto crítico pelo qual datamos, no homem, o ser falante? -a sepultura, ou seja, o lugar onde se afirma de uma espécie que, ao contrário de qualquer outra, o cadáver preserva o que dava ao vivente o caráter: corpo. Permanece como *corpse*, não se transforma em carniça, o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*.(p. 804)

Ou seja, a sepultura opera como um lugar de afirmação de um corpo que, ainda que esteja morto, expressa sua permanência num dado espaço. Contudo, o que se verifica nos corpos tornados abjetos ou, em termos butlerianos, de vidas não passíveis de luto, é a ausência desses espaços de reconhecimento e testemunho do corpo vivo, ainda que morto. Nas formulações de

Mbembe, como acréscimo a isso, o que se produz é a morte, mais do que a vida. Num duplo movimento, o que se depreende é: excesso e produção da morte em corpos vivos e, por outro lado, ausência de afirmação da vida num corpo já morto.

Suponho, aqui, que esse estatuto do corpo como suporte e função nos laços sociais sofre atravessamentos outros, em que pese sua função nos discursos. O que vale destacar, enfim, são os limites de inteligibilidade direcionados a estes corpos em seus duplos movimentos: de um corpo a se constituir (através do outro) e do reconhecimento deste corpo como operador das diferentes modalidades de laço social (com os outros). Sobre o que ainda se pode dizer, recordo-me de um texto do Péter Pal Pelbart (2013), no qual ele menciona a fala de uma das manifestantes do movimento Passe Livre. Ao ser questionada a respeito de sua identidade, como resposta a uma abordagem policiaisca, ela afirma, com a malícia de Odisseu⁷: “*anota aí, eu sou ninguém*”. A partir de um corpo há, enfim, algo a ser dito. Lacan (1972) afirma que:

[...] este ser falante é completamente notável que ele tenha laços sociais; em outros termos: não é sua condição comum a de viver sozinho. Não somente essa não é sua condição comum, mas no final das contas, ele não está jamais sozinho. No entanto, ele passa seu tempo sonhando que bem poderia ser/estar sozinho. Disso resultam encantadoras novelas, como Robinson Crusoé. O que poderia acontecer-lhe se estivesse sozinho? Não podemos dizer que ele não aspire a isso. Mas, vejam, se há uma coisa que é bem clara nesses tipos de mitos que sempre voltam a brotar, é que há algo, em todo caso, que não o abandona jamais, e é absolutamente isso – que ele seja falante: quando está absolutamente sozinho, continua falando. Em outros termos, como se exprime nosso querido amigo Heidegger, ele continua a habitar a linguagem. É preciso partir disso. (Lacan, para. 3).

⁷ Pál Pelbart, P. (2013). "Anota aí: eu sou ninguém". Folha de São Paulo, Opinião. <Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2013/07/1313378-peter-pal-pelbart-anota-ai-eu-sou-ninguem.shtml>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

PARTE II: BREVE INTRODUÇÃO AOS TESTEMUNHOS

APONTAR COM O DEDO EM RISTE, FAZER DO TESTEMUNHO UM TEXTO DE DENÚNCIA

Preciso advertir o/a leitor/a de que este não é um trabalho que se volta somente ao luto. Não proponho um registro ideal e exaustivo dos fenômenos psíquicos em torno da experiência da perda. O que intenciono é a escrita de um texto de denúncia. Mas, afinal, do que é feito um texto de denúncia? Como todo texto, de palavras, certamente. Ora, já não sabemos quão errantes as palavras podem ser? Que sejam, ainda assim, e apesar disso, que façamos uso destas. O que quero, portanto, é escrever um texto de denúncia que, embora reconheça a falha das palavras, aposte na possibilidade de que uma denúncia possa se inscrever. Um texto que, como todo texto, seja feito de palavras, mas, como for possível, um texto de vozes, do silenciamento dessas vozes, de nuances, barulhos e efeitos. Um texto sobre efeitos.

Neste sentido, o elemento central deste capítulo será constituído pelo testemunho de mães que perderam seus filhos para a violência do Estado. Tal testemunho será composto por duas partes: a) uma breve apresentação sobre cada participante, suas histórias e as histórias de seus filhos; e b) a análise em torno do que pode ser observado em suas falas.

Que a escrita de uma denúncia possa, através das perdas que aqui serão registradas e retomadas, apontar com o dedo em riste para a expressão máxima da soberania do Estado, ou seja, seu mais rígido fundamento, aquele que inclui o poder sobre a vida e a morte. Um texto de denúncia sobre a violência, sobre a distribuição desigual da segurança, da cidadania e, por fim, da vida e da morte. Este trabalho se coloca, portanto, a serviço da luta de todas as mães e familiares que perderam seus filhos para a violência de Estado e a serviço da luta pelo direito de reconhecimento.

PARA ONDE SE VAI, ATÉ QUE SE POSSA: VITÓRIA

Uma prostituta chamada Brasil se esqueceu de tomar a
pílula e a barriga cresceu
Um bebê não estava nos planos dessa pobre meretriz
de dezessete anos
Um aborto era uma fortuna e ela sem dinheiro
Teve de tentar fazer um aborto caseiro
Tomou remédio, tomou cachaça, tomou purgante
Mas a gravidez era cada vez mais flagrante
Aquele filho era pior que uma lombriga
Ela pediu prum mendigo esmurrar sua barriga
E a cada chute que levava o moleque revidava lá de
dentro
Aprendeu a ser um feto violento
Um feto forte, escapou da morte
Não se sabe se foi muito azar ou muita sorte
Mas nove meses depois foi encontrado, com fome e
com frio, abandonado num terreno baldio
(Trecho da música “Pátria que me pariu”, de Gabriel,
o Pensador. No último encontro que tivemos, Vitória
me entregou um papel com a letra desta música.)

Vinte e cinco de agosto de dois mil e vinte e dois foi a data do primeiro dia de entrevista, sendo este o meu segundo encontro com Vitória⁸. Ela é uma mulher preta, mãe de oito filhos, quatro deles assassinados pela violência de Estado. Nosso primeiro encontro, quando lhe fiz o convite para participar desta pesquisa, ocorreu uma semana antes, durante um curso ofertado por um programa do governo do estado que ela frequenta. Neste dia, aproveitei o curso para conhecê-la e me aproximar, aos poucos. Quando começamos a conversar, falei sobre os motivos que me faziam estar ali e expliquei sobre a pesquisa. Também lhe contei a história de como cheguei ao tema do luto mas que, naquele momento, iríamos falar de um luto muito específico, como algo que ocorre quando não reconhecem a dor que sentimos.

Sinalizei que o seu relato poderia me ajudar a entender melhor esses processos e, acima de tudo, que esta seria uma forma de acolhê-la e de construirmos algo com as palavras que ela pudesse e quisesse me dar. Vitória me ouvia atenta e cuidadosa. Tinha olhos de cuidado. Em alguns momentos, lacrimejados, eram de uma mistura de dor e curiosidade. Aceitou o meu

⁸ Foram atribuídos nomes fictícios a cada uma das participantes e aos seus filhos. Apostei no ato da auto nomeação, e de uma outra nomeação para o filho, como um possível trabalho simbólico em torno da própria identidade nesta pesquisa. No testemunho de Vitória, por sua escolha, seu filho foi nomeado e será identificado como Vida Loca.

convite me abraçando e dizendo que conseguiria falar. No segundo encontro, quando chego para assistir a aula do curso, ela me recebe com um abraço e indica a cadeira ao seu lado. Sentei-me junto a ela e assim assistimos à aula. Só tocamos no assunto da pesquisa ao final do curso naquele dia.

Neste dia, me recordo de um encontro, com outras mulheres que frequentam o Programa, em uma dinâmica realizada por profissionais do serviço. A dinâmica consistia em dispor todas as mulheres da sala de braços dados de modo que deveríamos atravessar a sala juntas, de uma parede à outra, de acordo com um comando que iria dizer o momento de parar e o momento de caminhar. A proposta era de que pudéssemos, quase intuitivamente, mas vigilantes, chegarmos ao final da travessia juntas, estando cada uma atenta ao movimento da outra. O importante, era percebermos que o movimento daquelas que estariam do nosso lado iria determinar o nosso caminhar, e não o passo individual de cada uma. Olhávamos umas para os pés das outras, como que para nos orientarmos na travessia. Em um dado momento, uma das participantes, surpresa, nos adverte: “nossos pés estão diferentes!”, indicando que poderíamos alinhar os pés uns aos outros, para que caminhássemos no mesmo ritmo.

Naquele dia, retornando para casa, pensei no fato de que, não haveria dúvidas, nossos pés estariam diferentes ali. Ainda que um objetivo em comum - a travessia - nos fizesse caminhar, cada uma partia ali de um lugar muito singular, muito específico e marcado, inevitavelmente, por uma diferença. Pensei no meu lugar ali como pesquisadora. Pensei no lugar que ocupo, sob a estrutura e os privilégios de uma branquitude que me protege da violência que quero denunciar. Pensei onde estariam os meus pés quando me coloco para encontrar as histórias que me proponho a ouvir. E penso que, embora eu aposte na travessia, repito a mim mesma, a cada vez que retomo os relatos que tenho ouvido, que nossos pés estão, sim, muito diferentes e que preciso lembrar disso a todo momento.

Retorno a Vitória. Soube de sua história através da equipe do programa. O que se repetia nos relatos da equipe, era o fato de que ela havia passado por muitas perdas, de forma consecutiva, em um curto período de tempo. No nosso segundo encontro, destinado à primeira gravação de seu relato, Vitória me afirma ter perdido, no intervalo de tempo entre dois mil e quinze e dois mil e vinte e dois, sete familiares: uma irmã, um irmão, seu companheiro e quatro dos seus oito filhos. Sete perdas em um intervalo de tempo de apenas sete anos. Todos foram vítimas da violência de Estado, assassinados em perseguições policiais e/ou por negligência institucional, que serão discutidas de forma detalhada, ao longo da apresentação de sua fala.

Após a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, peço para que me fale, livremente, sobre sua história e de seus filhos. Quando começamos a entrevista, me recordo de

seu relato vir de forma difusa, com lacunas e associações entre os fatos que pareciam tornar as perdas quase simultâneas. Os filhos, no início de sua fala, eram nomeados pela idade: “o de vinte um... O de catorze...” e assim por diante. Percebo, somente na transcrição da entrevista que após um tempo de relato, Vitória passara a falar de cada familiar pelo nome. Ao final da entrevista ela começou a falar os nomes de cada filho. A dificuldade para compreender tantos acontecimentos em um curto período de tempo me fez propor-lhe a construção de uma árvore genealógica com uma linha do tempo, de modo que pudéssemos nomear cada filho e materializar, de alguma forma, a composição e a história de sua família. Pegamos papel e caneta e, enquanto ela narrava eu escrevia cada nome, acompanhado das idades e datas de nascimento. Conforme ela me falava da data da morte de cada um, eu acrescentava ao nosso registro.

Enquanto conversávamos, reafirmei que ela poderia me sinalizar qualquer desconforto que viesse a sentir e que a entrevista seria finalizada caso ela não quisesse mais falar. Ela me responde dizendo “eu vou ir. Até onde der, eu paro”. E assim começamos e demos prosseguimento aos encontros. Mantemos contato até hoje, semanalmente. Até onde der, até que ela queira parar, pretendo lhe ofertar contato, laço e escuta. E assim tem sido. Os fragmentos de seu relato, neste trabalho, virão posteriormente.

“HOJE EU DECLARO GUERRA CONTRA O ESTADO”: CLÁUDIA

Eu negro
você branco
vantagem sua
prejuízo meu
enquanto não compreenderem
não ser possível pensar em nós
impedindo minha voz
[...]
Se respeitar minha especificidade
haverá compreensão
e aprenderá comigo
as verdades acumuladas do lado de cá
então,
eu negro
você branco
mais próximos
da verdade de todos nós.

(Fragmentos do poema de Jamu Minka, Cadernos Negros v. 1, de 1978)

Cláudia é uma mulher vivaz, forte e esperançosa. A tristeza quando falava do filho era evidente, e de fato dava-se em sua fala, mas era algo que parecia não permanecer. Era como se a tristeza se transformasse em outra coisa, em indignação, luta e denúncia. E não falo isso na intenção de romantizar a sua força, mas na tentativa de expressar o quanto de infatigável Cláudia me parecia expressar em sua vontade de luta. Porque embora seja vítima, ela resiste. Quando falo de Cláudia aqui, tento tirá-la do perigo que se dá a ver na figura da “mulher guerreira” que tudo sustenta e tudo suporta, como se só lhe restasse ser assim. Ela é firme, de fato, mas se autoriza a sentir e expressar suas dores quando e como lhe ocorrem. Inquieta e de voz calorosa, traz em suas palavras a denúncia incansável da violência colocada contra seu filho. “*Pela morte do meu filho, vai ter uma revolução*”, ela me disse, em um de nossos encontros.

Cláudia me fez segurar as lágrimas em vários momentos de nossos encontros. Falou sobre esperança, sobre a aposta nas políticas públicas e em um governo que governe por estas. Cláudia se autodeclara uma mulher preta. É uma mãe zelosa de três filhos. É ativa política e eticamente e tem pleno conhecimento dos efeitos da violência de Estado sobre sua vida: “*hoje, meu inimigo é o Estado. Hoje eu declaro guerra contra o Estado*”.

Ela me recebeu em sua casa em três momentos. Depois de finalizadas as entrevistas, mantivemos contato através do celular e enquanto escrevo este trabalho. Pensamos em,

posteriormente, organizarmos um grupo de acolhimento para mães que perderam os filhos para a violência de Estado. No primeiro encontro, ela começa seu relato me contando sobre o assassinato de seu filho. Na ocasião, Sonhador havia pegado a moto da mãe para sair com o irmão. Era cedo e a rua ainda estava movimentada. Este é um elemento importante do que ocorreu no dia do assassinato, pois muitos vizinhos viram o que aconteceu e, como testemunhas, a apoiaram. Sonhador⁹, tinha quinze anos, “uma criança”, como a mãe costuma dizer. Amava cavalos e queria ser veterinário.

O meu Sonhador, o meu filho era um sonhador. Meu filho era apaixonado por cavalo. Por cavalo, por moto... E o sonho do meu filho era ser veterinário. “Mainha, eu vou ser veterinário”, ele dizia, [...] E muito alegre.

Depois ela me disse que seu filho, por ser um sonhador, teve sua vida interrompida. Fiquei com essa frase por dias, retornando, na memória. Das histórias que pude acompanhar, cada uma me marcou em particular. Cláudia, especificamente, ficou em minha memória e em meus registros de diário de campo, como uma expressão muito forte de uma reivindicação que ela não cessa e não cessará de fazer. Pensei em outros jovens. Me pergunto como sonhar diante da iminência de que a própria vida ou a dos seus pode ser interrompida.

⁹ Nome fictício escolhido por Cláudia.

“ESSA CASA AQUI, TODA, DE PASSO A PASSO, A LEMBRANÇA FICOU TODA AQUI”: JOANA

O menino nadou para depois de uma onda grande e não voltou. A mãe estendeu as mãos na água buscando o seu corpo diluído. Julgava ela que o filho se diluía como um cubo de açúcar incapaz de adocicar o mar. Jurou que o buscaria sempre. [...] Uma vez, a mãe encheu de água um enorme jarro que levou para casa sem entornar. Fitou-o perplexa.[...] A cada dia, assim repetiu até que a casa inteira fosse o mar. Um mar em vidros puros, transparentes, através dos quais ela o vigiava e expunha ao sol [...] Circulava igualmente aquática, bailarina cautelosa, por entre os vidros sagrados, e eles evaporavam lentamente como se, lentamente, sem que o percebesse ou confessasse, a mãe se vingasse ao matar o mar. Haveria de o ver evaporar jarro a jarro, o tamanho de um menino pequeno, até o infinito.

(Fragmento do conto: O menino de água, de Valter Hugo Mãe)

Joana me recebeu em sua casa. Foi acolhedora e gentil comigo. Falava baixo de forma que no início tenho dificuldade para ouvir. Fui aos poucos adequando minha escuta. Por vezes sentia o olhar de Joana distante, embora atento. A casa onde mora, e onde me recebe, é um elemento de extrema importância em sua história e na história com seu filho, José. Ele era o responsável pela construção e fez tudo que até o momento está pronto. Fez desde o alicerce, conforme ela afirmara. Joana começa me contando sobre a morte de seu filho e como tudo ocorreu. *“Ele era louco por construção, tinha acabado de terminar o trabalho e foi no bar tomar uma cerveja pra descansar”* disse.

Era um menino sossegado. Aprendeu o ofício de pedreiro. Aí agora, ficou tudo aí no meio do caminho, né. Meu pedreiro era ele. Pedreiro, hoje em dia, um dia de pedreiro é caro. Eu to pagando INSS ainda, pra Deus abençoar um dia, né... Pelo menos consegui me mudar, né. Tava no aluguel.

No dia, ele levava um peixe que havia pescado para o jantar. José tinha vinte e um anos. Foi assassinado pela polícia enquanto estava no bar. Sem conflito algum, sem nenhuma razão. Através das informações que chegaram até Joana, soube que os policiais entraram no local atirando:

Isso foi por nada. Ele só tava... bêbado. Não tava armado. Ou seja... É... Ele não tava fazendo risco nenhum, de nada. Só tava. Tanto é, que no outro dia, lá no IML disse que eles falaram: “ah, esse aí a gente não conhecia”. Claro, ele não era notícia! Não dava, né? Isso aí a gente não conhecia. Então... E tinha muitos deles. Muitos.

Além de José, Joana tem outras duas filhas. Em um dado momento, peço para que me conte sua história de vida.

Sou filha única. Não tenho meus pais. Minha mãe, quando morreu, eu tava com quinze anos. E o meu pai, não sei se foi antes, não sei... Porque estavam separados. Os meus graus de parente são assim: passou, falou, se cumprimentou... Mas assim, eles não vem aqui... Eu também parei de ir lá... Os que moram por aqui... É só isso. Eu tenho muitos parentes, mas é cada um na sua.

O suporte de Joana vem, em grande maioria, dos vizinhos. Quando fala do apoio que teve após a perda do filho, fala de amigas e vizinhas que a ajudaram, do cuidado que tiveram e continuam tendo com ela. Também quando fala do filho a rede de apoio aparece.

Essa casa, um dia uma vizinha dizia, enquanto ele ficava cavando buraco aqui, ela dizia: “Oh, Joana, eu vou fazer um feijão aí, vou fazer uma feijoada pra chamar a pessoa pra ajudar teu filho. Eu passo, ele tá ali sozinho, cavando buraco. Sozinho”. Aí eu falei pra ele. [...] Ele foi achar uma ajuda lá pra adiante. Mas o duro mesmo, a dureza mesmo, foi ele sozinho.

Joana me disse que desde a morte do filho tem o costume de andar por sua casa. Isso se deu, segundo ela, após sua recusa do uso de ansiolíticos. Joana disse: “pra me acostumar pra não tomar, aí eu ficava só andando aqui”. A filha lhe dizia: “mainha, vem dormir”, e ela respondia: “deixa eu aqui, minha filha, deixa eu andar. E ficava andando”. Joana me diz das lembranças todas que ficaram pela casa, e que assim se sente melhor.

Melhorei uns tempo. Não vou dizer que não melhorei porque hoje eu já me alimento, né? E não tô mais como eu tava. Mas a mente... Continua a mesma coisa. Assim... As lembrança, né? [...] Esquecer a gente não esquece, né? A todo momento, né? Essa casa aqui, toda, de passo a passo, a lembrança ficou toda aqui.

Prefiro pensar que, tal como a mãe que, no conto de Valter Hugo Mãe, se vinga do mar e atualiza a presença do filho constantemente, também o caminhar de Joana possa operar aí como uma forma de elaboração em torno deste espaço.

DIANTE DO NADA QUE INSISTE, A LEMBRANÇA QUE RESISTE: SAUDADE

Continuo (dolorosamente) espantado de poder - finalmente - viver com minha tristeza, o que quer dizer, literalmente, que ela é suportável. Mas - sem dúvida - é porque posso, bem ou mal [...] dizê-la, fraseá-la [...] Minha tristeza é inexprimível mas, apesar de tudo, dizível. O próprio fato de que a língua fornece a palavra “intolerável” realiza, imediatamente, certa tolerância.

(Roland Barthes, 1977-1979/2011)

Das histórias que acompanhei, a de Saudade me trouxe distintos questionamentos quando pensei sobre sua fala. Tais questionamentos me ocorreram pois, ao contrário das três mães que entrevistei, ela não é uma mulher negra. Este é o primeiro ponto. O segundo, é que seu filho não foi assassinado diretamente pela polícia, como os outros jovens. Uma morte com uma história ainda sem muitas explicações e cheia de lacunas, porque o que Saudade tem de informação até o momento é de que seu filho foi atingido por um tiro em uma festa onde estava após um conflito ocorrido no local: *“disseram que meu filho tava dançando, o traficante de lá não gostou... Disse que meu filho tava chamando muita atenção. E chegou, já foi atirando no meu filho, sem meu filho fazer nada”*. Estes são elementos importantes na análise que será feita posteriormente.

Tais pontos me permitiram pensar que a violência de Estado se colocaria aí de modo distinto, por meio de uma morte tornada possível, ainda que não tenha sido operada diretamente pela polícia. É o “deixar morrer” que aparece, elemento que compõe a arquitetura da necropolítica em sua gestão da morte. Pude refletir também sobre a forma como a vulnerabilidade do filho de Saudade apareceu em seu relato - tal como a dos outros jovens - e, especialmente, do papel das facções como parte integrante, senão como uma consequência, da violência de Estado.

Durante a escrita deste trabalho, e especialmente após conhecer a história de Saudade, percebi que precisaria fazer um movimento de balança entre afirmar os elementos em comum, encontrados nas diferentes histórias e, ao mesmo tempo, evidenciar e afirmar a singularidade de cada uma. Essa tentativa se dá, de modo a reconhecer que cada sujeito porta, num movimento moebiano, o que lhe é singular e o que se estrutura por algo comum e coletivo, tal como colocado na introdução deste trabalho. Considero importante a afirmação, portanto, de que Saudade é uma mulher branca que, embora esteja atravessada por violências que também

perpassam a vida das outras mães que conheci, traz em sua fala um relato diferente sobre a causa da morte de seu filho. A interseccionalidade, aqui, foi uma perspectiva estruturante na análise desta e das outras histórias. Quero dizer, além disso, que quando me refiro às outras mulheres como mulheres negras, objetivo demarcar especificamente uma forma de nomeá-las que não se pretende universal. Me interessa afirmar a escolha dessas nomeações (mulher negra/mulher branca) de modo a inscrever o reconhecimento destas enquanto corpos e sujeitos políticos com todas as ambiguidades e heterogeneidades dessas identificações. Isso também se afirma no corpo, no modo como a singularidade de cada mulher será experienciada. Sobre isso, Aires (2018a) defende que “há uma permeabilidade dos corpos à nomeação que permitirá modos de subjetivação que podem vir a confirmar ou desviar-se do que foi inicialmente afirmado” (p. 32).

Neste sentido, Saudade carrega consigo a construção das representações que lhe foram atribuídas, com toda a singularidade que lhe é própria, tal como cada uma das outras mães que entrevistei, estando todas permeadas por condições políticas, históricas e culturais específicas. Trata-se, em última instância, de uma tentativa que faço de escrever a diferença presente em cada história, na medida em que procuro, ao mesmo tempo, desestabilizar as identificações colocadas para cada uma dessas mulheres. Sobretudo porque, nos relatos das mães que entrevistei, a causa da morte de cada um dos filhos esteve evidentemente colocada por uma questão de raça e/ou classe. Na fala de Saudade os elementos foram outros.

No encontro com ela, me deparei com a dor recente de uma mãe que perdera o filho há menos de um ano, considerando o momento de escrita deste trabalho. A dor da perda, como em todos os relatos, foi evidente. Com Saudade, pude ver o seu luto com toda a agudeza do tempo de uma perda: “*parece que foi ontem*”, ela me disse em um momento. Isso que parece ter sido ontem, se atualiza cotidianamente. Ela me relatou vários efeitos da perda em sua vida: desmaios constantes, oscilações na pressão arterial, fraquezas nas pernas, visão turva, dor. Saudade diz se sentir culpada a cada vez que se vê sorrindo. Ela recebeu a notícia da morte do seu filho durante o sono, fora acordada com o marido dizendo para ela se preparar para o pior. Ocorre que, diante do pior, muitas vezes, não há tempo para a elaboração.

Mesmo durante o ocorrido e até mesmo após, Saudade não teve o tempo e nem as condições simbólicas que lhe permitissem contornar a perda. O seu relato é feito de muitas ausências:

Quando lhe perguntei sobre o enterro de seu filho, responde: “*Eu fui, mas eu não vi nada [...] só me doparam*”.

E ainda depois, sobre o lugar destinado ao corpo dele: “*Eu nem sabia onde era a cova*”.

Sobre seus sintomas e o discurso dos médicos: *“Eles não me falam nada”*.

Sobre o suporte - ou a ausência deste - por parte das autoridades que lhe solicitaram explicações sobre o ocorrido: *“Minha voz embolou toda. Ninguém me acolheu”*.

Me perguntei, a todo o momento, sobre quais foram os seus recursos diante do pior. Como se preparar? Com o que? Certamente, há aí um trabalho a ser feito, em face dessa mudez localizada nos acontecimentos. Por isso, até o momento, sigo conversando com Saudade, diante da aposta de que possamos fazer um laço possível nesta incompreensível contradição entre a lembrança e o nada (Barthes, 1978/2011).

DOS RESULTADOS

... OU DO ENCONTRO COM FATOS DISCURSIVOS.

Feita a realização e transcrição das entrevistas, iniciei a análise dos relatos. Foram muitos os conteúdos encontrados: a evidência dos efeitos da necropolítica em sua gestão da morte, a consequente produção de afetos muito específicos, ainda que familiares, nas experiências de perda: tristeza, medo, raiva. Apareceram sintomas. Da necropolítica aos seus componentes e seus efeitos, percebi um desdobramento de vários outros fenômenos que a ela se associam: a precariedade, o enquadramento como elemento fundante da violência, a territorialização como parte da construção e ficcionalização de um inimigo, a ausência de comoção. Também pude constatar a vulnerabilidade e a interdependência humana e o modo como isso é distribuído de forma desigual. O racismo, a violência de Estado - tendo sua raiz na violência colonial que porta todas as ações de dominação e controle -, e também a classe como categoria que produz e revela vulnerabilidades. Em todos os casos pude ver a ausência de reconhecimento. E o luto, por excelência, em sua pior forma, porque produzido em grande escala.

Foram muitos elementos, em uma grande teia discursiva, o que me coloca desafios quanto aos limites que este trabalho me impõe, em respeito aos objetivos aqui colocados. Certamente, em estudos posteriores, será preciso desenvolver o material aqui encontrado de forma detalhada. Para que eu pudesse me organizar em torno do eixo principal deste trabalho, ou seja, o de pensar as implicações do não reconhecimento de algumas mortes na experiência do luto, precisei escolher o que perder dentro dos registros dos relatos e a quais pontos eu poderia me ater de modo a reorganizar essa grande teia.

Para tanto, durante a leitura e releitura das entrevistas, procurei identificar em cada sequência discursiva as palavras que me permitiriam construir pontos de articulação em cada relato. O horizonte foi o de reconhecer cada um dos sujeitos dessa pesquisa como suportes de discurso, e que, como pesquisadora que estava ali para ouvir os relatos, me caberia a função de não recuar diante do movimento de refletir sobre: quem diz, o que é dito, como o diz e quais as condições históricas de produção desses dizeres. Partindo dessa função, precisei elevar as palavras ao estatuto de significantes. Um outro movimento foi o de reconhecer e tentar manter a singularidade de cada caso, ainda que entre eles eu identificasse pontos em comum.

A *posteriori*, a história de cada uma dessas mulheres mães me permitiu perceber e construir três unidades de sentido que me ajudaram a elaborar e encontrar algumas respostas

para as minhas perguntas. Irei abordar os fragmentos das entrevistas atravessando aqui duas análises: 1) o entrecruzamento percebido entre a necropolítica e o não reconhecimento e 2) o trabalho do luto em seus possíveis modos de elaboração. Vamos aos relatos.

1. “VOCÊS NÃO DÁ SOCORRO A NINGUÉM, VOCÊS PEGA E MATA”: UMA POLÍTICA FEITA ENTRE A DEDUÇÃO E O EXTERMÍNIO

“O senhor já viu a guerra? A mesmo sem pensar, a gente
esbarra e espera: espera o que não vão responder.
A gente quer porções.
Demais é que se está:
muito no meio de nada.”

(João Guimarães Rosa)

Início com uma fala trazida por Cláudia ao relatar a cena da morte de seu filho:

Meu filho [...] teve sua vida interrompida, por policiais despreparados, que infelizmente é o que os nossos governantes fazem. Botam um monte de policial despreparado na rua pra... Deduzir... Se a pessoa é bandido ou um cidadão de bem.

Neste fragmento, me chamou a atenção, especialmente, a palavra “deduzir”. Ao recorrer a este termo, dizendo do despreparo de policiais que passam a inferir se uma pessoa “é bandido ou cidadão de bem”, Cláudia parece expressar em seu discurso uma compreensão latente de que a *função* dos policiais, neste contexto, se constitui pela dedução ou, em outros termos, pela inferência de algo. Isso me pareceu importante pois nos permite refletir acerca de dois pontos que aparecem aí, simultaneamente: 1) a caracterização do que seria a função atribuída socialmente a um policial e 2) de que esta função parece se organizar por um movimento identificatório do outro, ou seja, da atribuição de sentidos e significados distintos a um “bandido” e a um “cidadão de bem”.

O que aparece, ao meu ver, é a construção de uma trama que se coloca entre: a produção de enquadramentos em torno de certos corpos e a manutenção de operadores que tornem esses enquadramentos possíveis. Neste caso, para que um inimigo seja identificado, é necessário

alguém, ou algo, que possa deduzir sobre este, reconhecê-lo enquanto tal. Entre outros termos: a ficcionalização de um inimigo e de algo que tenha como atribuição a pura identificação deste último.

Esses elementos interessam muito particularmente à necropolítica, na medida em que lhe permite tornar socialmente e juridicamente legítima, e fundamentar sobre alicerces muito rígidos, toda uma tecnologia de produção da morte. Sobre isso, cito uma importante pergunta colocada por Mbembe (2021): “onde termina a justiça e começa a vingança, quando as leis, os decretos, os mandados, as inspeções, os tribunais especiais e outros dispositivos de urgência visam antes de mais nada produzir uma categoria de *suspeitos a priori*?” (p. 62). Aqui, um aporte conceitual se faz necessário. A produção de suspeitos, *a priori*, nada mais é do que aquilo que Mbembe (2018) localiza através da noção de inimigo ficcional, aquele que, sob certas condições de vida, já são previamente colocados em condições de vida que lhes conferem o status de mortos-vivos.

A rigor, no funcionamento necrogovernamental, o inimigo ficcional será construído, colocado em certos parâmetros de inteligibilidade, justamente, através de uma “dedução”. Isso é curioso, porque, quando pensei sobre essa palavra, ao consultar seus significados, encontrei outra definição igualmente notável à ideia apresentada anteriormente de dedução como inferência. Deduzir, de acordo com o Oxford Languages (2012), é também: “retirar (algo) de; abater, descontar, diminuir, extrair, subtrair”. Ou seja, em uma só operação, podemos supor ao menos dois movimentos: identificar o inimigo, inferir sentidos sobre ele - bandido ou cidadão de bem - e, a depender do sentido atribuído, subtraí-lo, sendo os efeitos destes sentidos uma estrutura para tal subtração. Via de regra, o que ocorre é: se for bandido, abatê-lo; se for cidadão de bem, protegê-lo. A relação de equivalência, portanto, entre as forças policiais e a segurança pública parece se dissolver. Isso aparece na fala de outra participante, Vitória, quando se refere à polícia como um suporte recusado, em situações nas quais precisam de proteção:

Isso é polícia? Isso pra mim não é polícia, isso é ladrão pior que os ladrão que já tem. [...] Por isso que muitas vezes, tem certos tipo de ocorrência que chamam a polícia... Eu digo: chamar a polícia não, porque os menino da biqueira, muitas vezes, ajuda mais a gente do que eles. Eu não confio em polícia não, fia. Eu não confio mesmo.

Em outro momento, falando sobre a morte de seu irmão, também assassinado pelos policiais, Vitória diz:

Como meu irmão já tava baleado, eu não queria que ele [o policial] desse esse socorro. A gente tinha um vizinho, a gente foi na frente com ele, a viatura foi atrás. Mas aí ele pegou e questionou, porque a gente queria dar socorro. Eu disse: “você não, que você não dá socorro a ninguém, você pega e mata”.

Um sentido semelhante aparece em uma fala de Cláudia:

E quando eu me refiro a eles, seja lá na mídia, ou seja lá com promotoria, defensoria... seja lá... Assassinos. Inclusive disse a eles: "você, na cara deles, você são um criminoso, um assassino”.

A função percebida, ou atribuída aos policiais, aparece em outro momento na fala de Vitória quando ela diz da “intervenção” que eles não fizeram. O que ocorreu, foi o pior:

Deu tempo dele me falar que os caras, os amigos, covardiu ele e a polícia chegou mas não interveio, fez pior. Em questão de segundo, de eu levantar da cadeira pra ir pra mesa, o mesmo celular toca. Vida Loca¹⁰ tá morto. Eu disse: “mentira, ele tava falando comigo aqui agora”. [Vitória]

Isso também pode ser visto no discurso de outra participante, Joana, quando se refere às abordagens feitas pelos policiais no local onde mora.

Então, eu acho isso um absurdo. Porque assim... Se eles abordassem uma pessoa normal, tava fazendo o trabalho deles, né? Mas não. [...] Um dia desses, mesmo, botou um cara assim óh... Sentado, dando tapa por aqui óh [gesticula se referindo aos tapas]... Sem precisão nenhuma. Ali na esquina. Tudo sentado as carreirinha. Que abordagem é esse? [Joana]

A função atribuída ao policial como efeito de um contexto de guerra parece ser a de consumir certos corpos ao invés de protegê-los. Ou, ao menos, não proteger a todos. Dito de outro modo, se a função da polícia, em um primeiro momento, seria a de garantir a segurança pública, compreendendo a segurança como um direito de todos, em um contexto negrogovernamental, essa mesma segurança passa a significar a morte de muitos, sob o argumento de uma suposta proteção de alguns.

¹⁰ Nome fictício escolhido por Vitória para nomear o filho.

E eu disse a eles: “ainda que vocês pegassem alguém errado, ou armado, [...] vocês tinha a obrigação de levar, mas não de... De matar. Vocês estavam fazendo o trabalho de vocês. Não é achou uma pessoa e matou. [fala de Joana]

A respeito disso, Pereira (2015) afirma que a brutalidade e a violência operam como máximas para a construção de um suposto inimigo. Ele aponta que há uma confusão na interpretação do termo “segurança” como “manutenção da morte”, ao invés da proteção da vida. Neste cenário interpretativo, haveria certos “efeitos desumanizantes do emprego de policiais como máquinas de matar e morrer” (Pereira, 2015, p. 44).

Podemos pensar, inclusive, que outro produto difícil e danoso, desse processo, é o modo como as vítimas e algozes passam a ser coisificados, tornados instrumentos de morte, tendo em vista que os servidores de pelotões públicos armados são, em sua maioria, jovens negros e pobres, sendo estes

empurrados para dentro de bairros pobres - onde os aguardam **outros jovens igualmente pobres e majoritariamente negros** -, num esforço irracional para reduzir um comércio em que o vazio do mundo contemporâneo só faz ampliar. A letalidade policial é incompreensível, desconsiderada essa sintonia entre o ideário da militarização da segurança pública e a **representação coletiva do criminoso como um inimigo** a ser varrido a canhonadas, fruto de um autoritarismo ancestral e socialmente admitido (Pereira, 2015, p. 43, grifo nosso).

A violência que atravessa vítimas e algozes, portanto, também se direciona aos policiais. No fragmento a seguir, Vitória fala do momento em que soube na notícia da morte do policial que assassinou seu filho:

Após o acontecido eles ficaram... Tudo que acontecia na região, ele ia lá em casa, mesmo sem eu tá em casa [...] eles arrombava a porta [...] eles foram lá dizendo que eu tinha fudido a guarnição [...] Aí ele: “fique aí, sua hora vai chegar” [...] Aí ele pegou e foi. Com dois meses e pouco, eu assistindo a televisão vi ele morto no viaduto. Aí eu disse: “olha o policial que disse que minha hora ia chegar e a dele chegou primeiro”. Eu errei? Errei, porque dei glória à morte da miséria dos outro. Não me lembrei na hora? Não me lembrei que ele tinha mãe que ele tinha uma irmã, que ele tinha um pai... Etc. (pausa) Mas, como ele me tinha me ameaçado, eu tinha ameaçado ele pior, porque ele foi fazer merda lá, a mesma coisa que ele fez cá, fizeram merda lá... (pausa) Aí demorou nada.

Sobre a representação coletiva de um inimigo, um outro fragmento importante da fala de Cláudia:

[...] isso era por volta de umas 19h da noite, era cedo. Porque se fosse de madrugada, usariam a desculpa né? “O que uma criança, de menor, está fazendo altas horas da noite na rua?”. E ainda assim não justificava [...] os despreparados, os policiais militares, avistou meu filho de longe [...] e deduziu que era bandido porque era preto. E atirou pelas costa. Atirou a longa distância pelas costa. E esse tiro atingiu a nuca do meu filho. Se esse tiro tivesse acertado pela frente, eles teria dizido que trocou tiro com eles. Ou então, que desobedeceu uma abordagem. Mas pelas costa, né?

Esta sequência traz elementos que se articulam ao anterior. Inicialmente, quero partir da primeira frase em destaque. A construção em torno da ideia de uma criança, “de menor, até altas horas da noite na rua”, funcionando como uma possível desculpa para a “justificativa” de seu assassinato me chama a atenção. Essa desculpa recai sobre o assassinato de qualquer criança? A própria ideia de uma desculpa para a morte pode ser algo que não se coloque para todas as mortes. Em seu discurso, podemos indicar que essa seria uma questão levantada pelos policiais. Me pergunto se toda e qualquer criança, estando fora de casa até tarde, estaria igualmente vulnerável.

O que me parece ser importante de destacar aqui, é que o tempo, o local e a criança, podem portar sentidos diversos, que nos permitem pensar quais destes estão sendo colocados neste contexto. Como afirmado por Cláudia, “*era cedo*”, no momento do assassinato de seu filho. Considerando uma determinada rede de sentidos aí colocados, o horário retira, ou deveria retirar, a vulnerabilidade de seu filho diante dos policiais. O local da morte, embora não apareça nesse fragmento, é explicitado em outro momento de sua fala. Era muito próximo a sua casa, bairro onde Cláudia morava com seu filho, região conhecida por invasões constantes da polícia. Se a polícia é aquela que, neste caso, deduz e mata, este local inevitavelmente, ainda que seja o bairro onde estava sua casa, lugar de morada, não seria totalmente seguro. Tempo e local, portanto, parecem participar da dedução.

Do tempo, ao local, temos ainda a criança. A segunda frase em destaque a torna ainda mais específica: o policial deduziu que era bandido “*porque era preto*”. A inferência aqui pode ser direta: embora seja uma criança, poderia ser bandido, porque era preto e, sabemos, o corpo tornado inimigo é, a rigor, o corpo preto. Ocorre que, este corpo, para ser colocado em um lugar de antagonismo, para que seja um inimigo, precisa ser “identificado com alguma certeza” (Mbembe, 2021). Isso também é evidenciado por Aires (2018b) que, em referência a Mbembe, aponta que a necropolítica é efetivada pelo Estado de forma tácita, na medida em que esta discrimina as vidas que serão cuidadas, protegidas, multiplicadas, das vidas que serão expostas à morte, seja por serem identificadas com o inimigo que ameaça a coesão da sociedade, seja

por fazerem parte do grupo que é eliminado em uma guerra que escolhe seus inimigos (p. 13). O que seria essa certeza, presente no ato discriminatório, senão uma espécie de enquadramento que, por um movimento automático, de uma verdade rapidamente atribuída, o localiza como alvo? Como o corpo de uma criança vira o corpo de um inimigo?

Em *Quadros de Guerra*, Butler (2015) afirma que o corpo é algo fora de si mesmo, algo que se localiza “no mundo dos outros, em um tempo e espaço que não controla, ele apenas não existe no vetor dessas relações [com os outros], mas também é esse próprio vetor. Neste sentido, o corpo não pertence a si mesmo” (p. 85). Na lógica da necropolítica, não pertencendo a si mesmo, o corpo de uma criança pode, portanto, ser representado, enquadrado, como o corpo de um inimigo. O que interessa demarcar é que o modo como um corpo é apreendido, enquadrado, mantido ou aniquilado, depende diretamente de redes sociais e políticas nas quais este vive (Butler, 2015). E, nestas redes, alguns corpos serão tornados mais precários do que outros, ou tornados corpos inimigos, enquanto outros não o serão.

É importante reafirmar que, nestas circunstâncias, o enquadramento de certos corpos como corpos-alvo se relaciona intimamente à criação de um inimigo ficcional e de dispositivos que os identificam enquanto tal. Esses fenômenos funcionam conforme o princípio da segregação, próprio do empreendimento colonial e da necropolítica. Tal empreendimento consiste em um trabalho permanente e cíclico de produzir uma separação: de um lado, os corpos vivos e, de outro, os corpos-coisas que os rodeiam (Mbembe, 2021).

De modo a desenvolver o funcionamento da dinâmica de construção deste inimigo ficcional, Mbembe (2021) identifica, principalmente, três elementos que se articulam nesse processo: 1) a fantasia de extermínio, 2) o desejo de inimigo e 3) o desejo de *apartheid*. Esses três vetores tem sua origem no contexto colonial, na medida em que a produção da segregação por parte dos colonizadores se colocava como efeito da angústia de aniquilação sentida por estes:

Em inferioridade numérica, mas dotados de poderosos meios de destruição, viviam com medo de serem cercados, por todos os lados, por objetos malignos que ameaçavam sua sobrevivência e ameaçavam constantemente subtrair seu sustento: os nativos, os animais selvagens, os répteis, os micróbios, os mosquitos, a natureza, o clima, as doenças e até mesmo os feiticeiros (Mbembe, 2021, p. 82).

Tal angústia, contemporaneamente, estará no centro dos projetos de separação e violência. Neste contexto, há um medo irreal de ser aniquilado. Esse medo, por sua vez, revela

uma dinâmica psíquica social capaz de fazer com que certos grupos se fechem em si mesmos, na esperança de garantir uma separação entre o que lhe seria interno e o que lhe seria externo - sendo o externo, o objeto supostamente mau, ficcional. Haveria aí um desejo de inimigo (Mbembe, 2021), um desejo de segregação desse objeto perturbador, que poderia nos revelar muitos dos movimentos de ruptura com aqueles cuja desapareição não será vivenciada como uma perda.

Uma vez que a destruição destes objetos passa a ser desejada, surgem meios de separação e/ou aniquilação, os chamados “dispositivos de segurança”, associados a técnicas de controle e violência: “assassinatos dirigidos, artifícios de contrainsurgência urbana, estereotipagem de corpos e mentes, perseguições constantes, fragmentação territorial” (Mbembe, 2021, p. 78), dentre outros. Levadas às últimas consequências, essas técnicas “desembocam quase inexoravelmente no anseio de destruir - o sangue derramado convertido em lei” (Mbembe, 2021, p. 85).

Da autorização desenfreada da morte ao sangue convertido em lei, me recordo da fala de Saudade, ao me dizer do momento em que vê seu filho no chão, por horas, sem receber nenhum tipo de suporte ou apoio médico, sob a justificativa de que não poderiam mexer no corpo.

O povo fala que não era pra eu ter visto aquela cena, e que era pra eu tentar esquecer, mas eu não consigo esquecer aquela cena [chora]. De ver meu filho todo lavado de sangue, no chão lá. Aí os policiais não deixou eu chegar de junto, disse não, que eu não podia encostar nele, que eu não podia pegar ele... Eles não deixou.

A necropolítica parece estar diretamente ligada a um emprego ilimitado da impessoalidade diante da morte, embora estando tão próxima a esta. Importante dizer que, na cena descrita acima, Saudade precisava lidar com uma série de questionamentos por parte dos policiais, processos investigativos, restrições quanto ao acesso ao corpo de seu filho... dentre outros. A impessoalidade se convertia em uma série de mecanismos burocráticos que impediam os familiares de elaborarem, ao menos o que fosse possível naquele momento, o que havia ocorrido. A morte se apresenta, portanto, desde a sua produção direta, até a indiferença diante disto que é produzido.

A consumação do assassinato [...] Ela é a contraposição em virtude da qual [se poderia] exigir dos seres humanos sacrificarem sua vida; em virtude da qual o Estado poderia

autorizar um ser humano a derramar sangue e matar outros seres humanos por conta de sua real ou suposta pertença ao campo do inimigo” (Mbembe, 2020, p. 86).

Essa autorização para a morte de que nos fala Mbembe, apareceu em vários momentos durante as entrevistas. Das inúmeras formas através das quais a necropolítica exerce seu poder, para além da produção direta da morte, a violência pôde ser percebida por meio de: ameaças, tentativas de incriminação, mobilização de afetos como o medo, negligências institucionais, dentre outras. Lembremos que essa forma de política não expressa somente a capacidade que o Estado tem de matar, mas produz também a atribuição de sentidos para a vida e para a morte e que, nestes processos, ressignifica e constrói saberes sistematicamente aplicados à população (Franco, 2021).

Retornando aos relatos, algumas sequências discursivas me chamaram a atenção especialmente por descreverem nas ações policiais certas técnicas e/ou táticas de violência que certamente se produzem a partir de uma política de morte e de controle sobre a vida. As tentativas de imputação de crimes, por exemplo, apareceram em dois casos. Abaixo, dois fragmentos da fala de Cláudia:

Meu filho já estava no chão, e o irmão já desesperado com a mão na cabeça. Inclusive, um dos policiais já estava levando o irmão pra dentro de um mato, pra debaixo de um pé de manga, pra executar ele também. E eles disseram: “foi você que atirou no seu irmão”, “vamo botar um 38 na mão dele”. Pra incriminar o irmão. Pra dizer que foi o irmão que atirou no irmão.

[...] Eles queriam porque queriam que meu filho... Que o delegado dissesse que meu filho tinha passagem pela polícia [...] Eles ia botar arma e droga pro meu filho, pra tentar incriminar. Ele não botou, porque a população não deixou! E, o delegado, o próprio, me disse a mim, quando ele chegou aqui, eles queriam que ele tivesse dado entrada na delegacia, e eu disse: “não, ele não tem passagem”. Eles: “tem doutor, deve ter...” (fala chorando).

E na fala de Joana:

Outros, botam droga e quer que eles assumam. Uma vez, meu filho tava jogando sinuca, nesse mesmo lugar, era de junto da minha casa, aí [cita o nome de um policial] chegou [...] Começou a dar de murro [...] Disse que quando chegou dentro do carro, ele pegou um tablete de maconha deste tamanho [diz abrindo os braços], e disse pro meu filho: “isso aqui é seu”. Meu filho disse: “meu mesmo não”. “É seu!”. Meu filho: “Eu não vou assumir porque não é meu”. Mas sabe porque ele não levou o caso adiante? Porque ele tava sem camisa [se refere ao policial]... Pegou na venda... Mas se pegasse em outra

situação, que ninguém visse, ia botar como se fosse do meu filho. Mas ele disse que apanhava, que morria, mas não ia assumir. Porque não era dele, ele disse que não ia assumir. E é isso.

Além da tentativa de imputação de crimes por posse de substâncias, Joana fala da ação por parte dos policiais de criar provas falsas, diante da acusação de confronto envolvendo seu filho; acusação esta que seria desde o início ilegítima, visto que ele não tinha nenhuma participação em confrontos com os policiais:

Cadê a arma? Foi confronto, foi? Cadê a arma do confronto? Acho que eles nem imaginavam isso, viu... De arrumar uma arma pra botar no lugar e dizer que foi troca de tiro. Porque eles fazem isso, viu? De arrumar uma arma pra botar no lugar, pra dizer que trocou tiro. Acho que eles nem pensou nisso. Falou no confronto... Sem arrumar a arma... Ainda bem, né? Pra levantar o falso testemunho.

Nesta sequência, vemos que o falso testemunho, embora não ocorra neste caso, aparece como uma possibilidade, especialmente quando Joana diz que eles “nem imaginavam isso”. Tal possibilidade é confirmada na frase “porque eles fazem isso, viu?”, afirmando ser uma prática comum por parte dos policiais. Aqui, vale uma referência ao trabalho de Angela Davis (2009) quando a filósofa nos fala sobre uma distinção a ser operada nos termos “punição” e “crime”, sobretudo ao analisarmos a estreita relação entre a punição e a vigilância. O que ocorre, como base para a significação colocada para cada um desses termos é que na produção da morte existem regimes de visibilidade distintos no campo social.

Tais regimes de visibilidade - esses que produzem determinados enquadramentos - constituem um certo campo visual que, por sua vez, produzirá uma vigilância atravessada, inevitavelmente, por elementos raciais. A vigilância, a rigor, é racista. Neste cenário, a diferença entre “punição” e “crime” será estruturada conforme esses regimes de vigilância. A punição será aquilo que não se relaciona de forma direta com o crime mas, justamente, com a vigilância. A punição é consequência da vigilância racial. O que expressa o fato de que muitos crimes não sejam necessariamente punidos, a depender daqueles que o cometem. O racismo, portanto, será o regime que consolida não somente a apreensão e o consequente reconhecimento de algumas vidas, como será aquilo que torna possível, através da visibilidade, a atribuição de crimes, a punição e a colocação dos sujeitos racializados no horizonte da violência.

Aí o cara ficou impune? Ficou. Porque a mãe é leiga, e a família também. [...] Quer dizer, ficou impune também porque eles estão de farda, estão fardados... A gente, não somos. Somos moradores qualquer pra eles. A gente é tratado como cachorro. [Vitória]

Isso também aparece em uma fala de Cláudia:

Nossa justiça é muito lenta. Demais. Inclusive eu me sinto assim, às vezes, muito indignada. Por conta de tantas provas e a justiça simplesmente só querendo mais prova, mais prova... Pra que prova maior de que uma criança com 15 anos ser atingido pela nuca, pelas costa, cair, né? E... Meu filho era muito conhecido, muito querido. E a população toda começou a gritar: "são crianças, são de menor! Não é bandido! [...] E eles se assustaram

Essas sequências expressam algumas das várias ferramentas, discursivas e institucionais, das quais o Estado se vale para tornar legítimos os seus feitos. A sujeição destinada a esses corpos se dá em direção a diferentes tecnologias de condenação, além do que é predominantemente observado, por meio de aniquilação e de massacre. Isso expressa o “fazer morrer” em suas variadas formas: impedir de viver, retirar condições de manutenção da vida, acusar sem provas, criar provas, segregar, dentre outras. Portanto, tais tecnologias não se dão a ver somente por meio da morte mas, como dito anteriormente, na produção de espaços e situações de exposição dessas populações, tornando-as ainda mais vulneráveis.

Um outro ponto a ser destacado é a ausência de julgamento adequado diante das ações policiais. Os mecanismos estatais utilizados para retirar a culpabilidade dos agentes de segurança pública foram analisados em um estudo realizado por Lemos (2017). Este estudo demonstra como, na produção e reprodução da morte, aparecem o controle de informações e a transfiguração de narrativas de violência. Estes me parecem serem pontos importantes para pensarmos a imputabilidade de crimes nestes casos. Percebemos que, valendo-se desses mecanismos, o Estado consegue produzir a inversão da responsabilização e da culpa para aqueles que seriam colocados no lugar de inimigos.

Além disso, nos relatos, outras formas de violência aparecem. Direccionam-se aos corpos e produzem afetos. Cláudia conta que, no dia da morte de seu filho, ela, seu esposo, familiares e amigos estavam no hospital em busca de assistência médica. Na ocasião, foram agredidos pelos policiais. Não houve nenhum tipo de proteção no local frente às agressões que eles sofreram.

Quando eu cheguei no hospital, e disse que eles tinham atirado em uma criança, eles me receberam com spray de pimenta [pausa] e com agressão de novo no pai do meu filho. Inclusive, temos vídeos. A gente tem vídeo... Do pai do meu filho tentando pegar o spray de pimenta nele, porque ele tava apertando na gente, e ele carregou ele pra dentro do banheiro e agrediu ele lá de novo.

Ela também fala das ameaças sofridas posteriormente. A mobilização do medo como afeto central aparece aqui de forma explícita, através da tentativa de intimidação:

Passaram na minha porta fazendo ameaças, sabe, com arma em punho, achando que iam me intimidar.

Os efeitos dessas provocações também aparecem na fala de Joana:

Porque tem gente que quando vê polícia começa a tremer, né? [...] Porque tem gente que tem trauma... Já fica assim, óh [faz gesto tremendo]... Eu vejo como eles batem nos meninos aqui. Colocam tudo de carreira, saem dando cada tabefe. E eles ali quieto sem poder dizer nada... Tá, tá, tá... Batendo... Assim... [faz gesto de tapas]. Antigamente descia aí, óh, naquela ranger desenhada deles, dizendo: “sai da frente, rebanho de ingraça. Sai da frente!”. Não dava respeito aos moradores.

Embora o medo seja mobilizado, a resistência parece encontrar espaço. Cláudia, especificamente, tentou e tenta mobilizar esforços no sentido de clamar por justiça pelo assassinato de seu filho. No fragmento abaixo, ela fala sobre o diálogo com a imprensa ao longo desse processo. Desde a morte de seu filho, Cláudia esteve em diferentes municípios organizando mobilizações, protestos, participou de entrevistas nas rádios e na televisão. Esteve em diálogo direto com instituições jurídicas e governamentais.

Óh, eu vou ser verdadeira e sincera com você. Como eu to dizendo a você... A imprensa é um meio de comunicação muito bom e ajuda muito na divulgação. Agora, porém também eles são retraídos, eles têm medo! Eles têm medo. Eles confessam pra gente que tem medo! Eles confessa. Quando a gente pede uma hora, meia hora na rádio, eles sempre dão a oportunidade... Aí ele fala “por favor, não xingue, não fale isso... eles já rondou minha casa, eles já fizeram isso... Eles dizem que a gente dá vez e voz a vocês...” Entende? É um meio de comunicação? Eles têm a família deles e, realmente, eu não tenho mais nada a perder. Então pra mim tanto faz escancarar como não escancarar. [Cláudia]

É importante observar que, em um primeiro momento, os meios de comunicação podem funcionar como um possível recurso de publicização da fala dessas mães e de mobilização social. Entretanto, também percebemos o modo como o funcionamento regulatório do Estado se direciona a estes meios. O poder, em sua forma capilarizada, atravessa a todos no tecido social. Podemos pensar no efeito das técnicas de controle, e sobretudo no papel dos afetos provocados, na medida em que impedem ações de denúncia da violência colocada.

A mobilização do medo como afeto central foi bem discutida por Safatle em seu livro *O Circuito dos Afetos*. Para o filósofo, as sociedades são, fundamentalmente, construídas sobre circuitos de afetos. Esses afetos funcionam através de normas implícitas e explícitas, algumas claramente enunciadas, outras não. O que aparece de forma implícita é justamente aquilo que permite que tais normas continuem funcionando, que possam agir em silêncio. Nesta dinâmica, o que ocorre, portanto, mais do que leis explícitas, são modalidades de circulação de afetos, “um movimento de desejos que não é meu, mas no qual estou implicado” (Safatle, 2016, p. 14). Assim, na articulação entre afetos e corpo político, o medo aparece como um afeto mobilizado, sobretudo, para a gestão do social.

Isso se produz especialmente nos regimes democráticos liberais, na medida em que este sistema parece colocar “a figura do indivíduo defensor de sua privacidade e integridade como horizonte, ao mesmo tempo último e fundador, dos vínculos sociais” (Safatle, 2016, p. 17). Importante destacar que esse modelo de gestão se articula ao que foi colocado aqui anteriormente através da teorização proposta por Mbembe, quando discorre sobre a angústia sentida pelos colonizadores e a consequente ficcionalização de um inimigo. Ou seja, como manter a figura de um inimigo, sem mobilizar afetos que possam sustentar tal figura? O medo, aí, parece ser um afeto primordial.

Neste cenário, a defesa da integridade individual é colocada em oposição à figura do “invasor potencial” e, para tanto, há que se ter medo. Isso é indissociável da construção do indivíduo como figura central desta dinâmica, tendo uma dupla produção: a gestão social do medo e a autorização da agressividade. Com Lacan (1948/1998), em uma perspectiva crítica, podemos ver o modo como também a agressividade é um afeto fundamental na dinâmica das relações intersubjetivas baseadas no Eu como instância principal. Lacan defende que “a agressividade intencional corrói, mina, desagrega; ela castra; ela conduz a morte” (p. 107). Ou seja, é uma intencionalidade que produz certo desmembramento corporal na relação entre o sujeito e outro. Via de regra, é separação. Lacan (1948/1998) defende ainda, em uma das teses apresentadas no referido escrito, que “a agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característicos de seu mundo” (p. 112).

Tendo a agressividade como fundamento de um processo intencional de destruição e separação ao que é externo a uma dada estrutura, poderemos compreender a função operativa desta nas dinâmicas sociais na necropolítica. Safatle (2020) afirma que a agressividade poderá funcionar, neste contexto, como um movimento que permite ao próprio Estado, em sua dimensão fascista, ser um corpo marcado por uma espécie de doença autoimune, um estado

suicidário que destrói a si mesmo. E, em seu argumento, recorre a Adorno (2015): “a última condição na qual o aparelho protetor se torna tão agressivo que ele se volta contra seu próprio corpo (que ele deveria proteger) levando-o à morte.” (p. 152).

O efeito disso é uma guerra civil não declarada, que se produz no intervalo entre a morte do outro e o movimento cotidiano, para alguns, de apreensão constante “de viver na vizinhança da própria morte, de contemplá-la enquanto possibilidade real” (Mbembe, 2020a). No entrecruzamento que se dá entre a agressividade perpetuada e o medo como efeito, a precariedade se coloca como imprevisibilidade da vida diante da possibilidade cotidiana da morte:

Hoje o sistema tá tão ruim, que a gente sai e não sabe se volta. [Cláudia]

A indeterminação da segurança da própria vida expressa na frase “a gente sai e não sabe se volta”, pode nos indicar, novamente, uma das proposições colocadas neste trabalho de que a sobrevivência de todo e qualquer corpo se coloca em limites de inteligibilidade situados fora deste. “Voltar para casa”, ainda que possa configurar uma ação concreta, não depende dos limites de escolha do próprio corpo. Este corpo, além de ser vulnerável à força do social, é uma superfície de inscrição de significados que, em uma posição simultaneamente ativa e passiva, sofre, usufrui e responde de forma afetiva a estes (Butler, 2015).

E se estamos falando de afetos, é urgente afirmar que a posição da qual o sujeito fala, ou o enquadramento no qual este é colocado, confere a este sujeito uma reação específica diante do sofrimento. Mbembe (2020b) defende que, antes de mais nada, “o sujeito racializado é produto do desejo de uma força externa a si mesmo, que não foi escolhida por ele, mas que paradoxalmente, inicia e sustenta o seu ser” (p. 133). Neste sentido, o sujeito passa a ser incluído na categoria de Outro, de objeto, de instrumento, passando este Outro a

sentir-se sempre em uma posição instável. A tragédia do Outro é que, por causa dessa instabilidade, o Outro está constantemente em alerta [...] Seu ego é um nó de conflitos. Cindido e incapaz de enfrentar o mundo, como poderia realizar sua moldagem? Como tentar habitá-lo?” (Mbembe, 2020b, p. 134).

Essa instabilidade da qual nos fala Mbembe, colocada para o sujeito racializado como outro em relação ao branco, não seria, afinal, a instabilidade da própria vida deste último? Traduzida nos termos que aparecem na fala de Cláudia, a instabilidade pode, certamente,

significar a experiência de sair de casa e não saber se volta. Esse "não saber" em torno da própria vida, a impressão da morte iminente, pode ser mais uma dentre tantas formas de sofrimento que o racismo produz. Daí se afirma a importância de trabalhos como o de Neusa Santos Souza quando, em 1981, já discorria a respeito da hegemonia branca em uma sociedade multirracial e racista. Neste contexto, Neusa Souza (1981) defende que o sujeito será então "confundido em suas expectativas, submetido a exigências, compelido a expectativas alienadas" (1981/1990, p.23). Outro efeito do racismo se apresenta nos limites de reconhecimento da vida deste Outro que é inserido no lugar de objeto.

Durante a entrevista com Cláudia, quando ela me fala sobre o recurso aos meios midiáticos como forma de denúncia do assassinato do filho, uma perigosa ambiguidade se apresenta. A mesma mídia que poderia servir de apoio para o reconhecimento de uma morte, relativiza o assassinato, diante da possibilidade da vítima ter "passagem" pela polícia. Abaixo, a sequência trazida por Cláudia:

Tem também a discriminação. Se descobrir que tem entrada, passagem, ele dá sua oportunidade mas não perde o tempo de dizer: "mas ele tem passagem... Por furto? Por isso?" Então faz questão de dizer: "a polícia talvez matou porque já teve entrada, porque já teve roubo, por algum motivo...", entende? Dá a oportunidade, mas depois fica em cima do muro.

Em *Quadros de Guerra*, Butler (2015) faz uma menção à função da mídia nas gramáticas de comoção social. Ela defende que "é só desafiando a mídia dominante que determinados tipos de vida podem se tornar visíveis ou reconhecíveis em sua precariedade" (p. 83), de modo a afirmar a tese de que há um esquema interpretativo tácito que atravessa também a esses aparelhos do Estado, e que distingue vidas dignas e não dignas de comoção. Tal esquema funciona restringindo o que podemos sentir, "fazendo-nos sentir repulsa ou indignação diante de uma expressão de violência e a reagir com justificada indiferença diante de outra" (p. 83). Isso explica certa "modulação" na reação frente às justificativas dadas aos assassinatos provocados pela polícia, expressa na frase "a polícia talvez matou porque já teve entrada". O que permite que a mídia fique "em cima do muro" diante de uma morte provocada, são os limites, diferenciados, de comoção social, também produzidos e reproduzidos por essa mesma mídia.

A ambiguidade de um estado que pode proteger, condenar ou agir com indiferença, também aparece no relato de Vitória. A cena ocorre no dia do assassinato de um dos seus filhos. Vitória tenta se aproximar para defender os filhos e também sofre agressões por parte da polícia.

A polícia foi pra matar ele, eu tomei a frente. Os policial me esculhambou? Me esculhambou. [...] Quando viram que eu era mãe, me pediram desculpa. Me pediram desculpas depois. Porque foi quando minha identidade chegou. Aí ele... E eu ia apanhar, eu só não apanhei, só não me bateram porque comprovou que eu era mãe dos menino mesmo. Por isso que eu não apanhei.

O contraditório pode ser observado no momento em que os policiais recuam da primeira agressão, em virtude da comprovação de que Vitória é a mãe dos meninos. A identidade, neste caso, parece operar como um significante equivocado de proteção. Falo de sua equivocidade, porque a comprovação de ser mãe dos meninos como um fator protetivo nessa cena traz, no mínimo, uma incoerência, senão um disfarce por parte do Estado, diante da violência que estaria sendo explicitamente aplicada.

A significação atribuída às identidades também aparece, ainda que de forma distinta, em outra sequência, apresentada na fala de Joana. Em seu relato, ela me fala da utilização dos documentos de identidade como comprovação da posse de materiais utilizados por seu filho na construção da casa deles. Como se a possibilidade de construírem uma casa tivesse de ser comprovada por meio da identidade. Caso contrário, a dedução por parte da polícia seria a de supor algo “errado” na posse dos materiais. Vejamos:

Aí [o policial] perguntava a ele: “de quem é essa casa aqui?”. Ele [o filho de Joana] dizia: “da minha coroa”. Aí eles saía. Ele dizia: “óh, mainha, a senhora bota os documento dos material em lugar fácil, porque se os homem chegar aí, tirando as onda deles, pra senhora mostrar, os papel, dos material. Porque pra eles, a pessoa mora na favela, fez uma casa, é de coisa errada. É de droga, né? Eu dizia: “pode deixar, meu filho, que os papel tá tudo aí separado pra mostrar a eles.

Ou seja, podemos supor que, diante dos significados produzidos, no contexto de uma pessoa que “mora na favela”, fazer uma casa parece somente deixar de equivaler a algo “errado” se houver a identificação dos proprietários. A lógica parece ser: identificar-se vira condição para a comprovação de ser alguém que não faz algo errado. O curioso é que a própria necessidade de comprovação da identidade, por si só, já é uma violência. Poderíamos nos questionar se, em outro espaço, diante da construção de um imóvel, a validação de compra deveria ser colocada em questão. Além disso, para além do espaço, também poderíamos nos questionar se todo e qualquer proprietário de um imóvel é questionado sobre a legitimidade de suas posses. Simultaneamente, podemos ver dois sentidos sendo aí atribuídos: um ao local, a favela, e outro às pessoas que ali moram, como pessoas que, se constroem uma casa, supostamente, “é de coisa errada”, como expresso na fala do filho de Joana.

Ainda sobre os sentidos atribuídos às identidades, podemos retomar a sequência trazida por Vitória. Nela, resta-nos questionar o que ocorre quando os sentidos atribuídos em torno do “ser mãe” são suficientes para não agredi-la, ao menos diretamente, mas insuficientes para matar um filho. Como escolher poupar a dor de uma mãe, após provocar-lhe outra? E, afinal, de qual mãe e de quais filhos falamos aqui?

Importante retomar aqui o trabalho de Santiago (2020) em que ele discorre sobre o luto vivenciado por mães que perdem seus filhos para a violência de Estado. O autor tece uma importante crítica que nos permite identificar, inclusive, alguns limites no que é apresentado por Butler em seus estudos sobre vidas não passíveis de luto. Neste trabalho, Santiago (2020) defende que, nestes casos, existe uma compreensão muito específica da maternidade que poderá nos permitir reconhecer o luto público dessas mães. Sobre a experiência da maternidade, o que precisa ser colocado, inicialmente, é o fato de que a maternidade seria um lugar que, quando colocado para as mulheres negras, poderia ter como efeito uma certa duplicidade: um lugar no qual, por vezes, eram violentadas mas onde, paradoxalmente, algumas passariam a resistir.

Santiago (2020) desenvolve em seu argumento uma provocação muito bem formulada, direcionando-a ao que é trazido por Butler, ao apontar diferentes “modulações” de enquadramento quando pensados os lugares sociais destinados à maternidade das mulheres negras. A ênfase colocada por Santiago (2020) em sua crítica, reside no fato de que o contexto em que as mães negras perdem seus filhos para a violência do Estado não poderá corresponder somente ao reconhecimento do valor social de tais vidas (perdidas) mas, sobretudo, na importância

de se pensar tais vidas, as vidas negras, dentro de uma perspectiva histórica **racializada** em que o gênero, figurado no papel da maternidade, torna-se elemento crucial para entender a reprodução das mulheres negras em seu contexto histórico em um país que sempre negou a elas a possibilidade de exercerem a maternidade (Santiago, 2020, p. 140, grifo nosso).

Neste sentido, a maximização da precariedade de vidas negras que tem, como consequência, a distribuição desigual do luto público, nos permite pensar a experiência da maternidade para a mulher negra como um elemento chave para a reflexão crítica de toda uma economia de violência racial. Nesta linha de considerações, Santiago (2020) também afirma que:

Dentro do enquadramento discursivo racista que marca a distinção entre as vidas vivíveis das vidas não vivíveis, as vidas geradas pelas mães negras e faveladas **não estão dentro dos enquadramentos de inteligibilidade como estão as vidas geradas pelas mães brancas e abastadas** (p. 141, grifo nosso)

O que me interessa demarcar aqui é o modo como o combate à concepção da reprodução como um atributo natural da mulher reflete uma dada posição discursiva que não representa, ou não abarca, a luta de grupos racializados, como no caso dessas mães, uma vez que a vida de seus filhos já não são reconhecidas antes mesmo de nascerem. É o que pode nos explicar, por exemplo, a contradição existente no ato de matar um filho e proteger uma mãe por sua “identidade de mãe”.

Sobre isso, Santiago (2020) afirma que o luto público de mães negras precisa estar em estreita articulação com o luto da própria maternidade, algo que já se localiza na luta política dessas mulheres. Nas palavras de Santiago (2020) a real disputa dessas mães não se encerra no valor ontológico da vida mas, principalmente, na garantia que elas precisam ter da possibilidade de *geração* de novas vidas. A impossibilidade de gerar uma vida pode aparecer, inclusive, na ausência de redes de suporte comunitário, na assistência à saúde dessas mulheres, dentre vários outros fatores. Isso pode ser expresso na fala de Joana, ao me contar sobre como foi, para ela, a assistência à saúde no período gestacional:

Tive uma gravidez complicada. Porque eu trabalhava, praticamente levei uns tempo sozinha. Botava as outras na creche. Levava um aqui, outro garrado na saia, e ele aqui na barriga. Agora assim, não tive, porque antes não tinha isso de postinho... Só fui em médico mesmo no dia de ter.

A falta de suporte, de uma rede de saúde garantida, certamente impede que uma vida seja gerada no que é minimamente necessário para isso. A ausência de assistência à saúde em estreita relação com uma política de morte também aparece no relato de Vitória. Dentre as várias perdas narradas, ela me fala sobre a morte de seu companheiro. Vitória conta que ele havia desenvolvido um quadro de insuficiência renal enquanto estava na prisão.

O rim parou. Dentro da cadeia. No caso dele, o que mais me revoltou foi o presídio. Que até hoje minha vontade era processar o presídio, porque ele teve culpa. Tanto que a consciência deles ficou tão pesada, que me ajudaram em carro, pra ficar subindo e descendo, arcou com o velório, que eu nem sabia que tinha auxílio funeral! Nem sabia! Nem isso eles me disseram. Arcou com as despesas. Até um dia desses tava me dando

os duzentos reais, eles que tavam me dando. Porque ele morreu no presídio, né? Deu ataque no presídio. [...] Ele disse: “vei, não to urinando, não to urinando”. Eu liguei pro serviço social, tipo assim, já preocupada [...] Quando foi um dia antes do feriado, não tinham tirado, quando passou uns dois dias, o feriado foi na sexta, sábado e domingo, quando foi na segunda que eles retornaram teve que levar ele correndo pro hospital. [...] O médico passou dois exame. Já tava na minha mão tudo marcado, só pra tirar ele do presídio, pra fazer o exame. Eles mesmo ia levar, eles mesmo ia trazer. Eles não fizeram. Quiseram passar o feriado pra fazer isso. O que foi que acontece? Negligência do presídio.

Esse fragmento ilustra as teses levantadas que aqui utilizo, em referência ao pensamento de Mbembe (2020b) e Butler (2015b). É a expressão de que, na lógica necropolítica, não basta que o Estado mate, mas que ele deixe morrer. Neste caso, o “deixar morrer” aparece por meio da negligência diante de uma urgência médica, expressa no momento em que Vitória diz: *“quiseram passar o feriado pra fazer isso”*. Aqui, a lógica do tempo parecia ser outra, que não a de uma vida que necessitava de amparo.

Além disso, a negligência ocorrida pode expressar o descumprimento de direitos fundamentais de cada um dos sujeitos participantes da população carcerária que são, acima de tudo, cidadãos de direito. Isso permite a observação nestes casos de um estado inconstitucional, uma vez que toda e qualquer ação e omissão dos Poderes Públicos da União, Estados e do Distrito Federal pode prejudicar “[...] a dignidade da pessoa humana, a vedação de tortura e de tratamento desumano, o direito de acesso à Justiça e os direitos sociais à saúde, educação, trabalho e segurança dos presos”, conforme afirmado nos termos da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF n.º 347/MC/DF, proposta feita pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL)¹¹.

Ainda sobre o fragmento acima, um outro trecho em destaque da fala de Vitória precisa ser ressaltado. Me chama a atenção quando ela diz do apoio que a instituição lhe deu, expresso na sequência: *“a consciência deles ficou tão pesada, que me ajudaram em carro, pra ficar subindo e descendo, arcou com o velório, que eu nem sabia que tinha auxílio funeral!”*. Isso me parece semelhante ao que ocorre em situação narrada anteriormente, quando ela deixa de ser agredida por ser identificada como mãe, embora a agressão já tenha ocorrido. O que aí é compreendido como uma “ajuda”, seja no carro, ou no auxílio funeral, nada mais é do que a

¹¹ Brasil. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF n.º 347/DF. CUSTODIADO – INTEGRIDADE FÍSICA E MORAL – SISTEMA PENITENCIÁRIO – ARGUIÇÃO DE DESCUMPRIMENTO DE PRECEITO FUNDAMENTAL – ADEQUAÇÃO. Cabível é a arguição de descumprimento de preceito fundamental considerada a situação degradante das penitenciárias no Brasil. (...). Relator Min. Marco Aurélio. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4783560>. Acesso 28.dez.2022.

expressão de direitos de Vitória como cidadã. Curioso e contraditório novamente, uma vez que a instituição responde a esses direitos após negar o direito à saúde, por exemplo.

Este é mais um ponto que nos indica que, no cenário apresentado a uma mulher, mãe, negra, vulnerabilizada, o que se sustenta é uma íntima relação entre várias impossibilidades: gerar vidas passíveis de serem vividas, mantê-las vivas, ter seus direitos garantidos e, em último caso, poder ter o luto dos seus reconhecido, nos permite compreender o modo pelo qual a distribuição desigual da precariedade, associada à produção da morte, atua e é sustentada nas instituições do Estado.

A política de morte que se sustenta nas ações do Estado encontra sua manutenção não somente nos atos violentos propriamente ditos, mas também no discurso jurídico, que muitas vezes autoriza algumas ações por parte dos policiais sem que ocorram medidas legais de proteção às vítimas. Diante do cotidiano da morte, a impressão produzida nos sujeitos é de que nada poderá ser feito. Abaixo, uma fala de Joana:

Eles dando tiro nos mato, sem olhar em quem tava pegando. [...] E subiu dizendo: “vencemos, vencemos”. Por ter tirado a vida de um bêbado?? Né? Vencemos, vencemos? É por isso que eu... Eu não sigo passeata. Eu não vou pra porta de fórum. Porque... Não dá em nada. Dá em nada. É um descaso muito grande. Tirar a vida de uma pessoa. Só pelo prazer de matar. Só pelo prazer. E subir aplaudindo: “vencemos, vencemos”. Venceu o que?? Vencemos o que??

A violência e o crime, ambos desmedidos, aparecem ilimitados também abaixo, em outras falas de Vitória:

Agora, com esse intervalo agora, entre um e outro, com mais seis meses agora perdi meu irmão. Vítima de bala de fogo. Primeiro tiro que ele tomou foi na porta de casa, que os policial deu. [...] Antes disso, ele já tinha matado uns menino, os menino se rendeu, botou os menino de joelho, e matou os menino na frente da gente tudo, então eu não queria ver.

Essas coisa a gente não pode se interver, porque a polícia... Acaba a gente se complicando. Parou por aí? Não. Quatro meses ele voltou de novo e fez a mesma ação já com o meu irmão e outro vizinho lá. Teve uma menina que perdeu o filho que o tiro, no caso, foi os três baleado. Um, que tá vivo, tem dificuldade no braço, a menina, esse osso aqui não tem [aponta] e perdeu o filho que tava na barriga, porque do tiro que tomou na barriga.

Podemos observar que a primeira sequência da fala de Vitória expressa um tempo que

não permite elaboração do ocorrido. Ela ainda diz “*com mais seis meses agora perdi meu irmão*”, o “agora” pode nos indicar um tempo que, embora transcorrido, se atualiza. Seis meses depois, ainda é agora. Os crimes são operados continuamente. O tempo também aparece em outra fala de Vitória, quando ela narra sobre o momento em que recebe a notícia do filho. Em um momento, ela questiona “*até quando?*”:

[...] Comecei a gritar a rua lá. O povo pegou, ficou assim olhando. E eu dizendo: “não quero arrodeio! Foi Vida Loca que morreu? [...] Eu to perguntando isso. Só quero saber disso. Por que vocês deixou a polícia matar Vida Loca?? Mais um? Que vocês deixa a polícia matar? Até quando vai continuar isso? Até quando? Pra que soltou, já que vinha pra matar? Pra que soltou? Pra que?”

Tem uma frase desta citação que se articula a outra que aparece no fragmento anterior expresso em: “*a gente não pode se interver, porque a polícia... Acaba a gente se complicando*”. Quando Vitória pergunta “*por que vocês deixou a polícia matar?*”, podemos supor que há um limite colocado neste “deixar a polícia matar”. Porque o contexto que estrutura essa morte é justamente aquele que impede que alguém intervenha, diante do risco de acabar “se complicando”. Isso me remete à fala de Joana, quando diz que “não dá em nada”. Ou seja, reivindicar por justiça, além de não dar em nada, traz complicações a quem se propõe a denunciar.

Quando Joana me fala, com o olhar baixo, que reivindicar por justiça “não dá em nada”, penso nas condições que tornam esse discurso possível. O que faz com que, quase sem esperanças, ela termine por negar qualquer possibilidade de reivindicação? Sobre isso, em um relatório intitulado *Autos de resistência: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro*, Misse (2011) defende que, na lógica jurídica e policial, existe um argumento utilizado para justificar a produção da morte nas ações policiais, expresso por uma ideia implícita de que haveria pessoas “matáveis”:

Os policiais partilham concepções do que seria um “criminoso”, “irrecuperável”, uma pessoa constantemente associada a uma conduta desviante. O estereótipo deste sujeito seria o “bandido pobre”, envolvido com o comércio ilegal de drogas em áreas pobres, cuja morte, além de desejável, não consistiria (ou não deveria consistir, na opinião dos policiais) em um crime. Pode-se, assim, pensar na categoria “auto de resistência”, como aquela que se refere um “ser-resistente”, dado que “incorrigível”. Desse modo, os “autos de resistência” funcionam como um tipo de classificação de morte violenta que permite

a execução de indivíduos vistos como “irrecuperáveis”, e, logo, “matáveis”, pelos policiais, **sem que isso, embora legalmente constitua um crime, seja ao menos investigado** (uma vez que não se trata de uma morte investigável)” (Misse, 2011, p. 116, grifo nosso)

O que se expressa nas classificações de sujeitos como “irrecuperáveis” nada mais é do que, mais uma vez, a produção de enquadramentos nos quais a vida não é reconhecida enquanto tal. O efeito disso é a autorização de assassinatos em larga escala, corroborado pelo aparato jurídico estatal, que passam a ocorrer com exclusão de ilicitude e terminam por não configurar crime.

No fragmento acima, um outro ponto. Joana questiona a fala dos policiais ao dizer: “*vencemos?*”. Discursivamente, de que forma, o ato de assassinar alguém é colocado no lugar de vitória, expresso pelo “*vencemos?*”? Como esse significado é produzido? Além disso, o que ocorre se, porventura, também aqueles que vencem sejam indiretamente vencidos? Se supusermos que os policiais que sobem dizendo “*vencemos?*” também forem vítimas - como expresso aqui anteriormente -, esse alguém que vence, na frase, se refere a quem? Aquele que vence, discursivamente, onde ele está? Algumas respostas podem aparecer se reconhecermos, com Mbembe, que isso só afirma ainda mais a existência de um vínculo entre as políticas de extermínio e a produção de uma guerra cotidiana, onde a “racionalidade da vida passe pela morte do outro; ou que a soberania consiste na vontade e capacidade de matar a fim de viver” (Mbembe, 2018, p. 20). Neste contexto, só há vitória na eliminação do inimigo.

Há um sujeito, na construção e no contexto dessa frase, que parece estar oculto, implícito, talvez. Isso pode ser expresso em outra fala, também enunciada por Joana. Após a morte de seu filho, ela é chamada a prestar depoimentos e assinar documentos em situações nas quais nada lhe era informado.

Me chamaram pra ir lá no batalhão, eu fui, não sei pra quê. [...] Eu não sei o que eles queria. Disseram que eu tinha que preencher um papel pra mandar não sei pra onde... Vieram aqui me buscar... Eu fui.

Novamente, é possível questionar a quem, ou a que se refere, ou se destina, tais solicitações. Joana é convocada a assinar papéis que não sabe para quê, a serem enviados, ela não sabe para onde.

Aí como eles diziam que tinha que ir pra preencher um papel... Eu pra mim, que é um papel que eles preenche... Bota qualquer coisa no lugar, né? Porque tem que dar

satisfação não sei pra onde, né? Preenche lá com o que eles quer preencher... Ninguém sabe o que foi que ele botou ali naquele papel.

Pergunto: “eles leram pra você o que estava escrito no papel?”

Não. Só disseram que tinha que preencher o papel, tal tal tal. Só me fizeram umas perguntas e nada mais. Só isso. Nesse dia eu nem almocei. Só saí pra fazer isso.

Essa produção incessante de documentos, papéis, de convocações para assinaturas, pode ser compreendido pelo que Franco (2021) caracteriza como sendo próprio da burocracia negrogovernamental. É um modo de funcionamento que, de forma sistemática, produz simultaneamente regimes de visibilidade e invisibilidade do poder. Isso se articula ao que Foucault (1991) apresenta quando afirma que a biopolítica produzia uma forma de disciplinar os corpos por meio de uma *individualização descendente*. Com efeito, o que se tem como produto neste processo é a automatização e desindividualização do poder, expresso por um poder de escrita, de registro de documentos, fichas e relatórios, onde não se sabe para quem ou para quê são produzidos.

Os documentos funcionam como uma espécie de exame que subverte a economia da visibilidade no exercício do poder. O destino disso que é produzido parece ser invisível ou, ao menos, invisibilizado: “o poder disciplinar é invisível, visíveis são os corpos submetidos a ele, na contramão do tradicional exercício do poder sempre visível e seus assujeitados anônimos, invisíveis”. (Foucault, 1991, p. 156). Esse regime de delimitação da diáde visível/invisível nos serve para pensar o que ocorre na vitória proclamada diante da morte, quando operacionalizada por quem pode, ao mesmo tempo, ser morto.

Sobre isso, no seu curso “Em defesa da Sociedade”, Foucault (2005/1975-1976) discorre sobre o que se deu entre os séculos XVII e XVIII, expresso no que ele nomeia como uma “guerra das raças”, operacionalizada por meio do racismo de Estado. Nesta lógica de guerra, sobretudo da guerra como uma forma de inteligibilidade dos processos históricos, a assunção da vida pelo poder será demonstrada por meio da retirada da vida e da morte do âmbito puramente biológico. O racismo, na medida em que é operacionalizado por meio do poder soberano de “fazer morrer e deixar viver” (Foucault, 2005/1975-1976, p. 286), será a estrutura fundante que nos comprova que vida e morte não podem ser situadas fora do campo político. Associando isso aos regimes de visibilidade/invisibilidade, de corpos destinados a morte, resta-nos a tentativa de apreender mais detidamente isso que não se dá a ver para, quem sabe, melhor reconhecê-lo.

Em uma fala de Cláudia:

Porque a nossa sociedade só acredita em quem tem dinheiro. Então se morre um negro, um favelado, é mais um bandido! Só mais um. Só mais um que a sociedade se livrou, por que? Porque mora no X [fala nome do bairro] [...] Se não mora, nem bandido ia ser vei! Mas tá no crime. Com certeza fumava maconha, com certeza roubava, com certeza já até tirou vida. Só pela aparência. Porque negro e mora simplesmente em uma bairro, na favela discriminado. Porque se você prestar atenção, a nossa aparência conta muito. [...] A cor diz tudo. O cabelo duro diz tudo. A vestimenta diz tudo. A aparência diz tudo, entende? Então a gente vive em uma realidade... Então é por isso que eu acredito... Que o nosso velhinho da cabeça branca, o nosso Luiz Inácio Lula da Silva, eu creio que ele pode ajudar a gente a fazer a diferença, sabe? Criar políticas públicas. Pro meu neto ser reconhecido como pessoas, como ser humano, cursar uma faculdade, ser alguém na vida! Ter a oportunidade que o meu Sonhador não teve. Porque podaram a minha árvore sem minha permissão. Entende?

[Pausa. Chora].

Essa entrevista foi feita no dia trinta e um de outubro de dois mil e vinte e dois, um dia após o resultado das eleições para presidente. Foi um dia significativo pois me recordo de entrar no bairro onde fiz a maior parte das entrevistas e perceber a forma como todos pareciam estar em festa. Isso ocorreu em toda a cidade, desde a véspera, quando as pessoas se reuniram e celebraram. Me recordo, inclusive, de ver Cláudia nas comemorações no dia anterior, embora não tenha conseguido falar com ela pela distância do local onde estávamos e porque ela havia passado muito rápido por mim. A vida parecia recomeçar naquela semana, foi o que ouvi de muitas pessoas.

Indo encontrar Cláudia no dia da entrevista, fui recebida com risos por muitas pessoas da comunidade, que justificaram a festa pelo resultado no dia anterior. Algumas eu já conhecia por ter trabalhado por um tempo como psicóloga do CRAS da região, outras, conheci no período das entrevistas. Havia uma festividade explícita, que parecia estar no cotidiano daqueles dias. Na parte de baixo da casa de Cláudia, percebi que faziam um churrasco em comemoração ao resultado das eleições. Ela não escondeu o motivo da alegria. Neste trecho da entrevista, quando ela fala do atual presidente eleito e da esperança no resultado, também eu me emocionei. Contive as lágrimas e, por dentro, senti que algo havia sido compartilhado ali. Eu também queria acreditar, e acreditava, na diferença da qual ela falava que estaria por vir.

Por pensar que a pesquisa e a ciência, sobre as quais não posso deixar de afirmar que são meus alicerces de trabalho, são ambas estruturadas por questões históricas e políticas, decidi manter este fragmento em sua completude. Retomo a análise feita por Roberto Esposito (2019)

em seu livro *Categorias do Impolítico*, na qual ele defende, através de uma ampliação do léxico em torno do termo “política”, a compreensão do impolítico como aquilo que, não sendo propriamente contrário a política, pode radicalizar a compreensão do que é político em nosso pensamento, e sobretudo a nossa forma de pensar a própria política. Mais ainda, me deslocando do impolítico, o que procuro recusar aqui, recorrendo a Esposito (2019), é o risco de uma posição “apolítica” diante do que pude observar discursivamente. Tal risco seria o de manter alguma indiferença diante da forma como a categoria do que é político me aparece. A realidade, essa diante da qual e sobre a qual trabalho e existo, e portanto, diante da qual também construo a psicologia, a psicanálise e a ciência, “é ainda e sempre política” (Esposito, 2019, p. 13).

Da política à realidade ou, em outros termos, da compreensão da política como realidade, um acréscimo se faz necessário. Escrevi e revisei este texto em um período muito específico do país. Deste período, destaco alguns acontecimentos: a dura travessia de uma pandemia que se traduziu em um movimento evidentemente genocida, diante do desamparo de um governo que era, por antecipação e por excelência, genocida. Ao final da pesquisa, acompanhei a crua violência dessa política de morte ser expressa por meio da tragédia provocada contra os povos Yanomami. Um resultado de anos de omissão e de indiferença frente à morte por parte do Estado.

Nesse contexto, após as eleições de 2022, foi por um incansável e inesperado fio de esperança que vi e vivi, em minha vida e nas histórias aqui encontradas, os efeitos da aposta em um outra forma política de amparo social e de garantia de direitos. Vi a esperança na democracia, tão frágil e tão recente na história de nosso país. No momento em que decido escrever este parágrafo, assisto ao atual ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania, o advogado, filósofo e professor, Dr. Silvio Almeida falar em rede nacional que “todo ato ilegal, baseado no ódio e no preconceito será revisto”, e se direcionar aos trabalhadores e trabalhadoras brasileiros, às mulheres, aos homens e mulheres pretos, aos povos indígenas, às pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, intersexo e não binárias, às pessoas em situação de rua, e às tantas outras minorias, para afirmar e repetir, incansavelmente, a frase: “você existem e são valiosos para nós”. Ele repetia e parecia querer lembrar a todos nós de algo há muito esquecido: “você existem e são valiosos para nós”. Era a afirmação, simultânea, da existência e do valor; da importância de toda e qualquer vida.

É essa afirmação, de existência e de valor, que me fizeram pensar, a todo o momento, enquanto o ouvia, como há muito tempo não tínhamos um horizonte no qual a possibilidade de reconhecimento destas vidas fosse colocada em questão.

É no momento em que Cláudia me diz da importância da criação de políticas públicas, para que seu neto possa *“ser reconhecido como pessoa, como ser humano”*, que me salta aos ouvidos essa precariedade extremamente ampliada para alguns, de modo que mais uma vez constato a função do reconhecimento como elemento parte da cidadania e o luto como um trabalho eminentemente político. Também percebo como a interdependência entre as vidas humanas é o que nos vulnerabiliza e, ao mesmo tempo, pode nos proteger. Por isso, quando o ministro nos fala: *“vocês existem e são valiosos para nós”*, penso ser urgente aqui a afirmação dessas vidas e a reflexão em torno de como o reconhecimento tem se tornado possível, ou não, histórica e discursivamente. Dizer: *“vocês existem e são valiosos para nós”* pode ser uma forma, enfim, de dizer: te reconheço, como pessoa, como humano.

No fragmento apresentado, especificamente no trecho em que Cláudia diz: *“a cor diz tudo. O cabelo duro diz tudo”*, é necessário evocar os sentidos em torno dos termos que se apresentam: há uma cor, um cabelo e uma vestimenta que dizem “tudo”. Esse “tudo”, que fica a ser dito, de forma inequívoca, por uma cor, me remete à análise apresentada por Abdias do Nascimento (1978) em seu livro *“O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado”*. Nele, temos um importante panorama acerca do mito da democracia racial no país e sobre o lugar social do negro no imaginário brasileiro. Esse imaginário, construído sobre um corpo, e não qualquer corpo, porque é um corpo negro, também aparece em outro fragmento que exprime uma cor que “tudo” diz. Nas palavras trazidas por Cláudia:

Gente que mora nos bairros periféricos a gente tem pouca vez e voz, e quando se cala, pior, então claro que a polícia e o empresário vai ter mais vez e voz que a gente, né? Claro que vai ter. Porque hoje o que consta mais é dinheiro e aparência. Cor de pele. Cor de cabelo, entendeu? Claro que, a polícia pegar o filho de Cláudia, do bairro [cita nome do bairro], e o filho do policial, o filho de Cláudia que é bandido, porque o filho do outro é filho de polícia! Então filho de polícia, ele pode roubar, fumar maconha, fazer o que for, libera, libera que é “filho de fulano”. Mas mata esse, mata esse e diz que ele que tava com a droga toda. Diz que ele que era o criminoso! Entende? Muitas das vezes é isso.

Isso que aparece como legítimo somente para quem tem “vez e voz” parece ser semelhante ao que é narrado por Joana, no fragmento abaixo:

Porque, qual é a palavra que vai valer? A deles ou a da pessoa? A deles, né? Eles tão mentindo, mas é a palavra deles que vale. É a deles que vale, o que eles disser, isso é.

Há, no primeiro fragmento, alguns acréscimos à cor: vemos a classe “*porque hoje o que consta mais é dinheiro*”, e também o território, como um território vivo, que diz quem tem “*vez e voz*”. Esse território, o dos bairros periféricos, pode ser caracterizado como um “necroterritório” (Oliveira, 2021), na medida em que esses espaços funcionam como uma tecnologia necropolítica de genocídio de alguns povos. Importante acrescentar que, conforme apontado por Abdias do Nascimento, é nas periferias que a sociedade vigente escolhe manter a maioria absoluta dos negros. A territorialização, neste sentido, aparece delimitada por fronteiras, espaços nos quais o terror e o estado de exceção autorizam e propiciam a produção da morte. Isso pode ser expresso no que Mbembe nos apresenta ao fazer referência aos espaços coloniais:

Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; **a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias**; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. **Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas**, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que sustentava. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado em uma terceira zona, entre o status de sujeito e objeto. (Mbembe, 2018a, p. 135, grifo nosso)

A relação entre espaço, classificação de pessoas e violência, e os sentidos a estes atribuídos, também aparece na fala de Cláudia, na seguinte sequência:

*Eu disse a ele [ela se refere ao delegado] que [...] ele não teria que ter ido pra rádio dizer que meu filho estava no lugar errado e na hora errada. Que se tem lugar errado, por que os filhos dele, quando estão fumando maconha e se drogando no meio da rua, a polícia pega, liga pra eles e eles vão buscar? E o filho do pobre, sem se drogar, é deduzido que é bandido?! Eu disse pro coronel. Ele se calou e não abriu a boca e não disse mais nada. Eles só abaixaram a cabeça.
[...] Os filhos de vocês fuma maconha e rouba igual uns condenado, mas ninguém pode dizer nada. E o preto, passando na rua, é bandido*

Neste trecho, é possível observar que os termos “lugar errado, na hora errada” parecem portar um sentido distinto e desigual para pessoas diferentes. O enquadramento colocado para o “filho do pobre” é direto na dedução deste ser um bandido. Por outro lado, aos outros jovens, os outros filhos, o crime não é atribuído e o retorno para casa é uma possibilidade. A atribuição direta da classificação de “bandidos” a esses jovens aparece em outras sequências trazidas por

Cláudia:

E quando ele chegou no hospital, eles disseram... Eles queriam levar meu filho na mala do carro. A população disse: "não, ele vai dentro! Porque ele não é bandido" e eles levaram. Os próprios policiais, porque a comunidade exigiu. A comunidade, a população exigiu.

No fragmento acima, é a negação presente na frase “ele não é bandido”, colocada pela população, que atribui (e afirma) um lugar distinto ao filho de Cláudia. Podemos inclusive perceber que os lugares atribuídos tem estreita relação com os sentidos postos nas modalidades de reconhecimento da existência desses meninos. Ou seja, da posição daqueles que são agentes de violência, a agressão se torna “autorizada” mediante uma significação prévia de que os meninos seriam bandidos e, nesta ótica, poderiam ser violentados. Por outro lado, quando a comunidade exige que o filho de Cláudia não seja levado na mala do carro por não ser um bandido, podemos compreender aí que, discursivamente, dois sentidos são produzidos: o primeiro, de afirmação de um lugar para o filho de Cláudia que não seja o de um bandido e o segundo, que haveria um espaço, literal, o da “mala do carro” onde, socialmente, aqueles que são tidos como bandidos são levados. O que podemos ver, é a forma como diferentes normas operam para diferentes condições de reconhecimento. Sobre isso, Butler (2015) afirma que trata-se de:

saber como essas normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim **considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada**. (p. 20, grifo nosso).

Fazendo referência a Butler (2015), me parece que essas normas operam na produção de certas zonas de inteligibilidade que engendram, como efeito: 1) a possibilidade de uma vida ser apreendida enquanto tal, e 2) caso uma vida seja apreendida, esta poderá vir a ser reconhecida ou não. Há, portanto, diferentes destinos para o que se apreende ou se reconhece.

Trago, abaixo, uma sequência trazida por Saudade sobre a cena em que viu seu filho assassinado e a indiferença percebida, em alguns, diante do que havia acontecido:

O que eu não consigo olhar é o vídeo da cena lá, que gravaram. Porque meu filho ficou uma hora no chão. Uma hora assim, que dói, que dói muito. Que não deixassem meu filho morrer como um animal ali, pior do que um animal... Meu filho ficou de duas

horas da manhã até onze horas no chão lá. E só saiu porque um colega da gente ligou [...] pedindo pra conseguir um carro do IML. Meu marido tava pra pegar nas costas já... E trazer. Os policiais não deixou. Porque meu filho tava lá, naquela situação. Disseram pra mim que ele ficou ofegando uma hora! Uma hora! Ninguém teve coragem de pegar meu filho, pelo menos... Pelo menos pra eu poder me despedir, falar pra ele o quanto eu amava ele

Quando Saudade nos diz que seu filho foi deixado como “um animal” ou “pior do que um animal”, é explicitamente a dimensão do humano que se dá a ver e que, a rigor, se recusa. Além disso, vemos a premissa presente na necropolítica, de uma dinâmica de gestão da morte que não se aplica somente ao controle da vida: é o deixar e fazer morrer em sua máxima expressão, porque se deixa morrer e se produz morte àquilo que seria de tal forma não-humano.

Em acréscimo a isso, para retomar o que foi dito na parte I deste trabalho, a respeito do reconhecimento, precisamos estar atentos ao modo como a dimensão do humano no reconhecimento foi, desde sempre, negada a alguns povos. Digo isso porque, a depender do contexto, defender a dimensão humana pode não ser suficiente, ainda que necessário. Sobre este ponto, Mbembe (2021) faz referência ao afrofuturismo¹², um movimento que “não se contenta em denunciar as ilusões do ‘propriamente humano’” (p. 175), para nos fazer refletir acerca da função e dos limites disso que compreendemos como humano. Na perspectiva afrofuturista:

[...] é a ideia de espécie humana que é colocada em xeque pela experiência negra. Produto de uma história de predação, o negro é efetivamente o ser humano que foi obrigado a se recobrir com roupas da coisa e a compartilhar o destino do objeto e da ferramenta. **Ao fazê-lo, seria ele a carregar dentro de si o túmulo do ser humano.** Seria ele o fantasma a assombrar o delírio humanista ocidental (p. 175, grifo nosso).

Precisamos nos perguntar, enfim, a que e a quem nos serve esse nosso humanismo, esse humanismo assentado sobre uma base branca e européia, quando nos mostra suas rachaduras, seus desvios, e sua face imemorial e falha diante da constatação de que nem todo humano é reconhecido enquanto tal. Como requerer o reconhecimento do humano, quando isto já é negado previamente? Nesta mesma perspectiva crítica, Aires (2021b) destaca que “ao

¹² Mbembe define o afrofuturismo como um movimento literário, estético e cultural que surgiu na diáspora na segunda metade do século XX. Combina diferentes reflexões - através da tecnologia em suas relações com a cultura negra - de modo a interrogar “o passado dos povos ditos de cor e sua situação no presente” (Mbembe, 2021, p. 174).

reconhecer no outro apenas os traços genéricos que permitem seu enquadramento em exclusão, já não se vê mais nada além destes mesmos traços” (p. 4) e defende que aí se coloca a necessidade, para essa compreensão do que é um humano, “da produção de uma significação singular, mas ainda assim, compartilhada por ser reconhecida em sua diferença e legitimidade” (p. 5).

Tal como Mbembe (2021) afirma em seu trabalho, o humanismo teria se tornado uma categoria obsoleta, de modo que, se quisermos encontrar algum nome para esta, que possamos nos reportar a todo o conjunto de “objetos-humanos” e de “humanos-objetos” nela envolvidos. É essa humanidade suspensa, expressa nas falas aqui colocadas, que nos permite questionar a “amplitude” de tal noção.

É também por meio da constatação de que o reconhecimento do humano não se dá como algo possível para toda e qualquer vida, que podemos pensar, sobretudo, que esta negação impõe e inscreve sentidos na forma como algumas vidas serão vividas, ou até mesmo impedidas e privadas de serem enlutadas. Aqui, retornamos ao movimento feito por Butler em seu debate com Hegel, na amplitude colocada para a própria compreensão da morte. Sobre isso, Carla Rodrigues (2021) expressa que

se, como quer Hegel, a morte é central na luta por reconhecimento, se é a morte que dá sentido à vida, então é preciso, seguindo a leitura de Butler, universalizar o direito ao luto e superar a hierarquia entre quem tem direito a ser enlutado e quem não tem (p. 71).

Por conseguinte, partiremos da morte (ou da produção desta, em um largo processo de negação do humano) como aquilo que atribui sentidos a uma vida, à compreensão do luto como um fenômeno a ser apreendido em uma perspectiva clínica em indissociabilidade com a política.

2. “A DOR VEM ENCOSTAR-SE A NÓS: ENQUANTO UM OLHO CHORA, O OUTRO ESPIA O TEMPO PROCURANDO SOLUÇÃO”¹³

Ao ouvir as vozes dos lutos das mães que acompanhei nesta pesquisa, testemunhei suas dores e também suas formas de elaboração. A pergunta que norteou minha escuta - pergunta que se tornou de certa forma secundária, após os relatos que surgiram -, aquela que trazia a questão sobre como se daria esse luto não reconhecido, foi dando lugar a outras questões. Certamente, a especificidade desse luto não deixou de ser o destino. Ele continua aparecendo aqui. Antes de tudo, se eu puder dizer de alguma especificidade, é a particularidade mesma de perdas que poderiam ter sido evitadas, de lutos que não seriam atravessados se não fossem provocados. Talvez seja essa a primeira especificidade: aquela que antecede a própria possibilidade da perda.

Entretanto, o que o tempo foi me mostrando, no contato com cada uma das mães que me guiaram neste percurso, foi a constatação de que, mais do que a compreensão do luto, as palavras poderiam nos levar para alguma forma de elaboração daquilo que foi vivido.

Penso que, simultaneamente, tentamos construir isso. Falar da perda foi e tem sido premente, não tanto para compreendê-la (como se houvesse algum nome possível que pudesse dar conta do que é perder alguém que amamos) mas, acima de tudo, para lhe dar um caminho que não fosse o do vazio. Quando cito as palavras de Conceição Evaristo para falar de um olho que chora enquanto o outro procura solução, é na tentativa de acreditar na força dos testemunhos sem deixar de reconhecer um lugar para a dor.

2.1 Da economia da perda: como contar a conta de um vazio?

Abaixo, uma fala de Cláudia:

Hoje, Andressa, eu tenho... Eu tenho um vazio tão grande dentro de mim, que eu não sei explicar, sabe? É uma lacuna muito grande. É algo... É algo que eu não tenho inimigo, hoje, meu inimigo é o Estado. Hoje eu declaro guerra contra o Estado. Contra os nossos governantes. Porque... Perder meu filho... Eu... Tem sido tão difícil que, que

¹³ A frase que intitula esta seção foi escrita por Conceição Evaristo em seu conto: “Ayoluwa, a alegria do nosso povo”. Evaristo, C. (2005). Ayoluwa, a alegria do nosso povo. IN. Cadernos Negros 28. São Paulo: Quilombhoje.

tem hora que eu penso que eu vou ficar louca. Eu to indo pra psiquiatra... Eu to fazendo acompanhamento com psiquiatra pra sobreviver, pra estar lúcida, do que eu vou fazer, do que eu preciso fazer.

No fragmento acima, Cláudia nos fala de um vazio. Mais ainda, é de um vazio que não se explica, essa expressão de uma lacuna muito grande que parece não encontrar nome. Lembremos, com Freud (1917), que “a disposição ao luto é dolorosa, é bem provável que vejamos a justificação disso quando estivermos em condições de apresentar uma caracterização de economia da dor e que consiste, portanto, o trabalho que o luto realiza” (p. 50). Ou seja, nos termos freudianos, o trabalho do luto, com toda a dor dele decorrente, haverá de ser uma operação de “economia da dor”. Essa economia da dor, não poderia ser, uma economia simbólica, expressa por meio de significantes ou pela falta destes?

Para retomar a leitura lacaniana do luto, o que pretendo destacar com isso é que, nesta economia, há algo desse vazio que nos fala de uma subtração de difícil expressão simbólica. A rigor, falamos também da perda de significantes. Quando Cláudia nos diz desse vazio, tão grande, seguido de: “eu não sei explicar”, suas palavras me remetem ao que Lacan (1958-1959/2016) diz quando afirma que no luto há uma desordem produzida em razão da insuficiência “de todos os elementos significantes em fazer frente ao buraco criado na existência [...] é todo o sistema signifiante que é posto em jogo em torno do menor luto que seja” (p. 361). Ele expressa ainda que:

A dimensão propriamente intolerável que se oferece a experiência humana, não é a experiência de nossa própria morte, que ninguém tem, mas a da morte de um outro, quando ele é para nós um ser essencial. Tal perda constitui uma *Verwerfung*, um buraco, mas no real [...] **esse buraco oferece o lugar onde se projeta precisamente o signifiante faltante**. Trata-se, no caso, do signifiante essencial a estrutura do Outro, aquele cuja ausência torna o Outro impotente para nos dar nossa resposta. (Lacan, 1958-1959/2016, p. 360, grifo nosso).

Ou seja, o luto poderá ser este trabalho no qual o sujeito se vê confrontado com a falta de uma rede simbólica que possa dar conta daquilo que se perdeu. Principalmente, se nos detivermos no fato de que o que foi perdido, este objeto de existência absoluta, poderá “não corresponder a mais nada que exista” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 360). Portanto, o luto se apresenta, a rigor, como uma experiência de economia da dor, na medida em que esta dor exige

do sujeito a reconstituição significativa em torno de algo que falta. Nos relatos, pude ouvir sobre a procura por palavras que possam de alguma forma dar nome para o que é ausente. Paradoxalmente, é como utilizar das palavras quando elas nos faltam:

Consegui ir pra terapia mas a única coisa que eu sei falar lá é só sobre meu filho. Eu chego lá toda tirada aos pedaços, toda queimada, mas eu não quero falar de nada disso, só quero falar do meu Sonhador. E ela me respeita, ela me ouve... E eu sinto uma necessidade muito grande de falar do meu filho. Hoje, falar do meu filho é o que me restou, sabe?

O que me chama atenção nessa sequência trazida por Cláudia é a forma como ela diz "não quero falar de nada disso, só quero falar do meu Sonhador.". Nesse momento, tive a impressão de ser esta uma fala feita de ausências mas, por isso mesmo, e simultaneamente, uma fala que ainda assim se faz de algo. Porque quando Cláudia diz não querer falar de como está, de como se sente, é na medida em que pode falar do filho, do que foi perdido, que fala do que restou. Novamente, é como fazer uso das palavras, justamente quando elas faltam. Afinal, não seria esse o trabalho do luto, tal como Lacan afirma quando nos indica o recurso a todo um jogo de significantes diante de um buraco?

Há ainda algo a ser destacado diante dessa economia, que nos permite pensar não somente a economia posta na rede significantes, mas, principalmente, de como isso nos fala sobre o estatuto do objeto perdido, e de como o sujeito poderá redimensionar a perda diante de algo que não poderá ser recuperado e nem mesmo substituído. Isso nos permite reconsiderar inclusive a leitura que fazemos do termo "substituição" no ensaio freudiano. Trago abaixo uma fala de Vitória:

Aqui mesmo, tá todo mundo estranhando minha passagem. Todo mundo me estranhando. Dessa vez tá diferente. Da outra vez eu ainda tinha os menino, meu neto... Cada um deles... A data de um que morreu... Tinha meu sobrinho, agora, cada um... Por incrível que pareça, tava tirando um e eu tava ganhando outro pra suprir. Foi me aliviando. Mas desse aí eu não tive nenhum. Eu fiquei num impasse. No meio.

Quando Vitória me falava sobre tirar um e ganhar outro para "suprir", ela se referia às perdas, incessantes, que teve em sua família, envolvendo não somente seus filhos, mas outros familiares. O que ocorria era que, embora as perdas fossem incessantes, a relação com os netos parecia suprir aquilo que fora perdido. Quando ela me disse "mas desse aí eu não tive nenhum. Eu fiquei num impasse", se refere ao último filho que perdeu e que, desta vez, parece não

encontrar um lugar para onde destinar os seus afetos. Com isso, penso ser importante analisarmos de que forma estamos lendo, nas escutas que fazemos, e nas articulações teóricas daí decorrentes, o modo como a perda convoca o sujeito a um trabalho de deslocamento e reinvestimento libidinal sem que isso signifique, necessariamente, uma substituição de um objeto por outro. O risco, é o de pensarmos que a perda pode, de alguma forma, ser compensada.

E aí falam que a minha dor vai passar. Não passa. Eu não aceito isso. Ela pode até amenizar um pouco. [Saudade]

Sobre isso, podemos retomar a leitura lacaniana do luto, de modo a compreendermos de que tipo de substituição e reinvestimento Freud nos fala. Primeiro, é importante pensarmos sobre o objeto. Allouch (2004) afirma que na retomada lacaniana do texto de Freud, Lacan teria nos dado os meios para abordar o luto através de sua *função* visando uma ênfase à problemática do *objeto do luto*, lá onde Freud teria privilegiado a melancolia, para pensar as *reações* diante da perda. Em resumo, o movimento feito por Lacan é o de uma mudança na ênfase das reações, para pensar principalmente que o luto tem uma função na relação do sujeito com o objeto. Para Lacan (1962-1963/2005), precisamos distinguir, neste sentido, o objeto *a* de *i(a)*, na medida em que “o problema do luto é o da manutenção, no nível escópico, das ligações pelas quais o desejo se prende não ao objeto *a*, mas a *i(a)*, pela qual todo amor é narcisicamente estruturado” (p. 34).

De acordo com Allouch (2004), Lacan opera, ainda que indiretamente, a inscrição de uma nova perspectiva do luto, que iria se distinguir das leituras feitas até então. Embora de forma relativamente distinta de Freud, em sua retomada do texto freudiano, Lacan nos traz um ineditismo ao afirmar o modo como Freud estaria inaugurando uma forma até então não colocada a respeito da problemática do luto: pensar a experiência da perda por uma importância dada ao objeto. Sobre isso, Lacan (1958-1959/2016) considerou que “[...] se, de fato, é de um problema do luto que se trata, eis que vemos entrar, por intermédio e ligado ao problema do luto, *o problema do objeto*” (p. 303). Haveria ainda em Lacan, conforme afirmado por Allouch (2004), uma franca homenagem a Freud, expressa nos seguintes termos:

O luto é algo que nossa teoria, que nossa tradição, que as fórmulas freudianas já nos ensinaram a formular em termos de objeto. Será que, por um certo lado, não podemos ficar impressionados com o fato de que o objeto do luto, foi Freud quem o valorizou

pela primeira vez desde que existem psicólogos, e que pensam! (Lacan, 1959/2002, p. 355)

De modo a abordar o luto através do tema do desejo a partir das relações de objeto, Lacan irá se servir da peça *Hamlet*, de Shakespeare, especificamente em dois momentos de seu ensino: no *Seminário 6 – O desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016) e, alguns anos depois, no *Seminário 10 – A angústia* (1962-1963/2005). O que Lacan visava neste momento não era o luto propriamente dito, mas as relações de objeto na constituição do desejo. Penso ser importante aqui esse destaque ao estatuto do objeto no luto, tal como apresentado na leitura lacaniana, em virtude do que pude observar na fala de Vitória e das outras mães que entrevistei. Perder um filho é perder também o lugar e a função que se tinha diante deste. Este lugar e esta função, em certa medida, parece não ser possível de serem compensados, pelo estatuto mesmo daquilo que foi perdido. É o lugar diante deste outro, perdido, que insere aí uma experiência de dor em uma perda que não pode ser compensada. Ou seja, analisar a função do luto, em termos de relação objetual, é pensar que poderemos ampliar a sua forma de compreensão para além de uma mera substituição de objeto. Certamente, não é disto que Freud nos fala. O que se trata aí é de uma manutenção dos laços simbólicos e imaginários com o objeto. Lacan (1962-1963/2005) afirma que:

Freud nos observa que o sujeito do luto lida com uma tarefa que consistiria em consumir pela segunda vez a perda do objeto amado, provocada pelo acidente do destino. E Deus sabe o quanto ele insiste, justificadamente, no aspecto detalhado, minucioso, da rememoração de tudo o que foi vivido da ligação com o objeto amado. **Quanto a nós, o trabalho do luto nos parece, por um prisma simultaneamente idêntico e contrário, um trabalho feito para manter e sustentar todos esses vínculos de detalhes, na verdade, a fim de restabelecer a ligação com o verdadeiro objeto da relação, o objeto mascarado, o objeto a** (p. 31, grifo nosso).

A respeito disso, Allouch (2004) afirma que “em Lacan, há uma disparidade profunda entre a situação antes e depois do luto” (p. 193), na medida em que haveria a defesa de uma essencial não-substituição do objeto, já que “por mais sustentado que seja o esforço de fazer de um novo objeto um objeto de substituição, restará o fato mesmo da substituição como diferença ineliminável: a segunda vez não será nunca a primeira” (p. 193). Ou seja, na perda, a conta,

conta. Portanto, na economia da perda, a função do luto de que nos fala Lacan (1958-1959/2016), será a de convocar o sujeito a se haver com uma nova posição subjetiva até então não efetuada, não pela troca do objeto, mas pelo reconhecimento de que os laços que o sujeito tinha com este insistem em se manter, em que pese sua ausência. Isso nos explica a impossibilidade posta no que Vitória diz, quando fala de uma perda, em um certo limite, que não pode ser suprida. Em outro momento, ela ainda afirma

Quero tirar esse preto do meu coração e ser a Vitória que eu era antes. Mas tá difícil. Difícil eu sei que é... Mas eu vou conseguir.

Pergunto: Como era a Vitória de antes?

Ahh, brincalhona... Gastadeira... Gastava mesmo. Farrava. Não tinha uma festa que eu não fosse... Uma praia... Hoje, pra quê? Eu trabalhava até de noite, era a hora que eu tava chegando em casa. Aí já ligava pra todo mundo. Todo mundo ia me encontrar. [...] Depois eu ia pro meu trabalho, toda alegre, forte, me cuidava... Hoje em dia eu não quero saber de nada.

Neste dia, falamos sobre a Vitória “de antes” e a Vitória “de agora”. Aos poucos, ela foi me contando sobre o que tem conseguido fazer, embora o “antes” já não fosse possível. Ela também me fala sobre a sua função no programa do qual participa, do curso que fez e das crianças que pode ajudar no bairro onde mora. Hoje, Vitória é uma redutora de danos.

Mas tem esse curso aqui. Eu saio de casa, venho. É uma coisa que me ajuda. Mas também não tô na rua, naquele ânimo de antes de estar na rua. [...] De certa forma, isso aqui me ajudou. [...] Eu nem pensava que ia conseguir fazer isso. Pessoas que me criticavam [...] Hoje, praticamente, tá me acolhendo. Gente que eu nunca conhecia. Porque eu nunca pensei que ia chegar onde cheguei. Cheguei na praça um dia desses, e me falaram: aí é uma verdadeira redutora de danos. Os policial tudo, os gari... Falando: ce tá acolhendo um bocado de guri!

Pergunto: como é isso para você?

V.: Eu fico meia assim... “Meeira” porque assim, eu sempre vivi por aqui, sempre queria, mas nunca tive oportunidade. E hoje, a cada oportunidade que eu tentei e não tive lá no passado, hoje o êxito tá vindo a galope. Um atrás do outro. Eu nunca imaginei estar ali.

O que pude escutar no que Vitória me diz é que, embora a Vitória “de antes” lhe venha como algo “difícil” de ser recuperado, até mesmo porque seria impossível, o que aparece como possibilidade é uma nova função, um novo lugar para o que se é. Vitória passa a acolher e fazer a diferença na vida de outros guris, como ela costuma dizer.

Importante acrescentar aqui que a posição a partir da qual Vitória fala, enquanto mulher negra, pode nos dizer desse lugar não imaginado ao qual ela se refere quando fala de suas conquistas. Esse lugar de ascensão talvez não seja imaginado justamente por uma negação histórica das realizações que seriam possíveis a todo e qualquer sujeito negro. Além disso, precisamos nos atentar ao fato de que esse apelo à ascensão social tem ainda seus riscos, quando implica a submissão a valores e prerrogativas brancas. Sobre isso, Neusa Santos Souza (1990) nos alerta ao falar das dificuldades “desse contingente de negros (em ascensão social), no que diz respeito ao custo emocional da sujeição, negação e massacre de sua identidade original, de sua identidade histórico-existencial.” (p. 19)

Suponho que é a especificidade desse lugar de sujeito, muitas vezes colocado como não reconhecido no laço social, que poderá impedir a nomeação e a imaginação - quando Vitória diz “nunca imaginar” - de vários processos: sejam estes referentes ao que se perde (no luto, por exemplo) ou ao que ainda se pode ter e fazer. O trabalho ao qual o sujeito é convocado no luto, enfim, não se expressa propriamente por um reencontro com a representação daquilo que foi perdido e a sua restituição, por substituição de algo, mas por uma nova posição subjetiva que, esta sim, pode de alguma forma recriar o inimaginável diante do vazio. É importante a afirmação e a restituição, portanto, de uma compreensão do luto que não se dê por uma via compensatória, mas de reconhecimento daquilo que se perde. O vazio de uma conta há que ser contado - pela subtração e pela palavra.

2.2 Das reações diante da perda: contar o luto

Nesta seção, apresento os fragmentos das falas que me permitiram pensar, especificamente, as reações referentes ao luto, nos relatos que acompanhei. Lembremos que, tal como apresentado por Freud (1917) no ensaio *Luto e Melancolia*, o luto, a rigor, “é um afeto normal” (p. 44). Essa é uma das saídas possíveis. O luto será um trabalho simbólico a direcionar o sujeito para um novo modo de subjetivação diante do que foi perdido. Entretanto, uma outra saída também é colocada, na medida em que, impossibilitado de elaborar a perda, o sujeito

poderá persistir diante do vazio, identificando-se ao objeto e, em uma relação de ambivalência com este, mortificar-se no sofrimento.

Como disse anteriormente, os relatos me trouxeram muitos pontos e a dificuldade maior foi a de reconhecer o que se apresentava em comum a cada uma das histórias, preservando suas singularidades. De modo a melhor “organizar” o material discursivo que eu tinha, ao selecionar os fragmentos que tratavam diretamente de reações diante da perda, optei por distinguir o que, em cada fala, aparecia como uma reação e o que aparecia como modo de elaboração.

Importante frisar que fiz essa separação somente a fim de que, neste texto, possamos compreender o que se apresenta como efeito da perda (suas reações) e o que nos indica um caminho de elaboração dessa perda, mais do que os seus efeitos. Além disso, especificamente sobre a aposta na elaboração, há a tentativa de uma construção clínica possível, sustentada na escuta, na seleção e no recorte das palavras trazidas pelas participantes. Também escolhi, para além dos momentos destinados às entrevistas, manter contato com cada uma delas de modo a não limitarmos nossos encontros a um momento único, como uma tentativa de confiar na sustentação do vínculo. Meu objetivo foi o de tentar, desde o início, e após a pesquisa, singularizar cada história, escutá-las e construir uma abertura para a elaboração de tudo o que conversamos. Tal tentativa se apoia na aposta de que a minha escuta e a minha escrita sobre os relatos possa, de alguma forma, se distanciar do olhar do um “outro” que parece querer falar de sujeitos em situação de exclusão identificando-os única e exclusivamente a este lugar. Refere-se, antes de mais nada, a um esforço de invertermos esse “discurso do outro” sobre o lugar dos “excluídos” no laço social. Retomando Guilhamou (2014),

trata-se, pois, mais de um processo de invenção de um lugar de porta-voz, de si e dos outros, **pela criação de lugares efêmeros**, particularmente adequados a uma ficção política à qual não se pode dar outro conteúdo senão a confraternização entre pessoas numa dinâmica sem precedentes (p. 296, grifo nosso).

No total, das quatro mães entrevistadas, selecionei vinte e cinco fragmentos. Destes, dezenove puderam ser analisados e representados como reações. Seis expressaram modos de elaboração.

Abaixo, apresento em sequência fragmentos que trazem alguns elementos em comum.

[Cláudia] *Eu tinha dois meses sem dormir. Eu não... Eu via meu filho entrando pelo portão [...] Todo mundo dormindo e eu fico fingindo que eu tô dormindo. Aí quando todo mundo garra no sono, eu levanto... ando pela casa... Ando no escuro, sabe?*

[chora]. *E fico olhando aí pra fora, pra ver se meu filho vai aparecer ali na esquina. Eu passo na porta dos colégios procurando meu filho. Meu filho era um ótimo aluno. Na escola, nunca me deu trabalho. Quando eu vejo qualquer menino parecido com ele eu tenho vontade de ir abraçar e às vezes eu faço isso. É tudo tão difícil. Tão difícil, Andressa. [...] Já pensei em sair daqui. É muitas lembranças, sabe? Eu ficava aí onde tu tá... E olhava pra esse espelho aqui [o espelho está a minha frente, onde posso ver, refletida, a porta de entrada da casa], todo mundo que entra na porta... Então eu sento aí e fico olhando pra porta, pra ver se ele entra*

[Vitória] *Aí na hora de dormir, acaba [...] Essa hora é a pior. Quando apaga as luz. [pausa]. Eu não desfiz de nada ainda. Não tive coragem de jogar nada fora nem dar nada a ninguém. [Vitória fala aqui com a voz trêmula] [...] Agora eu não quero dispensar nada. Não vai sair nada mais daqui. Nada vai sair daqui. Deixa aí. [...] Eu disse, não vou dar nada agora. Porque eu tô mexida. Meu psicológico não tá bom [...] Se eu me desfazer do que eu tenho, eu caio*

[Joana] *Eu levei uns tempos, uns três meses, tomando diazepam. Porque... Eu não dormia. Eu passava a noite, o olho assim, não batia. A minha alimentação era caldo de miojo. Meu neto levou uns três meses só comendo miojo pra ir pra escola. Eu levantava, fazia o miojo, ele comia e eu bebia o caldo [...] Levei uns três meses assim. Aí uma amiga, uma vizinha, soube que eu tava assim, aí todo dia ela fazia uma comidinha e vinha me buscar, todo dia, todo dia... Isso foi me fortalecendo mais um pouco.*

Os limites colocados pela perda parecem inevitavelmente atravessar aquelas que seriam funções básicas no cotidiano, necessárias à sobrevivência de uma pessoa: comer e dormir, por exemplo, passam a ser atividades inibidas, dificultadas pela dor do luto. Além destas, vemos a relação com o espaço, as memórias e a insistência destas, a imagem do filho que insiste em retornar, seja como lembrança ou como procura deste. Lembremos, com Freud (1917), que o luto é uma experiência que torna o mundo pobre e vazio e que, diante desse vazio, algumas inibições podem ocorrer, se compreendermos que essa inibição se coloca como “a expressão de uma dedicação exclusiva ao luto, na qual nada mais resta para outros propósitos e interesses” (p. 28).

Além disso, diante desse vazio, as memórias em torno do filho se dão a ver de várias formas, estejam elas em torno dos pertences, das roupas, e até mesmo de forma aproximadamente alucinatória. No relato de Cláudia, por exemplo, quando ela nos fala de “olhar para fora”, para ver se o filho aparece em casa, ou quando nos diz da vontade de abraçar qualquer menino que se pareça com seu filho, parece nos indicar uma tentativa de reencontro e até mesmo, de investimento incessante naquilo que ainda não pode ser compreendido

completamente enquanto perdido. Mais uma vez, é a prova de que a realidade psíquica é soberana diante do que podemos compreender enquanto realidade “material”.

No ensaio freudiano, podemos ler isso no que Freud (1917) aponta quando nos diz de um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto por meio de uma “psicose alucinatória de desejo” (p. 29), na medida em que a dinâmica da realidade que nos interessa aqui diz, sobretudo, da realidade psíquica. Ou seja, é por uma existência simbólica do objeto, que este se expressa imaginariamente ao sujeito. Abaixo, trago uma sequência de uma cena muito importante narrada por Cláudia. Nela, ela me conta sobre ter se surpreendido após ver um menino muito parecido com seu filho. Penso que o que ocorre após esse encontro é fundamental na travessia que ela tem feito em torno da perda de seu filho. Nas palavras dela, ao me contar sobre o encontro:

Eu tava parada assim junto de minha irmã... Menina, passa um menino junto de mim, com o mesmo rosto do meu filho, vei. Eu fui atrás dele. Eu olhei pra ele, o formato do cabelo e do rosto, a mesma coisa! Aí ele sorriu pra mim. Quando ele sorriu pra mim, eu disse: “vem cá”. Ele veio. Eu disse: “tu é a cara do meu filho!”. “É mesmo, tia?”. Eu disse: “é. Posso te dar um abraço?”. Ele, “pode”. Aí ele me abraçou. Eu disse: “eu não sei como é seu cuidado em casa, com a sua mãe, mas cuide da sua mãe, viu? Você tá aqui, mas sua mãe tá em casa agora preocupada com você, viu? Assim como eu taria com o meu também”.

Neste dia, eles conversam por um período. Ao final, Cláudia me conta sobre o desejo de dar uma roupa do seu filho a esse menino:

Ele pensou que meu filho tava vivo. Quando eu disse “tu parece com meu filho”, eu não disse: “o meu filho já morreu”, entendeu?

E prossegue, dizendo a ele:

Deixa eu te falar uma coisa, tem uma bermuda lá em casa que é a tua cara e eu quero te dar. Tu quer?”. Ele: “eu quero, tia”. Eu disse: “agora você vai vestir. E quando você vestir, vê o lugar que você vai e lembre... Que eu vou tá de olho em você e sua mãe também, vai tá de olho em você. Toda vez que você for em um lugar, pense em sua mãe, e volte pra casa mais cedo, porque ela vai estar em casa preocupada e te esperando. E hoje o sistema tá tão ruim, que a gente sai e não sabe se volta”. Ele começou a chorar. “Oh, tia, eu to emocionado”. Eu disse: “se emocione fazendo a coisa certa, seu corno!” [risos].

Podemos ver, em seu relato, o efeito do encontro com este menino e a forma como Cláudia vai narrando suas observações e seus sentimentos em relação a este. Me chama a atenção o momento em que ela diz: *“quando eu disse “tu parece com meu filho”, eu não disse: “o meu filho já morreu”, entendeu?”* na medida em que a morte do filho não aparece na sequência. Além disso, a evidência da semelhança do menino com o filho, embora não apareça de forma alucinatória como em outras partes de seu relato, faz com que ela se surpreenda e tente se aproximar. Leio o que Cláudia diz ao menino como um conselho “de mãe”, quando ela diz *“sua mãe tá em casa agora preocupada com você, viu? Assim como eu taria com o meu também”*. A ideia de que a mãe dele estará em casa preocupada, esperando-o, embora possa parecer uma suposição, pode também dar indícios de uma identificação com a figura desta mãe que espera que o filho retorne para casa e, vale dizer, que volte para casa “mais cedo”, como ela afirma. Destaco o “mais cedo”, porque foi também em seu relato que pudemos ver a forma como o tempo de estar fora ou não de casa significou a vulnerabilidade de seu filho e a culpabilização atribuída a ele, por parte dos policiais.

Sobre o ato de doar as roupas do filho, podemos ver uma relativa distinção entre Cláudia e Vitória, que se recusa a dar, afirmando: *“se eu me desfazer do que eu tenho, eu caio”*. Sobre essa distinção, suponho que não caiba a atribuição valorativa a cada uma das experiências, como se houvesse, de um lado, um luto “elaborado, ou em vias de elaboração” e do outro a ausência deste. Do que pude ouvir da história de Vitória, tendo em vista as inúmeras perdas que teve, incessantes e em tão pouco tempo, penso que, certamente, se desfazer do que restou pode implicar em uma perda das memórias que a sustentam. Se desfazer do que se tem, quando muito se perdeu, decerto traz seus riscos. É como uma queda.

Gostaria de retornar às visões narradas por Cláudia quando vê seu filho, seja nos outros, seja na espera do retorno dele para casa. Sobre isso, Lacan (1958-1959/2016) indica uma aproximação entre o trabalho do luto e a experiência colocada nas alucinações das psicoses, na medida em que o significante ausente, aquele que seria essencial à estrutura do Outro, encontrará seu lugar “em todas as imagens ligadas ao fenômeno do luto” (p. 360) e prossegue afirmando que “é nisso que o luto se parece com a psicose” (p. 360). A diferenciação entre os fenômenos alucinatórios observados no luto e na psicose será colocada através dos registros, por meio dos quais Lacan (1962-63/ 2005) irá afirmar que na psicose o que foi rechaçado no simbólico reaparece no real. De modo distinto, no luto, a perda provoca um buraco no real e direciona o sujeito a um trabalho simbólico, pelo que se projeta do significante faltante. Sobre esses fenômenos, próximos aos fenômenos alucinatórios, Lacan (1958-1959/2016) acrescenta que:

Na lista desses fenômenos, convém incluir aqueles pelos quais se manifesta, não esta ou aquela loucura particular, mas uma das loucuras coletivas mais essenciais da comunidade humana. **Se, do lado do morto, daquele que acaba de desaparecer, não se cumpriu algo designado como ritos, surgem então aparições singulares** (p. 360, grifo nosso).

Com isso, penso ser importante refletirmos a respeito da amplitude da compreensão que temos a respeito desses ritos e das *funções* destes nas elaborações do luto, considerando, principalmente, a incidência dos fenômenos alucinatórios nestes processos. Aqui, algumas questões podem ser formuladas. Certamente, diante do que Lacan nos afirma, poderíamos supor que a ausência de cumprimento dos ritos se estende não somente às cerimônias fúnebres, mas ao próprio impedimento de reconhecimento da morte ocorrida. Ou seja, nesta perspectiva o não reconhecimento de uma vida, poderia ser compreendido como a ausência de uma produção simbólica - tal como os ritos - em torno do valor dessa vida, e portanto, do valor e da constatação da morte. Em acréscimo a isso, a comoção, tal como trabalhada por Butler, nos expressa a dimensão social ampliada da perda. Em resumo, sabemos que a simbolização de uma morte e o reconhecimento da perda, certamente poderão ser *facilitados* através desses ritos, o que não impede, contudo, que as dificuldades em torno da perda ocorram. Quando afirmo, neste trabalho, que as histórias aqui colocadas falam de vidas não reconhecidas, é na medida em que tais vidas foram impedidas de serem vividas e enlutadas discursiva e historicamente no laço social. Simultaneamente, não significa dizer que não foram enlutadas por aqueles que as reconheciam.

Penso que este seja um ponto importante a ser colocado aqui porque, quando falo do reconhecimento, ou da ausência de reconhecimento da vida destes jovens, é na intenção de que possamos compreender que este reconhecimento não se reduz ou corresponde aos ritos após as mortes, embora estes sejam extremamente importantes. Afirmo isso porque, em todos os relatos, as ritualizações foram possíveis. Todas as mães tiveram apoio dos familiares e das redes de suporte das quais fazem parte. Entretanto, são as significações em torno das mortes, e a própria causa das mortes que revelam uma ausência simbólica, no laço social, de reconhecimento dessas vidas. A respeito disso, é importante destacar aqui a diferença apresentada por Rodrigues (2021) entre: “vidas que importam e que, quando perdidas, devem transformar a morte numa catástrofe [...] e as vidas *descartáveis*, em nome das quais o luto ficará restrito ao âmbito familiar e individual” (p. 80). Ou seja, não falamos propriamente em

uma completa ausência de ritualização ou de luto, mas de uma experiência restrita ao que é simbolizado socialmente enquanto uma perda real. Uma vida descartável, é uma vida que terá a sua morte provocada e, como efeito, um luto restrito.

É essa ausência simbólica diante do valor dessas vidas que procuro associar a "ausência de ritos" da qual nos fala Lacan e que, suponho, poderá ser um fator agravante no luto dessas mães. Isso é afirmado por Butler (2015), quando ela nos diz que o reconhecimento não se reduz as cerimônias fúnebres, mas a limitação do poder de comoção, comoção esta que "depende de apoios sociais para o sentir: só conseguimos sentir alguma coisa em relação a uma perda perceptível, que depende de estruturas sociais de percepção" (p. 81). Essa ausência simbólica, de reconhecimento e espaço para o sofrimento, aparece em uma sequência trazida por Vitória, quando fala de um impedimento sentido diante da impossibilidade mesma de sofrer. O que lhe aparece, aparece pela ordem de ter que "sofrer calada":

Minha revolta mais é porque nisso tudo eu que fico no impasse. Mesmo sofrendo, a pessoa ter que sofrer calada, você estar dentro de casa... Porque eu tenho que ser forte, eu tenho mais dois e tenho o de vinte e cinco ainda, porque o menor e o maior... [...] Eu não sei o que tá na mente dos dois. Eu tenho que ser forte porque eu tenho que ajudar eles dois [voz engasga]. Fora os demais, da rua, que toda hora me abraça, toda hora vem naquele negócio. Falo: "não fiquem assim porque aí vocês vão me enfraquecer!".

Algo semelhante aparece no relato de Saudade. Do silêncio narrado por Vitória a ter que "sofrer calada", ao silenciamento de uma dor, Saudade me fala sobre o que lhe ocorreu no enterro do seu filho e nos dias subsequentes. O "sofrer calada" aparece com uma outra roupagem: a da analgesia. Há uma dor que fica a ser tamponada, igualmente silenciada. O pano de fundo é a medicalização.

Como eu tava dopada, eu não... Me levaram pro hospital, na hora que o corpo chegou, que eu desmaiei de novo... Aí eu fiquei ruim. Me levaram pro hospital, me doparam, o médico me dopou pra eu vim pra casa. No dia do velório eu não fiquei porque me doparam.

Pergunto se ela chegou a ver o enterro.

Não. Eu fui, mas eu não vi nada. E eu pedi a todo momento. O que eu fiquei com mais raiva, acho que minha maior dor foi essa... Eu disse: "oh, gente, por mais que eu estivesse desmaiando, por mais que eu tivesse passando mal... Por que? Eu pedi tanto...". Na hora que eu cheguei aqui, que eu fiquei ruim, o povo começou a me dar remédio, eu disse "gente, é o que que você tá me dando?", e eles dizendo que era chá.

Eu disse: “gente, por favor, eu quero ficar do lado do meu filho o tempo todo... Eu quero ficar com ele até a hora que eu for me despedir”. Aí foram, me deram chá, me levaram pro hospital, me doparam, me deram remédio que eu acordei no outro dia sem ter noção de nada.

O que temos, é uma série de negativas narradas por Saudade: “eu não...”, e depois: “eu não fiquei” (sobre o velório), “eu não vi nada” e, por fim, conclui “sem ter noção de nada”. Com isso, podemos inferir que o processo medicalizante aí operado, evidentemente colocado, parece silenciar a posição de Saudade enquanto sujeito de sua experiência, de sua história. Tamanha é a expressão de uma sequência de negativas, que me pergunto, a cada momento em que a escuto, quais serão os recursos simbólicos que ela poderá encontrar para nomear o que viveu. Além disso, os desmaios constantes terão uma função expressiva sobre a forma como tem vivenciado o luto. De uma reação, podemos pensar em uma construção sintomática.

Saudade me conta que passou a ter desmaios constantes, desde o momento em que recebeu a notícia sobre a morte do filho. Também apresenta fraqueza nas pernas. Ambos os sintomas sem explicação médica. Saudade me conta ainda que, na noite da morte do filho, antes de saber do ocorrido, chegou em casa dizendo que “só queria deitar”. Isso me chama a atenção. Também outros sintomas passam a aparecer, em seu relato, curiosamente articulados.

Eles não me falam nada. A única que me falou uma coisa foi a médica daqui [se refere a médica da Unidade de Saúde da Família], disse: “não era pra eles te dopar. Já que você disse que não tava enxergando nada, que a sua perna tinha parado...”. Eu ainda perguntei pra minha nora, se eu tinha falado alguma coisa da minha perna lá no dia que tudo aconteceu... Ela disse: “falou, sogra, a senhora sempre tava: ‘gente, eu não to sentindo essa perna’, foi tanto que colocaram sua perna no alto pra a senhora ver se sentia e a senhora não sentia”.

[...] E, mesmo assim, eles não fizeram nada, só me doparam. E aí a minha dor foi essa. Quando eu cheguei de junto do meu filho, eu desmaiei de novo [...] Aí não tive condições de enterrar meu filho. O povo não deixou eu ver meu filho. Quando eu vi o caixão, já tava lá na frente, porque me deixaram recuada. Não queriam me deixar ir. Aí eu desmaiei de novo.

Em seu relato, outra reação aparece. Ela me conta de uma cena na delegacia. Ao chegar no local para dar seu depoimento sobre a morte do filho, Saudade é recebida com risos por parte da funcionária que a atendeu. Diante do riso dessa mulher, Saudade me conta que reagiu com estranhamento, e diz ter se sentido confusa. Fala disso quase como um enigma, se questionando sobre qual seria o motivo, afinal, de alguém rir do que ela havia falado. Me parece que havia

algo ali da ordem de um real que parecia não ter nome. Posteriormente, alguns minutos após me contar essa situação, ela relata que até hoje sente culpa ao rir. Acrescenta que o neto brinca com ela e ela não consegue rir. E se questiona sobre como, afinal, poderia uma mãe rir após ter perdido um filho. Na escuta que faço da cena da delegacia, e da forma como ela fala do riso, ou do impedimento deste, penso que ambas as situações possam ter alguma relação. Sobre a cena da delegacia:

Uma cena que eu não esqueço é que, a gente tava na delegacia, e veio aquela mulher, Deus que me perdoe, meu pai, não sei se era delegada, o que ela era, ela veio em direção a mim e a minha nora, veio em direção e falou: “o que ouve com Estrelinha?. [nome do filho de Saudade]”, e aí eu disse: “eu não consigo falar”. Aí a minha nora começou a falar pra ela. E aí ela começou a rir. E essa cena não sai da minha cabeça. Ela rindo. Ela conversando com os outros policiais lá e rindo. E aí eu disse assim pra minha nora: “por que ela ri?”, aí minha nora disse assim: “cala a boca, sogra”. Porque aquilo tava me incomodando, ela tava tomando depoimento e rindo. Foi uma cena... Porque eu acho... Ela é mulher, ela deve ter um irmão, um pai, um alguém na família... Aquilo me incomodou. Aí eu disse: “por que ela ri?”, eu queria saber por que ela ria. [...] E aquilo ficou na minha cabeça. Por que aquilo? Meu marido viu também eles rindo, eles se pocando de rir. E eu não entendia aquilo, eu não entendia.

Um tempo depois, ela diz:

O que tá me impedindo assim, o povo fala: “ah, tu tem que tirar isso da cabeça, viver tua vida” [...] Uma coisa que eu fico assim, tem hora que... As pessoas fazem eu rir, eu me sinto culpada [para e chora]. E eu queria tirar isso da cabeça porque... Eu tenho ele [aponta para o neto], e ele me faz rir, mas eu não consigo. Aí tem hora que eu quero rir por causa de alguma coisa, aí quando eu dou risada, que depois eu lembro, aí eu digo: “por que eu tô rindo? Se eu perdi meu filho?”. Aquilo não sai da minha cabeça. Eu não tenho vontade de rir. Quando eu vou rir, eu me sinto culpada.

Diante da perda de um filho, entre ter que “ser forte”, “sofrer calada”, não ver nada por “estar dopada” ou “não poder rir” existem elos de conexão que não podem ser negligenciados. É a impossibilidade de se confrontar com experiências tão necessárias ao trabalho do luto - que exige, antes de mais nada, que a dor seja sentida - que estes relatos nos dizem de um simultâneo movimento de silenciamento e de recusa diante do sofrimento dessas mães. A respeito disso, Tavares (2021) defende que:

[...] tanto no silêncio quanto nos gritos não se encontram o tempo, a validação e o apoio social necessários para os sobreviventes viverem e chorarem a dor da separação. Um

olhar menos atento, racista e/ou diagnosticador poderia naturalizar o silêncio ou associar as reações intensas de raiva como algo “intrínseco” à população negra. Outra explicação de especialistas, ainda mais provável que a naturalização do silêncio e da raiva, seria o argumento de que teríamos desaprendido a experienciar o luto por falta de contato com a morte, por esta se dar prioritariamente em hospitais, como afirma a quase totalidade dos textos brasileiros sobre o enlutamento (p. 4).

Araújo et al. (2022) defendem que a perda de um filho em situação de violência, especialmente em contextos onde não há comoção ou solidariedade pública poderá impor a estas mães e aos familiares enlutados o que chamam de *disenfranchised grief*, o que se traduz como um “luto sem direitos”, a ser vivenciado quando a perda não pode ser reconhecida socialmente. Araújo et al. (2022) destacam que este luto ocorre “quando a comunidade deslegitima o luto das mães cujos filhos tinham envolvimento com o crime, ou quando a opinião pública aceita a criminalização da vítima como um fato e culpa a mãe pela morte do seu filho”(p. 1333).

Sabemos que, nestes casos, a interdição ao luto não tem relação com a falta de contato com a morte. Antes de mais nada, trata-se de uma negação histórica e discursiva do sofrimento destas pessoas e, principalmente, da morte ocorrida. A exposição continuada à morte e, portanto, ao luto, aparece nos fragmentos abaixo. Na história de Vitória, por exemplo, não há tempo para a elaboração. Um outro efeito é o luto que se estende para toda a família. Ausência de tempo e presença constante da dor da perda, ambos provocados.

Um mês do tempo entre uma morte e outra. Um mês. A diferença de um mês de um pro outro. Aí com a morte desse de catorze foi que [...] minha cabeça virou uma bola [...] É dor? É. Parou por aí? Não parou.

Vitória também me conta como foi para a família após a morte do filho. Aqui, podemos ver, temporalmente, como se dava a dinâmica familiar antes e depois da perda:

Era uma festa lá em casa [...] Hoje tá todo mundo triste. Os menino não brinca mais. [...] Porque dessa vez... A marca foi profunda, fia. Dessa vez foi.

E continua, ao narrar uma situação com o filho mais novo:

Quando ele [se referindo ao filho menor] perguntou: “Vitória, como não vai ter ninguém mais, vou me jogar no lixo”. Eu disse: “hãhã?? Então tu lembra da brincadeira dele”. Ele [se referindo a Vida Loca] me dizia, “Vitória, Vitória, joga esses

trombadinha no lixo onde a gente achou” [fala rindo]. Toda hora ele fala isso, “eu vou me jogar no lixo”. Eu falei pra ele: “melhor você parar, viu?”, disse, “fique brincando! Eu vou surtar, você vai ver”.

Esse é um fragmento revelador, pois Vitória nos fala da forma como a perda de alguém parece produzir um vazio diante de quem o enlutado era para aquele que foi perdido e das experiências que tinham juntos. Simultaneamente, quando perdemos alguém, perdemos a possibilidade da continuidade dessas experiências, o que pode ser extremamente doloroso. Quando ouvi sobre a brincadeira narrada acima, tenho a impressão de que ficou um vazio no lugar daquele que falava sobre jogar os irmãos no lixo, pois, diante da ausência deste, o irmão mais novo afirma: “*como não vai ter ninguém mais, vou me jogar no lixo*”, ou seja, quando meu irmão não está mais aqui presente, quem poderá brincar assim comigo? O “não vai ter ninguém mais” pode inclusive remeter ao que foi dito anteriormente que, na perda, a conta, conta. Os efeitos da perda, para outros membros da família, aparece também no relato de Cláudia:

[...] Meu filho mais velho deu uma crise de choro na votação que foi uma luta. [...] Ele dizia: “minha mãe, quero meu irmão, que saudade, meu irmão era pra tá aqui”. E eu doida pra gritar, pra chorar [...] Ele dizia: “minha mãe, eu não consigo” e eu digo: “consegue! Tá doendo em você mas tá doendo muito mais em mamãe” [...] Passei um dia de sufoco ontem, velho. Passei um dia ontem pela misericórdia de Deus, mas hoje estou aqui firme e forte.

Neste contexto, podemos compreender que a não validação social da perda pode levar ao adiamento ou inibição da elaboração do luto (Tavares, 2021). Tendo isso em vista, uma hipótese a ser colocada aqui é a de que o luto pode também se desdobrar em formas melancolizadas de subjetivação, não por uma perspectiva patologizante – pois, como dito anteriormente, existem riscos nesse tipo de classificação do sofrimento nessas condições –, mas por ser um dos efeitos da necropolítica.

Ou seja, uma forma melancolizada de subjetivação pode ser uma das transformações subjetivas operadas pela necropolítica, de acordo com o trabalho de Franco (2021). O autor afirma que a produção de formas melancolizadas de subjetividade é extremamente fundamental para o poder, visto que garante de forma sutil a sua efetivação. Com efeito, o racismo não apenas mata, como produz uma identificação dos vivos com os mortos (Franco, 2021). O governo do social por meio da gestão do sofrimento psíquico passa, então, a determinar e produzir quadros patológicos específicos. Franco (2021) afirma ainda que

As narrativas de sofrimento são reconhecidas socialmente de maneiras diferentes. Enquanto algumas são consideradas normais ou saudáveis, isto é, em conformidade com as expectativas normativas que, num dado contexto, regem o mundo social, outras são diagnosticadas como patológicas, ameaçadoras tanto para quem as sofre quanto para os que o circundam, justificando, assim, intervenções terapêuticas as mais variadas. Vê-se, portanto, que determinar quais modos de sofrer são saudáveis e quais não são, quais dinâmicas afetivas podem ser comunicadas segundo certa gramática de sofrimento e quais precisam ser tratadas, com remédios ou confinamento, **é uma decisão profundamente política e moral, ao mesmo tempo que clínica.** (p. 89, grifo nosso)

Precisamos nos perguntar como reconhecemos, portanto, a produção de sofrimento psíquico nestes casos, tendo em vista os desdobramentos desse reconhecimento na escuta e no cuidado daqueles que acompanhamos. Nos relatos, outras marcas subjetivas apareceram. Abaixo, duas falas de Vitória. Nelas, podemos ver a produção simultânea da culpa, expressa pela suposição de um erro, e a consequente "punição" por este:

Errei, errei mesmo, porque se eu tivesse pegado eles naquela madrugada ali, na minha porta, pedindo água, se eu pegasse eles na força e botasse dentro de casa eu garanto que eles não tariam... Que eles tariam comigo hoje. O meu erro foi deixar ele, foi não insistir.

Eu não tenho paciência!”. Eu não tô com estrutura mental porque é uma perca... Ou Deus tá me castigando por uma coisa no passado que eu não sei... Ou alguma coisa foi. Porque não é justo. Eu ser punida, praticamente por três vez, por militares que poderiam tá me ajudando, me segurando.

Comumente, encontramos na literatura a associação entre o sentimento de culpa e o trabalho do luto (Venâncio, 2020). Entretanto, é necessário distinguir de que forma essa reação, enquanto resposta psíquica, também é produzida socialmente, de modo que esta não seja qualificada ou compreendida enquanto uma construção moral própria e unicamente “do” sujeito. Em uma pesquisa feita por Venâncio (2020), a respeito do luto de familiares diante da morte de seus entes hospitalizados em UTI, a culpa aparece associada ao luto das seguintes formas: estando relacionada a algo que o sujeito sente que poderia ter feito para impedir a perda (APA, 1987), como uma resposta frente ao recuo feito pelo sujeito diante de seu desejo (Quinet, 2002), como um efeito da ambivalência na relação entre o sujeito e aquele que foi perdido (Leader, 2014; Khel, 2015) e, na leitura lacaniana, como a expressão de uma falta para com o objeto amado (Lacan, 1962-63/2005).

Na análise feita por Venâncio (2020), especificamente no que é observado na leitura feita de Lacan, a culpabilidade apresentada pelo enlutado pode ser compreendida como uma mudança operada no lugar de ser a falta *do outro* para ter faltado *com o outro*. Para Lacan (1962-63/2005), haveria um desconhecimento irreduzível em torno da falta, de modo que na perda “esse desconhecimento simplesmente se inverte, ou seja, a função que tínhamos de ser sua falta, cremos agora poder traduzi-la em haveremos faltado para com ela de quem possamos dizer a nós mesmo: eu era a sua falta” (Lacan, 1962-63/2005, p.156).

O que me interessa demarcar aqui é a possibilidade de que a compreensão do sentimento de culpa na experiência do luto não esteja restrita a uma leitura subjetivista ou individualista - e até mesmo moral - do que observamos. Um elemento que me parece ser comum, dentre todas as leituras possíveis da culpa no luto, é justamente o fato de que esta experiência não pode ser compreendida a nível individual, havendo a necessidade de reconhecermos de que forma o sujeito se relaciona com o que foi perdido e quais as formas de amparo poderá ter diante da perda. Percebemos que, em todas as perspectivas encontradas na literatura acerca da culpa no luto, há uma unanimidade na afirmação de uma relação do sujeito com os outros, dialeticamente. A título de exemplo, quando Vitória me fala da culpa que sente em relação à morte do filho, culpa esta que pode ser expressa pelo erro que ela diz ter cometido, é necessário que se possa reconhecer de que forma essa culpa é produzida. Tal produção há de ser pensada não como uma causalidade dessa culpa, mas como aquilo que a torna possível em uma complexa rede de sentidos, dados simultaneamente através dos discursos, da posição do sujeito nestes, na estrutura social que os ancora e nos efeitos psíquicos disso.

Sobre a culpa, Butler (2015) afirma que esta “se refere a um conjunto pré-moral de medos e impulsos ligados à capacidade de destruição [do outro] e as suas consequências” (p. 73). Ela aponta ainda que, seja a culpa compreendida como uma emoção ou um sentimento, ela ainda nos revela a forma como o processo de moralização é produzido no sujeito e a como esta se relaciona com a possibilidade ou ausência de comoção. Em *Quadros de Guerra*, para falar da culpa, Butler toma como ponto de partida a perspectiva kleiniana de que a culpa seria fruto de um desejo de autopreservação que coloca o outro (aquele ao qual eu posso fazer mal) como instrumento da minha sobrevivência. Na abordagem kleiniana do problema, a culpa seria, sobretudo, a expressão de um desejo de autopreservação. Para Butler, na leitura kleiniana, a moralidade seria consequência do desejo instrumental de autopreservação através do outro, como objeto. O que Butler conclui, com sua crítica a Klein, é a constatação de que, na dinâmica entre culpa e preservação, a vida terá sua expressão não por meio da autopreservação, mas pela constatação da interdependência, sem a qual a sobrevivência não seria possível. Em linhas

gerais, a culpa que sentimos diante da morte de alguém, nos revela o sentido dessa vida para nós mesmos, e a nossa condição de interdependência e a forma como validamos algumas vidas e, como consequência, algumas mortes.

2.3 “Eu vou confrontar”: da elaboração entre luta e laço social

Como afirmado anteriormente, a validação social da perda terá sua expressão, principalmente, na possibilidade de que o sujeito que sofre possa experienciar, narrar e elaborar o que foi vivido, por isso a importância do suporte e, a partir deste, a elaboração da perda se faz possível. Retomando os fragmentos anteriores, é importante afirmar que as redes de apoio existiam e existem na vida dessas mulheres e desses jovens. Ao nos voltarmos para a ausência de reconhecimento, é preciso termos o cuidado de não negar, ou deixarmos de observar, o suporte existente e extremamente fortalecido nessas famílias e fora delas, nas redes e nos laços com os outros. Essa negação poderia ser até mesmo uma outra forma de não reconhecimento. Isso aparece na fala de Joana, quando diz sobre a ajuda que recebeu da vizinha; na fala de Cláudia, quando me conta sobre o suporte da família; e também na história de Vitória, que me fala de como tem encontrado, no programa do qual faz parte, apoio não só psicológico, pelas psicólogas da equipe, mas social, no reconhecimento e na construção de quem ela é.

Eu tenho passado dias difíceis. Tenho passado dias atribulados. Mas eu tenho uma família linda. E a minha família está sempre comigo, pra tudo que eu vou fazer. Nós não somos famílias só de momento de lazer não. Nós somos pra todas as horas. Pra todos os momentos, pra qualquer manifestações... Todos botam as caras e falam igual [...] Então mesmo se eles tentarem me parar, um dos nove vai falar igual a mim. Então eles tem que pensar duas vezes...[Cláudia]

Porque eu cheguei meeira. Toda cismada. Eu nem ia vir. Depois eu disse "não, eu tenho que botar pra frente". Eu comecei a vir por J. [técnica do programa], por não querer magoar ela. [Vitória, se referindo ao programa do qual faz parte]

Posteriormente, no contato que tenho mantido com Vitória, pude ouvir sobre a continuidade de seu vínculo com o programa que participa e dos cursos que tem feito. Ela me enviou fotos de sua formatura e também de cursos concluídos pelos netos. O programa e o suporte recebido pela equipe parecem produzir, para Vitória, movimentos que possibilitam a garantia de um espaço no qual ela passa a ter, simultaneamente, apoio e reconhecimento. Além

disso, a oferta de acolhimento neste espaço parece ser um dos meios possíveis dos quais ela poderá se valer para elaborar a sua dor. A elaboração por meio da fala e da possibilidade de escuta aparece no relato de Cláudia:

Eu falo pra ela [para a psicóloga]: “eu só quero falar do meu filho. Ela diz: “tudo bem”. A gente vai falar do que você quiser. [...] E quando ela me fala assim... [...] Ela me deu um espaço que ela fala assim: “eu não estou preparada ainda para falar porque preciso muito te ouvir. Eu não estou preparada”. Quer dizer, uma psicóloga, que fez uma faculdade, que estudou, ela não está preparada ainda! Ela disse: “eu quero só te ouvir”. [...] E mais bonito, sabe o que é? Ela tava trabalhando pelo SUS, hoje ela abriu uma clínica [...] Ela me atende gratuitamente. Ela me atende de graça, no consultório dela. [...] É por isso que eu acredito na política pública. Por isso que eu acredito num governo digno. Porque a gente pode transformar pessoas [...] Então isso que torna nós, mais fortes, e faz a gente acreditar na vida, e querer vencer e lutar.

Neste fragmento, Cláudia não só me fala de seu vínculo com a psicóloga, mas da forma como as políticas públicas, e o acolhimento delas advindo, terão como efeito a possibilidade de que ela passe a “acreditar na vida, e querer vencer e lutar”. Além disso, outras leituras podem ser apreendidas de sua fala. Me chama a atenção quando ela afirma, em tom de surpresa, que “uma psicóloga, que fez uma faculdade, que estudou, ela não está preparada ainda!” e a importância desta fala, na medida em que podemos pensar que os lugares que ocupamos em determinados discursos produzem efeitos e sentidos muito específicos, sobretudo quando saímos dos lugares pré-estabelecidos no jogo entre interlocutor e receptor.

Isso pode ser compreendido através dos conceitos de “Lugar Social” e “Lugar Discursivo”, apresentados na Análise do Discurso, ambos fundamentais para compreendermos a posição discursiva do sujeito, na medida em que este se movimenta entre esses dois lugares, sendo, principalmente, produto destes. Sumariamente, é a partir do lugar social que um indivíduo ocupa (por exemplo, o de psicóloga, de mãe, de profissional, etc), que este será interpelado como sujeito do discurso. Simultaneamente, o Lugar Social determina o Lugar Discursivo que, por sua vez, estabiliza, pelo discurso, o primeiro. Por meio destes lugares será constituído o que Pêcheux (1975/1995) nomeia de “Forma-Sujeito”, uma vez que ocorre uma relação entre este e o lugar ocupado por ele em uma Formação Discursiva.

Podemos pensar no relato de Cláudia como um exemplo ilustrativo desses lugares. Uma pessoa que seja interpelada como sujeito de uma Formação Discursiva da Psicologia (como a psicóloga), terá o seu dizer caracterizado por essa Formação Discursiva. A sua posição enunciativa, portanto, poderá ser aquela constituída socialmente pelos sentidos atribuídos a uma psicóloga: por exemplo, o sentido de que ela estará *a priori* “preparada” para falar em virtude

de sua formação. A sua “Forma-Sujeito” irá reunir, portanto, todo um conjunto de saberes legitimados e institucionalizados, o que explica a surpresa de Cláudia quando constata que a psicóloga precisará ouvi-la para, então, estar “preparada” para falar. Importante destacar aqui que o saber, embora seja atribuído a psicóloga que tem uma “formação”, não se situa necessariamente nesta, mas na fala de Cláudia, que passa a ser condição para que a psicóloga fale. Em suma, o que precisa ser afirmado é a importância de desestabilizar algumas posições enunciativas. Embora uma psicóloga seja alguém que “fez uma faculdade, que estudou”, a afirmação de não estar preparada para falar é de um valor político e semântico crucial, uma vez que desconstrói o lugar de saber atribuído a este profissional.

Da fala como uma forma de elaboração do luto, outros recursos apareceram. Dentre eles, a luta por justiça. Em uma fala trazida por Cláudia:

Inclusive, eu debati nas rádios com o coronel [...] Eu não preciso de sigilo quanto a isso, porque isso eu tenho debatido com eles todos os dias. [...] Então, eu to nessa luta e vou lutar. Até o final da minha vida. E já disse nas rádios e já disse pro próprio coronel, já disse pra promotora... Só se eles me matarem, se eles fizerem o que fizeram com o meu filho. Mas enquanto eu tiver vida, não quero que nada fique escondido e vou confrontar mesmo! Pela morte do meu filho, [cita o nome da cidade onde vive] vai ter uma revolução. [...] Eu creio que quando ele pensar em atirar em qualquer filho, que seja bandido ou que não seja, que não dá o direito deles tirar a vida de ninguém. Eles vão pensar duas vezes.

O fragmento acima nos permite pensar que a mobilização diante dos poderes públicos, através do pedido por justiça, e até mesmo da denúncia, parecer ser uma ação que permite a Cláudia uma forma de construir algo a partir da morte do filho; “uma revolução”. Entretanto, outros elementos podem ser destacados, uma vez que esse tipo de mobilização, ao passo que restitui a possibilidade de ação diante da violência, de forma ambivalente, poderá ampliar a vulnerabilidade e a fragilidade da segurança dessas mães. A respeito disso, Santiago (2020) nos adverte que:

A reiterada exposição pública da dor se traduz em uma das chaves para compreender o modo como se dá o processo de subjetivação dessas mães (de) vítimas da violência de Estado. Tal processo de subjetivação que produz mães que lutam, que enfrentam o Estado e são capazes de fazer tudo pelos seus filhos é atravessado por uma reiterada exposição pública de uma vida cuja precariedade é maximizada (p. 135)

Neste sentido, embora a luta possa conferir um sentido para a vida dessas mães, o que pode ocorrer, em contrapartida, é maximização de uma precariedade que já existia. O que se dá a ver é uma persistência e uma suportabilidade diante do insuportável da perda, na medida em que a dor se converte em luta, a ser superada cotidianamente. Dessa forma a precariedade parece se transformar em uma forma de aliança, através da luta e da oportunidade de questionar o próprio espaço público no sentido de que o que se constitui como público passa a também estar em disputa (Butler, 2018).

O “verdadeiro” espaço reside então “entre as pessoas”, o que significa que na medida em que a ação toma lugar em algum local, ela também estabelece um espaço que pertence propriamente à aliança em si. [...] Espaço e lugar são criados através da ação plural (Butler, 2018, p. 53).

Sobre a luta de mães que perderam os filhos para a violência de Estado, Araújo, Souza e Silva (2022) afirmam que o início da década de 90 é marcado pelo crescimento do número de assassinatos e desaparecimentos de jovens nas grandes cidades. Com isso, temos o início de toda uma mobilização ativista no país por parte das mães destes jovens, que voltam-se para a luta por justiça em torno da morte deles. Dos grupos precursores, se destacam as Mães de Acari (1990) e as Mães da Cinelândia (1993), ambos do Rio de Janeiro. Posteriormente, outros grupos somaram-se a estes em virtude da continuidade das ações violentas, com destaque para as Mães de Manguinhos, Mães da Maré, Mães da Baixada e Movimento Moleque (Araújo et al., 2022). Além destes grupos do Rio, podemos destacar outros grupos de outros estados do país, como as Mães de Maio (São Paulo), as mães do Xingu e as Mães do Ceará. Na Bahia, destaco o projeto “Minha Mãe Não Dorme Enquanto Eu Não Chegar”, do Odara - Instituto da Mulher Negra, e o coletivo de mães da Chacina do Cabula, decorrente do assassinato de doze jovens no bairro do Cabula em Salvador, ocorrido em fevereiro de 2015 – até hoje, pouco “trabalhado” pela imprensa nacional, conforme destacado na tese de Veriato (2020).

Estes grupos surgem como uma resposta frente a ausência de medidas por parte dos órgãos oficiais diante das mortes e desaparecimento dos filhos. A ação coletiva, neste sentido, opera como uma forma de denúncia diante das violações de direitos a que essas pessoas estão submetidas (Araújo et al., 2022).

Neste sentido, a luta, como uma das saídas frente a experiência do luto, é também uma categoria utilizada e compreendida para representar a síntese entre o que se coloca por meio de linguagem corporal, afetos e manifestações em espaços públicos, fazendo parte das vivências

ativistas (Araújo et al., 2022). Ancorado na leitura feita da luta na obra fanoniana, Mbembe (2018) irá defini-la como aquilo que produz a vida. Enfim, nesta perspectiva, a luta terá uma tripla dimensão, que nos indica alguns caminhos, possíveis...

Em primeiro lugar, visa destruir aquilo que destrói, amputa, desmembra, cega e provoca medo e raiva. A seguir, tenta tratar e, eventualmente, curar aqueles e aquelas que o poder feriu, estuprou, torturou, encarcerou ou, simplesmente, fez enlouquecer. **Sua função participa, portanto, do processo geral da cura.** Por fim, busca sepultar todos que tombaram, “abatidos pelas costas”. Desse ponto de vista, desempenha uma função de sepultamento. (Mbembe, 2018, pp.291-292, grifo nosso).

Desse modo, destruir, curar, sepultar para, então, elaborar. Vale dizer que a elaboração, se não se faz possível por meio das palavras, poderá ter como destino o ato. Daí decorre a advertência que Dunker (2019) nos coloca ao dizer que

Se você não oferece meios narrativos, meios de mediação, meios de simbolização, a violência, que é vivida, digamos assim, com a morte do outro, simbólica, começa a virar violência real. E se começa a matar e a atacar quem não tem nada a ver com o seu processo de luto. O reverso disso é em vez de elaborar ou de trabalhar, ir ao ato, agir (p. 38).

Para o ato, então, a palavra. Poderíamos pensar, ainda, quais as formas possíveis que a palavra irá assumir, quais as suas origens, suas fontes, quando depreendemos o fato de que, no luto - e não só no luto - estas serão os elementos que deslizam sempre no intervalo entre o sujeito e o outro. As palavras que irão compor a elaboração de um luto, certamente, não poderão vir de um só lugar. Ou seja, se o trabalho do luto depende de meios narrativos, de uma mediação para tanto, logo, não só o sujeito, mas toda a rede de atores, do que se coloca no âmbito coletivo, e então discursiva, será mobilizada e tensionada a fim de que a elaboração se dê. Assim, temos, por um lado, a forma como o sujeito irá elaborar seu luto, o que o Dunker (2019) coloca como individual, o que escolho pensar que é mais singular e, por outro lado, a forma como este luto singular encontrará meios de ser reconhecido no âmbito coletivo. A luta de que Mbembe (2018) nos fala, nos processos de elaboração, certamente, haverá de ser coletiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu percorria um pouco como uma espécie de jardim
desértico, como uma extensão inutilizável, que eu
percorria como, imagino, o escultor de outrora [...]
devia contemplar, tocar, o bloco de mármore,
sem saber ainda o que fazer com ele
(Michel Foucault, 1968).

O que o psicanalista deve saber:
ignorar o que ele sabe
(Lacan, 1966/1988).

É com certa dificuldade que inicio as considerações finais desta pesquisa. Toco “o bloco de mármore, sem saber ainda o que fazer com ele”. Porque se me parece ser relativamente fácil identificar ou traçar o momento em que se deu o início “formal” desse percurso, curiosamente, chegar ao final é como perceber o caminho percorrido sem conseguir indicar muito bem como cheguei até aqui. Enquanto escrevo, me recordo de ter lido uma frase, não sei ao certo qual a autoria, que dizia que “tudo é texto”. Fiquei por alguns dias com essa sequência na memória, um “tudo é texto” se repetindo *ad infinitum* em mim, como que para me lembrar, de que sim, nessa vida, as imagens, as palavras, e até mesmo o inimaginável e não simbolizado do que percebo haverá de ressoar como texto; em mim, tudo como um texto.

Certamente, esse texto não começou com a construção do projeto de pesquisa. Nem com o início da pesquisa no mestrado. Tenho a impressão de que ele já foi muitos outros, ao longo do meu percurso de formação, da minha vida, e da relação com o tema do luto. Talvez, por isso, seja difícil delimitar um final. Algo como uma construção prévia, uma frase ainda não muito bem concluída, que não tenta se desviar do fato de que algo ficará a se inscrever. Os lutos aqui narrados são textos que espero que sejam lidos e, por isso mesmo, sempre reescritos. As considerações, que sejam como o aberto de Pommier (1987), que possam ir “até onde as palavras podem nos transportar” (p. 94). Concluo na tentativa de dar nome ao que pode ser lido nos relatos, não para deixar as conclusões intactas.

Como um caminho comum, decidi retornar ao objetivo desta pesquisa, tomando-o como uma espécie de fio condutor do percurso. O horizonte desejado era compreender as especificidades do trabalho do luto não reconhecido para mães enlutadas por mortes decorrentes da violência do Estado. Mais especificamente, os efeitos do não reconhecimento de algumas vidas na produção da morte e nos lutos dela decorrentes. O que pude ver me apareceu de mil formas, não à toa apresentei no início da discussão dos resultados a dificuldade para criar o que

costumamos chamar de “eixos” ou “categorias de análise” nas pesquisas qualitativas. Era como se tudo se articulasse em uma grande rede de palavras. Me perguntava se haveria algo em comum nessa rede quando comecei a organizar as sequências apresentadas nas entrevistas em post-its, em diferentes cores para cada resposta, com agrupamentos para cada repetição de palavras, palavras que foram, posteriormente, associadas a temas colocados nas perguntas; e depois as próprias perguntas como eixos... Enfim, toda uma montagem que me permitisse organizar, minimamente, aquilo que pude ouvir-ler-escrever com cada mãe que entrevistei.

Em uma das fases de análise e transcrição das entrevistas, lembro que passei a me perguntar quais palavras que porventura poderiam aparecer de forma repetida nas falas encontradas. Talvez isso pudesse responder a um dos objetivos específicos, que era o de encontrar significantes comuns em cada relato, embora eu só me desse conta disso depois de feita a pergunta, já na análise dos dados. Sem me atentar a este objetivo, por puro efeito da curiosidade provocada pelas palavras encontradas – e a gente sabe, as palavras têm desse tipo de perigo, o de provocar questões – decidi retornar aos fragmentos das entrevistas. Também ali era quase como um texto o que me aparecia, e o texto das palavras repetidas dizia¹⁴:

Isso
aí
do
meu
filho
é
da
gente
polícia
tiro
aqui
você
não

Significantes incomuns em um caminho comum, esse que fiz ao retornar aos objetivos, a fim de me certificar se não estaria me perdendo. Foi como tomar todo o *corpus* de análise quase como um rébus que, como Lacan (1957/2021, p. 513) ressalta, “é preciso entendê-lo [...] ao pé da letra”. Portanto, o recurso que faço às palavras aqui ou, de modo mais amplo, à linguagem, é na tentativa de afirmar algo sempre necessário, ainda que notório e comum para

¹⁴ Algumas das palavras citadas acima se repetem nos relatos. Remeto-me, aqui, ao que Lacan (1961-62/2003) afirma ao dizer que “o corte é um traço que se recorta” (p. 348), para dizer que na leitura das palavras fiz uma escolha não aleatória de cada um dos termos, a fim de construir a sequência apresentada.

quem trabalha com psicanálise, que é o fato de que “a linguagem é corpo que dá corpo; e este não é um mero jogo de palavras” (Askofaré, 2009, p. 87).

Foi então por meio da linguagem, ou de seus efeitos, que a premissa desta pesquisa se deu, ao colocar como questão os efeitos da ausência de reconhecimento no luto. Especificamente, este trabalho foi uma tentativa inesgotável de dar ênfase à dimensão política e pública do luto expressa na singularidade das histórias aqui colocadas. Em paralelo a isso, eu procurava construir possibilidades de elaboração dos lutos encontrados, na medida em que a escuta foi sendo ofertada como instrumento de aposta no vínculo e na construção de laços durante e após as entrevistas.

Penso, após esse processo, na urgência em retomar e afirmar, criticamente, o modo como o racismo opera estruturalmente em nossa sociedade, sobretudo na forma como este sustenta e reproduz, a cada época, expressões cada vez mais sofisticadas da violência e da brutalidade por meio do genocídio da população negra. Especialmente nas histórias das mães que entrevistei, é visível, nos discursos e, precisamente, nos corpos - porque não eram quaisquer corpos - a concretude da racialização e os atravessamentos desta na dor pela perda de seus filhos. Escutei sujeitos que, quando não falavam por meio de palavras, expressavam no corpo o sofrimento em uma linha muito tênue entre o que poderíamos colocar como respostas frente a perda e o que simultaneamente seria elaboração. Uma linha que parece se assentar no trauma e no silenciamento.

Por essa razão, também há de se afirmar a importância não só clínica, mas teórica, e, portanto, política, da utilização de ferramentas conceituais aqui colocadas, como a necropolítica, de modo a favorecer o reconhecimento de tais experiências e produzir análises racializadas dessas questões. É indispensável defender também que os processos de adoecimento e sofrimento aos quais essas mães foram submetidas diferem em muito de outras formas de mal-estar decorrentes de perdas, se considerarmos essas perdas em contextos distintos (de classe e raça, por exemplo). Certamente, nos casos aqui relatados, a violência do Estado não se limita ao assassinato dos filhos dessas mulheres, mas parece se perpetuar e se alargar em vários limites: ainda quando estes estavam vivos, pela impossibilidade de terem suas vidas resguardadas, reconhecidas; e após, pelo déficit na comoção social das mortes provocadas. A impunidade denunciada e a ausência de acolhimento nos deram provas disso.

Compartilhando o que se dá a ver, nos relatos, pelo que toma a forma do traumático e pelo emudecimento da dor, pela ausência de reconhecimento, há de se fomentar, quem sabe, uma escuta que possa abrir caminhos para que estas mães saiam de lugares não reconhecidos, para a posição de testemunhas de suas experiências e sujeitos de fala. Quem sabe, com isso, a

experiência posta pelo luto poderá ter outros caminhos que não o de um desamparo social e discursivo. O termo “desamparo discursivo” é uma noção colocada por Miriam Debieux Rosa (USP) de modo nomear a forma como, nas práticas de exclusão e violência, há a especificidade da produção de um modo de sofrimento sociopolítico que retira do sujeito o seu lugar de fala. Pela ausência de recursos simbólicos colocados no social, como efeito, tem-se o trauma¹⁵.

Para tanto, e neste momento - do texto e desta pesquisa - acredito que seja necessário retomar o que Lacan (1962-1963/2005) nos diz, quando defende que

Não basta falar de luto, nem tampouco da repetição do luto [...] mas sim perceber **do que se trata na função do próprio luto**, e com isso, ao mesmo tempo, levar um pouco mais longe o que Freud disse sobre o luto como identificação com o objeto perdido. Essa não é uma definição suficiente do luto. **Só nos enlutamos por alguém de quem possamos dizer a nós mesmos: Eu era sua falta**. Ficamos de luto por pessoas a quem tratamos bem ou mal, e diante das quais não sabíamos que exercíamos a função de estar no lugar de sua falta. O que damos no amor é, essencialmente, aquilo que não temos, e quando **isso que não temos volta para nós**, com certeza há uma regressão e, ao mesmo tempo, uma revelação daquilo em que faltamos para com essa pessoa, para representar essa falta (p. 156, grifos nossos).

O destaque dado por Lacan à *função* do luto como um certo retorno à falta me levou a outro ponto. E quero me ater a isso, porque se Lacan tanto repete que o luto tem uma função, talvez precisemos extrair algo daí. Recordo-me de ler um fragmento do livro de Carla Rodrigues, “*O Luto entre Clínica e Política: Judith Butler para além do gênero*”, no qual ela revelava uma certa “dificuldade de compreender a possibilidade de abordar o problema [do luto] pela filosofia política, deslocando-o de uma categoria clínica para categoria ético-política, sem abrir mão da interlocução com a psicanálise” (p. 12). O que me veio como algo curioso e familiar porque, embora eu fale de outro lugar, como uma psicóloga que trabalha com psicanálise e que portanto não quer abrir mão desse referencial (ainda que a filosofia seja um campo relativamente presente aqui), ao longo deste trabalho, o meu maior desafio foi justamente em torno da mesma questão: como afirmar o caráter ético-político do luto, sem dispensar o referencial - no meu caso, incontornável - da psicanálise? Aparentemente, a questão

¹⁵ Rosa, M. D. (2018). A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento. São Paulo: Escuta / Fapesp.

é a mesma, embora tenhamos posições distintas - seja para quem fala a partir da filosofia, da psicologia ou da psicanálise. Tudo isso, tecido por muitas idas e vindas porque, em mim, a sensação a todo momento era de que ou bem eu fazia psicanálise, ou bem recorria à filosofia política. Parece simples, mas na escrita e na articulação dos conceitos não é.

Percebi que a resposta ao impasse estava não só na própria defesa dos fundamentos teóricos apresentados, como fora discutido na introdução do trabalho, mas depois apareceria nos resultados: o fato inequívoco de que o luto, justamente por ser uma categoria clínica, é fundamentalmente ético-político. Talvez por isso a *função* do luto seja tão complexa e polissêmica, na medida em que todos aqueles que estão nele envolvidos, seja o sujeito, os outros, seus semelhantes, o corpo social, os laços daí decorrentes, os discursos que aí se estruturam, enfim, sejam todos eles convocados, de alguma forma, a se haver com os efeitos de nossa interdependência. Um luto, por mais singular que seja, e justamente por isso, é sempre um luto de muitos.

Extraindo especificamente o reconhecimento dessa operação, penso que talvez seja importante uma reflexão sobre o modo como aquilo que não temos poderá retornar para nós, sobretudo se colocarmos em questão os lutos que não reconhecemos. Há de se pensar, das experiências singulares às coletivas, o que poderá retornar como revelação de uma falta. Dessas questões, é como se tivéssemos uma tessitura a ser construída entre: o singular e o coletivo, o trauma e a elaboração, a violência e a legitimidade da reivindicação. Sobre isso, Aires (2021b) adverte que:

A violência – da palavra e do gesto – se faz trauma pela impossibilidade de narrar, mas fundamentalmente pela dificuldade de se fazer escutar e reconhecer em sua condição de sujeito. O traumático se apresenta, portanto, como o que está fora do sentido, para o sujeito e para o Outro social, e produz desorganização subjetiva por fazer emergir o que, sem sentido, não consegue inscrição (p. 6).

Há uma questão que penso poder associar a estas, retomando Pommier (1987), quando pergunta: “por que, em certos momentos favoráveis, as coisas aparecem sob um ângulo que nos comove particularmente? [...] Qual é essa mensagem que pode, senão nos desfazer, pelo menos testemunhar uma defecção tão central de nossa existência?” (p. 94). Ou seja, isso que se revela, isso que particularmente nos comove, aparece sob quais circunstâncias? Insiro aqui uma questão em torno da comoção porque se eu puder responder a minha pergunta inicial, a que se estruturava em torno da especificidade desses lutos, é por meio de uma ausência de comoção

pública - e portanto de reconhecimento - que a dor do luto se fez ver no que pude ouvir. Que seja evidente o modo como a ausência de reconhecimento dificulta a elaboração do luto.

Por isso a importância dos processos reivindicatórios. Que possamos reconhecê-los, se tanto faltamos quando falamos em reconhecimento; e se também neste aspecto, em termos de comoção, temos sido tão precários. Pois quando Cláudia me diz: “eu vou confrontar”, me recordo instantaneamente do clamor de Antígona para que seu irmão pudesse ser enterrado. É um ato que marca uma posição e que, ao mesmo tempo, opera uma denúncia que tem um duplo paradigma, como afirma Carla Rodrigues (2021) “por um lado, nem todos os mortos têm direito de serem enlutados [...]; por outro, nem todos os vivos têm o direito de reconhecer seus mortos” (p. 70).

No texto de Dunker (2019) anteriormente mencionado, intitulado *Teoria do Luto em Psicanálise*, há algo muito bonito sobre o tempo do luto. Ao converter – não de forma tão explícita, mas assim o leio – o que Freud nomeou como “trabalho” em “uma tarefa finita e uma atividade infinita” (p. 33), Dunker (2019) caracteriza o luto não só como um processo de subjetivação, o que é muito importante para a compreensão que podemos ter dessa experiência, como também o nomeia, simultaneamente, como uma atividade e uma tarefa, finita e infinita. O infinito, especificamente nesta construção, e nas conclusões que ele irá apresentar, não aparece como um complicador, mas como um sinal do que não poderá ser completamente expresso e que talvez insistirá para ser ouvido. O infinito é como um resto: *Unbekante*, ele diz. Talvez seja disso que se trata. Ou, ao menos, é isso ao qual o sujeito e nós todos seremos convocados a trabalhar em torno.

Em vista disso, passar pelo luto é como ter uma tarefa a ser feita e, por isso, neste aspecto ela é finita, e se volta para o infinito de alguém que nunca se esgota em uma representação. Esse infinito, fortuitamente, estará aguardando por algumas palavras, um tanto significativo de nossa atenção. Possivelmente, é porque precisamos nos haver com a infinitude, em nós, de pessoas finitas, que haverá sempre o horizonte do dizer a nos provocar; esse horizonte que se desdobra e se agita dentro de nós mesmos, e aí talvez esteja a origem de algo muito significativo, que nos reivindica abertura, denuncia faltas, mostrando que por frestas as coisas escapam; e essas coisas que escapam ficam a nos exigir reconhecimento. E o horizonte do reconhecimento, suponho, é a palavra.

REFERÊNCIAS

- Aires, S. (2018a). *Corpos e Sujeitos* [Review of *Corpos e Sujeitos*]. *Revista Cult*, 238.
- Aires, S. (2018b). *Corpos Marcados para Morrer*. *Revista Cult*, dossie: A leitura de Achille Mbembe no Brasil, 240.
- Aires, S. (2021a). Vírus, vermes e a estranha sintomatologia dos dias atuais. *Revista Cult*. Recuperado em 17 de novembro de 2021, de <https://revistacult.uol.com.br/home/virus-vermes-e-estranha-sintomatologia-dos-dias-atuais/>
- Aires, S. (2021b). A psicanálise está em toda parte e os psicanalistas em outro lugar". In: Soraya Carvalho. (Org.). *Transferência à Psicanálise: clínica, ética e política*. 1ed.Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico, v. 0, p. 1-212.
- Adorno, T. "Antissemitismo e propaganda fascista", In: *Ensaaios de psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp. 2015, p. 152.
- Allouch, J. (2004). *Erótica do luto no tempo da morte seca*. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento.
- American Psychological Association. (1987). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. DSM-III-R 3ª ed. rev.. Recuperado de <http://dsm.psychiatryonline.org/data/PDFS/dsm-iii-r.pdf>.
- Araújo, V. S. d., Souza, E. R. d., & Silva, V. L. M. d. (2022). "Eles vão certos nos nossos filhos": adoecimentos e resistências de mães de vítimas de ação policial no Rio de Janeiro, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27(4), 1327–1336. <https://doi.org/10.1590/1413-81232022274.06912021>
- Araújo, V. (2019). *Mães da Resistência: Um olhar sobre o papel do racismo no processo de adoecimento de mães militantes que perderam seus filhos para a violência de Estado* https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/handle/icict/36286/ve_Veronica_Souza_ENSP_2019;jsessionid=73182247FDC8A4950555AEE0209A40B7?sequence=2
- Askofaré, S. (2009). "Du corps... au discours", em GASPARD, J.-L. e DOUCET, C. (org.), *Pratiques et usages du corps dans la modernité* (pp. 59-66). França: érès.
- Baldini, L. S. J.; Nascimento, E. M. (2021). Esse verso é um pouquinho de uma vida inteira: os Inumeráveis e a morte inominável. *Revista Linguagem*, São Carlos, 37(1), pp. 67-90.
- Barbieri, C. P. (2017). O que a psicanálise tem a dizer sobre política?. *Estudos de Psicanálise*, (48), 89-97.

- Barros, S. S. (2019). Narrativas da luta política: Luto e precariedade na emergência do HIV/AIDS em Belém do Pará. (Dissertação de mestrado). Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.
- Barthes, R. (1978/2011). *Diário de Luto*. São Paulo: Martins Fontes.
- Batistelli, F. (2010). Caminhos na elaboração de um luto. *Jornal de Psicanálise*, 43(79), 155-162.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e Branquitude no Brasil. In *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (1st ed., pp. 25–58). Vozes.
- Brasil. Supremo Tribunal Federal. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF n.º 347/DF.
- Butler, J. (1999). *Subjects of Desire: Hegelian reflections in Twenty-Century France*. 2ed. Nova York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Butler, J. (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência* Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 189.
- Butler, J. (2020). O luto é um ato político em meio à pandemia e suas disparidades. *Carta Maior: o portal da esquerda*. 4 mai. 2020. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Pelo-Mundo/Judith-Butler-O-luto-e-um-atopolitico-em-meio-a-pandemia-e-suas-disparidades/6/47390>. Acesso em: 11 mai.
- Capriglione, L. (2015). Os mecanismos midiáticos que livram a cara dos crimes das polícias militares no Brasil. In: *Bala Perdida: A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. Bernardo Kucinski [etal.] 1. ed. São Paulo: Boitempo.
- Caregnato, R; Mutti, R. (2006). Pesquisa qualitativa: análise de discurso versus análise de conteúdo. *Texto contexto - Enferm.*, Florianópolis, 15(4), pp. 679-684.
- Carvalho, R. L. (2008). As imagens, as palavras e o desencaixe. In: Ondina Maria Rodrigues Machado; Tatiane Grova. (Org.). *Psicanálise na Favela*. 1ed. Rio de Janeiro: Associação Digaí-Maré, p. 128-131.
- Cavalcante, L; Lourinho, M; Martins, A. C. B. L. (2020). Quem contou os tiros que mataram Mineirinho, quem conta os dias da morte de Marielle?: Um olhar psicanalítico para uma comoção. *Cadernos de psicanálise*, Rio de Janeiro, 42(42), pp. 47-59.

- Cazanatto, E., & Martta, M. (2014). A perda de um(a) filho(a) jovem no romance Paula, de Isabel Allende. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 540-554.
- Cremasco, M., Schinemann, D., & Pimenta, S. (2015). Mães que perderam filhos: uma leitura psicanalítica do filme Rabbit Hole. *Psicologia Ciência e Profissão*, 54-68.
- Davis, A. Y. (2009). A democracia da abolição: para além do império, das prisões e da tortura. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Deleuze G., & Guattari F. (2010). O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34 . (Trabalho original publicado em 1972).
- Demetri, F. D. (2018). *Corpos despossuídos: Vulnerabilidade em Judith Butler*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
- Dunker, C., Paulon, C. P., Ramos, J. G. M. (2016). *Análise Psicanalítica de Discurso: perspectivas Lacanianas*. (1 ed.). Estação das Letras e Cores.
- Dunker, C. (2015). A violência como nome para o mal-estar. In: *Bala Perdida: A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. Bernardo Kucinski [etal.] 1. ed. São Paulo: Boitempo.
- Evaristo, C. (2005). Ayoluwa, a alegria do nosso povo. IN. *Cadernos Negros* 28. São Paulo: Quilombhoje.
- Ferrugem, D. (2019). A guerra às drogas e a manutenção da hierarquia racial. Belo Horizonte: Letramento.
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública (2022). *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. Recuperado em <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=15> .
- Fórum do Campo Lacaniano MS. *Psicanálise e Pandemia*. (2020) São Paulo: Aller. Foucault, M. (1975/2009). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Vozes.
- Foucault, M. (1984/2007). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1991) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Foucault, M. (1994). Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps In: Foucault, M. *Dits et écrits* (pp. 228-236). Gallimard.
- Foucault, M. (2005/1975-1976). *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France. São Paulo: Martins Fontes.
- Franco, F. L. F. N. (2020). Houve 100.000 mortes pela covid-19? Necrogovernamentalidade, desrealização e Luto. *Sig: Revista de Psicanálise*. Porto Alegre, 9(16), pp. 75-84.
- Franco, F. L. N. G. (2021). *Governar os mortos: Necropolíticas, desaparecimento e subjetividade*. São Paulo: Ubu Editora.

- Freud, S. (1895/1950). Projeto para uma psicologia científica. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I, p. 335-454.
- Freud, S. (1914-1916/1974). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In.: História do Movimento Psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (pp. 309-341).
- Freud, S. (1917). Luto e Melancolia. In: Sigmund Freud Obras Completas (pp.127-144). Companhia das Letras.
- Freud, S. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do Eu. In S. Freud. Obras completas (P. C. de Souza, trad., vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1930-1936/2010). Obras completas - O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos. Companhia das Letras.
- Guilhamou, J. (2014). Un récit construit ensemble Analyse de discours. In: La résistance à l'exclusion. Récits de soi et du Monde (Marseille et la vallée du Tarn). (Publications de l'Université de Provence, Ed.; pp. 267–269)
- Iaconelli, V. (2007). Luto insólito, desmentido e trauma: clínica psicanalítica com mães de bebês. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund, 614-623.
- Kehl, M.R. (2009). O tempo e o cão: a atualidade das depressões. São Paulo, SP : Boitempo.
- Koury, M. G. P. (2002). Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo. GREM, 1(1), pp.77-87.
- Lacan, J. (1932/1987) Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade. Trad. Aluisio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lacan, J. (1948/1998). A agressividade em psicanálise. In Escritos (pp. 104-126). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1949/1998). O estágio do espelho como formador da função do Eu. In: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1953-1954/1986). O Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1958-1959/2016). O Seminário Livro 6: o desejo e sua interpretação. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/1997). O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1962-1963/2005). O Seminário livro 10, A angústia. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1964/1985). O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998)a. Função e campo da fala e da Linguagem em Psicanálise. In: Escritos (pp.238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1969-1970/1992). O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1972) Conférence à Louvain, le 13 octobre 1972. Disponível em <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-Conference-a-Louvain-le-13-octobre-1972,013>.
- Laurent, É. (1999). O analista cidadão. Curinga (Vol.13). Belo Horizonte. (Originalmente publicado em 1996).
- Leader, D. (2011). Além da depressão: novas maneiras de entender o luto e a melancolia. Rio de Janeiro, RJ: BestSeller,
- Lemos, F. C. S.; Aquime, R. H. S.; Franco, A. C. F.; Piani, P. P. F. (2017). O extermínio de jovens negros pobres no Brasil: práticasbiopolíticas em questão. Pesqui. prá. psicossociais, São João del-Rei, 12(1), pp. 164-176.
- Lorenzi, C. (2012). Uma aproximação da crítica literária à psicanálise na leitura de O filho Eterno, de Cristóvão Tezza: relações entre leitor, narrador e personagem. Jornal de Psicanálise, 99-112.
- Mbembe, A. (2018a). Necropolítica. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, A. (2018b). Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1 edições.
- Mbembe, A. (2020a). O direito universal a respiração; Tradução Ana Luiza Braga. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/020> > Acesso em: 14 mai. 2020.
- Mbembe, A. (2020b). Políticas da Inimizade. São Paulo: n-1 edições.
- Mezan, R. (1990). Freud, pensador da cultura. 5. ed. São Paulo, Brasiliense.
- Misse, M. (2011). “Autos de resistência”: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011). Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU) / Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Nascimento, A. (2016). O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo

- mascarado. São Paulo, Perspectiva.
- Oishi, K. (2014). O jardim de Júlia: a vivência de uma mãe durante o luto. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 5-11.
- Oliveira, M. R. D. de. (2021). Necroterritórios: Territorialização e desterritorialização dos povos indígenas como estratégias necropolíticas. *Margens*, 15(24), 103. <https://doi.org/10.18542/rmi.v15i24.10051>
- Orlandi, E. (1999). *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.
- Pacheco, M. F. (2018). A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. *Dissertatio Revista de Filosofia*, 47(1), pp. 203-221.
- Pêcheux, M. (1975/1995). *Semantica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Pêcheux, M. (1988/1978). Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Traduzido por Eni P. Orlandi et al. Campinas: Edunicamp, p. 293-307.
- Pêcheux, M. (2002). *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes.
- Pereira, R. M. (2018). *O Grande Silêncio, o clamor vão, a inflexível filha: Luto das Mulheres na Antígona de Sófocles*. (Trabalho de conclusão de curso). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Pereira, I. (2015). Os lírios não nascem da lei. In: *Bala Perdida: A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação*. Bernardo Kucinski [etal.] 1. ed. São Paulo: Boitempo.
- Peres, U. T. (2010). *Depressão e Melancolia*. Brasil: Editora Zahar.
- Peres, U. T. (2011). Uma ferida a sangrar-lhe a alma. In S. Freud, *Luto e melancolia*. (M. Carone, trad.). São Paulo: Cosac Naify.
- Pommier, G. (1987). O Aberto, até onde as palavras podem nos transportar. In *A excessão feminina: os impasses do gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Piazza-Bonin E, Neimeyer RA, Burke LA, McDevitt- Murphy ME, Young A. (2015). Disenfranchised Grief Following African American Homicide Loss: An Inductive Case Study. *OMEGA (Westport)* 70(4):404-427.
- Quinet, A. (2002). Prefácio à segunda edição In: Quinet, A.. (org). *Extravios do desejo: depressão e melancolia*. Rio de Janeiro, RJ: Rios Ambiciosos.
- Ramos, M. V. R. (2017). *Mortes roubadas: o Luto dos familiares de desaparecidos políticos no Brasil*. (Tese). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

- Reis V. (2013). Atucaiados pelo Estado: as políticas de segurança pública implementadas nos bairros populares de Salvador e suas representações (1991-2001) [dissertação]. Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- Rivera, T. (2012). Luto e melancolia, de Freud, Sigmund. *Novos estud. - CEBRAP*, 231-237.
- Rodrigues, C. (2012). Antígona: lei do singular, lei no singular. *Sapere Aude*, 3(5), 32- 54.
- Rodrigues, C. (2017). A função do luto na filosofia política de Judith Butler. IN: Correia, A.; Haddock-Lobo, R.; Silva, C. V. da. (orgs.). *Deleuze, desconstrução e alteridade. Coleção XVII. Encontro ANPOF: ANPOF*, pp. 329-339.
- Rodrigues, R. C. (2018). A guerra às drogas como analisador da sociedade de segurança e do neoliberalismo no contemporâneo. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70(spe), 34-45.
- Rodrigues, C. (2020). Por uma filosofia política do luto. *O que nos faz pensar*, [S.l.], 29(46), pp. 58-73.
- Rodrigues, C. (2021). *O Luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Rosa, M. D. (2018). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta / Fapesp.
- Rosa, M. D. (2022). Sofrimento Sociopolítico, Silenciamento e a Clínica Psicanalítica. *Psicologia: Ciência E Profissão*, 42, e242179.
- Safatle, V. (2015). *Circuito dos Afetos: Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify.
- Safatle, V. (2017). *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Safatle, V. (2020). *Para além da necropolítica: considerações sobre a gênese e os efeitos do Estado suicidário*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. Recuperado de <https://aterraeredonda.com.br/para-alem-da-necropolitica/>
- Santiago, V. (2020). *A economia sacrificial do estado-nação: o luto público das mães de vítimas da violência de estado no brasil (Tese)*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Schucman, L. V. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. *Universidade de São Paulo*, 30 de março de 2012. DOI.org (Crossref), doi:10.11606/T.47.2012.tde-21052012- 154521.
- Silva, M., & Ulhôa, A. (2015). A construção do caso clínico na prática hospitalar: algumas reflexões sobre luto e toxicomania. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 503- 514.
- Sousa, A. ; Tavares, V. (2020) . *Imagens de Luto e cenas de Luta: O massacre do Caldeirão*

no Teatro Cearense Contemporâneo. Intercom - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Intercom.
<https://portalintercom.org.br/anais/nacional2020/resumos/R15-1586-1.pdf>

- Sousa, N. S. (1981/1990). Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal.
- Souza, A. M. S & Pontes, S. (2016). As diversas faces da perda: o luto para a psicanálise. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 5(9), 69-85.
- Tanis, B. (2009). Especificidade no processo de elaboração do luto na adolescência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 39-50.
- Tavares, J. S. C (2021). Expressão do luto na população negra: entre o invisível e o patológico. In: J.S. Santana (Org.). Saúde das populações negras na América e África, 40 63-83. Salvador: EDUNEB. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/359268358>
- The Oxford portuguese dictionary. (2002). (3rd ed.) New York: Oxford University Press.
- Venâncio, M. F. S. (2020). Luto, construções clínicas e elaborações subjetivas de familiares diante da morte de seus entes hospitalizados em UTI. (Dissertação). Instituto de Psicologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.
- Veriato, T. (2020). *Entre a escrita e o olhar: uma poética da violência* . Universidade Estadual de Campinas.

ANEXO I: TERMO DE CONSENTIMENTO INFORMADO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezada participante,

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “Luto não reconhecido: o que se opera entre perda e precariedade”, desenvolvida por Andressa Mayara Silva Souza, discente de Mestrado em Psicologia na linha de pesquisa Contextos de Desenvolvimento, Clínica e Saúde, da Universidade Federal da Bahia sob orientação da Professora Dra. Suely Aires Pontes.

Sobre o objetivo central

O objetivo central do estudo é investigar as especificidades do luto por mortes não reconhecidas socialmente.

Por que o participante está sendo convidado (critério de inclusão)

Essa pesquisa conta com a participação de mães que tenham perdido seus filhos e que, de alguma forma, não tiveram um espaço e reconhecimento para essa perda. Sua participação é voluntária, isto é, ela não é obrigatória, e você tem plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como retirar sua participação a qualquer momento. Você não será penalizado de nenhuma maneira caso decida não consentir com sua participação ou desistir da mesma. Contudo, ela é muito importante para a realização da pesquisa. Serão garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas.

Mecanismos para garantir a confidencialidade e a privacidade

Qualquer dado que possa identificá-la será omitido na divulgação dos resultados da pesquisa, e o material será armazenado em local seguro. A qualquer momento, durante a pesquisa, ou posteriormente, você poderá solicitar da pesquisadora informações sobre sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados neste Termo.

Identificação do participante ao longo da pesquisa

Informamos que não há risco, direto ou indireto, de sua identificação nesta pesquisa.

Procedimentos detalhados que serão utilizados na pesquisa

Com sua participação, o estudo seguirá as seguintes etapas: 1) agendamento das entrevistas, que serão realizadas individualmente no município de Salvador, em espaço onde a participante se sinta à vontade para falar, de acordo com a sua escolha e 2) realização da entrevista: utilizada

na versão semiestruturada, seguindo um diálogo aberto entre pesquisadora e participante. As entrevistas serão gravadas em áudio e transcritas pela própria pesquisadora.

Tempo de duração da entrevista/procedimento/experimento

Os encontros terão duração aproximada de 50 minutos.

Guarda dos dados e material coletados na pesquisa

As entrevistas serão transcritas e armazenadas, em arquivos digitais, mas somente terão acesso às mesmas a pesquisadora e sua orientadora. Ao final da pesquisa, todo material será mantido em arquivo, por pelo menos 5 anos, conforme Resolução 466/12.

Benefícios diretos (individuais ou coletivos) ou indiretos aos participantes da pesquisa

Com sua participação nesta pesquisa, esperamos que este estudo traga informações importantes para a compreensão do luto, principalmente das experiências de perda nas quais não houve espaço para reconhecimento destas. Acreditamos que o conhecimento que será construído a partir dessa pesquisa possa contribuir para os processos de escuta e acolhimento diante do luto. Será realizada a produção de trabalhos científicos (dissertação, artigo, comunicações em eventos acadêmicos) que tragam maior visibilidade ao tema e permitam, sobretudo, um maior reconhecimento das perdas que serão aqui tratadas.

Previsão de riscos ou desconfortos

Por se tratar de um estudo com a utilização de entrevistas, alguns riscos podem ser colocados; sendo estes, especificamente nesta pesquisa, de ordem emocional, tais como: desconforto; constrangimento; interferência na vida e na rotina das participantes; medo; cansaço ou aborrecimento ao responder às perguntas e/ou comoção provocada pela evocação de memórias em torno da perda vivida. Neste sentido, cabe mencionar que a pesquisadora estará atenta aos sinais verbais e não verbais de desconforto. Para minimizar possíveis desconfortos, será garantido acolhimento subjetivo e a liberdade para não responder questões constrangedoras, sendo assegurada a confidencialidade e a privacidade. Vale dizer que a pesquisadora possui formação em Psicologia, de modo que será garantida a oferta de acolhimento e encaminhamento para serviços de acompanhamento psicológico, de modo a minimizar os possíveis riscos ou desconfortos desta pesquisa.

Sobre divulgação dos resultados da pesquisa

Os resultados poderão ser divulgados em palestras dirigidas ao público participante, relatórios individuais para os entrevistados, artigos científicos e na dissertação, sendo garantido o sigilo da identidade das participantes.

Observações:

Este termo será redigido em duas vias (você não receberá uma cópia, mas sim outra via), sendo uma para você e outra para a pesquisadora. Informo também que todas as páginas deverão ser rubricadas pela participante da pesquisa e pela pesquisadora responsável. O termo apresentado deve conter local destinado à inserção das referidas rubricas – pesquisadora e participante. Em caso de dúvida quanto à condução ética do estudo, você pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia - CEPIPS. O Comitê de Ética é a instância que tem por objetivo defender os interesses das participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos. Dessa forma o comitê tem o papel de avaliar e monitorar o andamento do projeto de modo que a pesquisa respeite os princípios éticos de proteção aos direitos humanos, da dignidade, da autonomia, da não maleficência, da confidencialidade e da privacidade.

Endereço do Comitê de Ética em Pesquisa para recurso ou reclamações do sujeito pesquisado
Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia (CEP/IPS) da UFBA
Rua Aristides Novis, Campus São Lázaro, 197, Federação, CEP 40.170-055, Salvador, Bahia,
telefone (71)3283.6457, E-mail : cepips@ufba.br

Se desejar, consulte ainda a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep): Tel: (61)
3315-5878 / (61) 3315-5879
E-Mail: conep@saude.gov.br

Andressa Mayara Silva Souza (pesquisadora do campo)
Contato com o/a pesquisador/a responsável: Tel.:(75) 99202-7523
E-mail: andressa.mssouza@gmail.com

Salvador – BA, / /2022.

Declaro que entendi os objetivos e condições de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

(Assinatura da participante da pesquisa)

ANEXO II – ROTEIRO / ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA¹⁶

Contato Inicial

Apresentação

Leitura e esclarecimento sobre o Termo de Consentimento

Preenchimento dos dados de identificação

Assegurar o sigilo da identidade e das informações prestadas

Primeira parte – Dados de Identificação

Nome

Data de nascimento

Cor/Etnia

Segunda parte – Investigação do processo de Luto

Acolhimento prévio para falar da perda de um filho

Como recebeu a notícia da morte? Quando foi que isso ocorreu?

Quem estava presente no momento da notícia?

Alguém ofereceu apoio a você nesse momento?

Como foram os dias (e meses) depois do acontecimento?

Como você se sente hoje em relação à morte de seu/sua filho/a?

Você gostaria de dizer algo mais? Complementar o que você falou?

¹⁶ As perguntas aqui apresentadas serão utilizadas como questões disparadoras para o relato das mães, podendo ser alteradas durante a pesquisa. A sequência das perguntas também poderá ser alterada em função das respostas dadas por cada entrevistada e da dinâmica do encontro. Durante as entrevistas, podem ser incluídas outras perguntas em função das respostas colocadas.

ANEXO III – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

UFBA - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA (IPS) DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA
BAHIA



Número do Parecer: 5.494.700

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1899123.pdf	02/06/2022 20:23:31		Aceito
Outros	roteiro_diario.doc	02/06/2022 20:23:08	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	confidencialidade_ii.pdf	02/06/2022 20:22:38	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	termo_coparticipante_ii.pdf	02/06/2022 20:21:54	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	termo_coparticipante.pdf	02/06/2022 20:19:26	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle_alterado.docx	02/06/2022 20:16:50	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	termo_de_confidencialidade.pdf	23/02/2022 17:40:23	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	autoriz_inst.pdf	16/02/2022 15:49:15	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	dec_orient.pdf	16/02/2022 15:45:04	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto_2022.pdf	16/02/2022 15:43:14	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Outros	termo_de_compromisso_do_pesquisador_24072018.doc	15/02/2022 15:52:19	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	anteprojeto_CEP2022.pdf	15/02/2022 15:50:50	Andressa Mayara Silva Souza	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SALVADOR, 28 de Junho de 2023