

FERNANDO PEREIRA

**EM BUSCA DO LUTO PERDIDO: O PARADIGMA DE ANTÍGONA NA
PERSPECTIVA PSICANALÍTICA FREUDIANA**

Monografia de conclusão do Curso de Especialização em
Psicologia Clínica: Teoria Psicanalítica

Orientadora: Professora Doutora Adriana Barbosa Pereira

COGEAE - PUC/SP

2022

PEREIRA, Fernando (RA00301884) - Em busca do luto perdido: o paradigma de Antígona na perspectiva psicanalítica freudiana.

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em Psicologia Clínica: Teoria Psicanalítica - COGEAE - PUC/SP, 2022.

RESUMO

Em um mundo no qual é cada vez maior a defesa da liberdade absoluta de mercado, cresce a desigualdade, a intolerância, o ódio. Avolumam-se segmentos populacionais desprovidos de reconhecimento como sujeitos de direitos. É nesse contexto que a questão do luto, em sua dimensão político-pública, é posta sob exame, com esteio na articulação entre a psicanálise freudiana e a tragédia sofocliana “Antígona”. O objetivo é saber se a capacidade de enlutamento foi perdida em relação a determinadas vidas e, em caso afirmativo, por qual razão. A metodologia empregada está restrita à pesquisa bibliográfica indicada no final do trabalho. O tema é desenvolvido em três etapas. Na primeira, o fenômeno do luto começa sendo analisado de maneira ampla, para, em seguida, ser tratado no âmbito psicanalítico, com destaque para a obra “Luto e melancolia” (1917 [1915]) de Sigmund Freud. Na segunda etapa, a tragédia grega de Sófocles é sinteticamente exposta, a partir de seu contexto histórico, com vistas à apreciação do luto proibido de Antígona. Na terceira e última etapa, o foco é a perda do luto na contemporaneidade, momento em que o pensamento da filósofa Judith Butler norteará o debate, seguido de breve reflexão crítica sobre o sistema neoliberal. A título de “considerações finais”, os pontos principais das etapas anteriores serão reanalisados em conjunto, o que permitirá concluir pela urgência do resgate da reivindicação de Antígona e do investimento nos laços afetivos, preconizado por Freud, como alternativas em busca do luto perdido.

PALAVRAS-CHAVE

Luto. Psicanálise. Freud. Antígona. Sófocles.

PEREIRA, Fernando (RA00301884) - In search of lost mourning: the Antigone paradigm from the Freudian psychoanalytic perspective.

Monograph presented to the Specialization Course in Clinical Psychology: Psychoanalytic Theory - COGEAE - PUC/SP, 2022.

SUMMARY

In a world in which the defense of absolute market freedom is increasing, inequality, intolerance, hatred is growing. Population segments devoid of recognition as subjects of rights are swelled. It is in this context that the issue of mourning, in its political-public dimension, is put under examination, with a mainstay in the articulation between Freudian psychoanalysis and the Sofoclian tragedy "Antigone". The objective is to know whether the capacity for bereavement has been lost in relation to certain lives and, if so, for what reason. The methodology used is restricted to the bibliographic research indicated at the end of the study. The theme is developed in three stages. In the first, the phenomenon of mourning begins to be analyzed broadly, to then be treated in the psychoanalytic sphere, with emphasis on the work "Mourning and melancholy" (1917 [1915]) by Sigmund Freud. In the second stage, the Greek tragedy of Sophocles is synthetically exposed, from its historical context, with a view to the appreciation of the forbidden mourning of Antigone. In the third and final stage, the focus is the loss of mourning in contemporary times, a moment when the thought of philosopher Judith Butler will guide the debate, followed by brief critical reflection on the neoliberal system. As "final considerations", the main points of the previous stages will be reanalyzed together, which will allow us to conclude by the urgency of the rescue of the claim of Antigone and the investment in affective ties, advocated by Freud, as alternatives in search of lost mourning.

KEYWORDS

Mourning. Psychoanalysis. Freud. Antigone. Sophocles.

AGRADECIMENTOS

Ao corpo docente do Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica, da Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e Extensão (COGEAE), da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), na pessoa da Professora Doutora Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira (Coordenação), pela didática, competência e clareza na arte de lecionar.

À Professora Doutora Adriana Barbosa Pereira pelo acolhimento, pela escuta generosa, pelas orientações e, principalmente, pelas palavras certas nos momentos de incerteza. Exemplo de profissional e pessoa a ser seguido para se viver em um mundo melhor.

À Professora Doutora Inês Rosa Bianca Loureiro pela honra a mim concedida, por ter aceitado o convite para exercer o mister de parecerista do presente trabalho monográfico.

Às colegas e aos colegas de turma pelo compartilhamento de vivências e pela preciosidade das colaborações trazidas durante as aulas. Em especial, pela leveza no trato, à Natália Molina ("Nat"), eleita nossa representante por aclamação e sem voto impresso, mas auditável em nossos corações.

À Marcia e à Luciana, SEMPRE!

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	1
2	O FENÔMENO DO LUTO	4
2.1	A dor da perda	4
2.2	O viés psicanalítico freudiano	6
2.2.1	A metapsicologia	6
2.2.2	Luto e melancolia	8
3	ANTÍGONA	17
3.1	A tragédia sofocliana	17
3.2	O luto inelutável de Antígona	21
4	A PERDA DO LUTO NA CONTEMPORANEIDADE	25
4.1	Vidas passíveis e não passíveis de luto	25
4.2	O luto sob o enfoque do neoliberalismo	31
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	34
	REFERÊNCIAS	39

“Fui feita para o amor, não para a intriga.” [v. 523]

(Resposta de Antígona à Creonte)

Sófocles

[Grécia, século V a.C.]

“Tudo o que estabelecer laços afetivos entre
os homens deve atuar contra a guerra.”

(Carta-resposta à Einstein)

Sigmund Freud

[Viena, setembro de 1932]

Às vidas não passíveis de luto.

1 INTRODUÇÃO

Embora recorrente em nossas vidas, há momentos em que o fenômeno do luto nos afeta concomitantemente em escala global. É o caso, por exemplo, da pandemia gerada pelo novo coronavírus (COVID-19), a qual foi declarada pela Organização Mundial de Saúde - OMS, em janeiro de 2020, como “Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional”. Fomos tomados de assombro e comoção pelo crescente número de vidas perdidas. Segundo dados fornecidos pelo Conselho Nacional dos Secretários de Saúde - Conass, no começo de dezembro de 2022, ultrapassamos a marca de 690 mil mortes pela doença no Brasil¹. No mesmo período, os índices mundiais apontam para mais de 6 milhões e 600 mil óbitos².

Entretanto, o lado mais perverso desvelado pela COVID-19 foi o devastador impacto na população desamparada financeiramente. Em relatório detalhado, publicado em meados de 2022, o Banco Mundial registrou que, durante a pandemia, houve significativo aumento no fosso da desigualdade e da pobreza no Brasil³. Corroborando este relato, dados recentes divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE⁴, mostram que 62,5 milhões de pessoas vivem abaixo da linha de pobreza, ou seja, o correspondente a 29,4% da população, e que, entre elas, 17,9 milhões vivem na extrema pobreza (8,4% da população total).

Para agravar esse drástico cenário, é possível seguir trazendo as cifras atuais sobre o aumento da concentração de renda nas mãos dos mais ricos. Todavia, o mais estarrecedor é constatar o estado perene de “invisibilidade” desse elevado segmento populacional, vítima da exclusão socioeconômica. Salta aos olhos a indiferença, a falta de empatia, de solidariedade, nas esferas pública e privada, com esse gigantesco contingente de pessoas, cujas perdas, humanas e materiais, carecem de enlutamento.

A par dessa situação, é vertiginoso o crescimento no Brasil dos indicativos de discriminação por raça, gênero, orientação sexual, origem étnica, religiosidade etc. Os níveis alarmantes de intolerância, de ódio são ameaçadores à paz social. Destarte, cabe indagar se a capacidade de enlutar foi perdida ou, mais especificamente, se o

¹ Disponível em: <https://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>. Acesso em: 05 dez. 2022.

² Fonte: Painel do Coronavírus da OMS (COVID-19). Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 05 dez. 2022.

³ Disponível em: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/37657/P1746910e33a8407d0b0850b8f0f5bcf18c.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 21 nov. 2022.

⁴ Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/ansa/2022/12/02/pobreza-e-extrema-pobreza-batem-recorde-no-brasil-mostra-ibge.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 05 dez. 2022.

enlutamento, em sua extensão político-coletiva, é reservado apenas a algumas vidas. Se for assim, resta saber quais vidas não são passíveis de luto e o porquê não o são.

Desde logo, vale ressaltar que este trabalho tem por objetivo principal somente trazer algumas reflexões sobre o tema, por meio do diálogo estabelecido entre a psicanálise freudiana do luto e a tragédia sofocliana “Antígona”⁵. Trata-se, portanto, de uma entre outras articulações que poderiam ser realizadas. Outrossim, é preciso consignar que a metodologia utilizada para a sua realização foi por meio de pesquisa bibliográfica, consoante as referências discriminadas ao final.

O percurso traçado terá início com uma sucinta explanação das características essenciais ao luto: o sentimento de perda e a dor causada por esta. Dor que cada vez mais é repelida na atualidade. O tempo presente é acentuadamente marcado pela algofobia, ou seja, pelo medo da dor, o que pode constituir embaraço ao processo de luto ou até mesmo procrastiná-lo indefinidamente.

Complementando essa primeira etapa, o tema do luto passará a ser analisado no âmbito psicanalítico, cabendo destaque à obra “Luto e melancolia”, de Freud. Escrita em 1915 e publicada em 1917, trata-se do último ensaio da série à qual ele pretendia denominar como “Preliminares a uma metapsicologia”. Por essa razão será feita uma rápida retomada sobre o significado e o alcance da “metapsicologia”, para, na sequência, repassar os pontos centrais do referido texto freudiano.

Na segunda etapa, a tragédia grega “Antígona” será apresentada no contexto da conhecida “trilogia tebana” (“Édipo Rei”, “Édipo em Colono” e “Antígona”). Isso auxiliará compreender o “luto inelutável de Antígona”, ou seja, um luto vedado, que não pôde ser aplacado em face das regras impostas pelo governante.

A partir do contexto trágico do “luto inelutável de Antígona” é que a questão da perda do luto na contemporaneidade será focada sob diferentes matizes. Para tanto, as ideias da filósofa norte-americana Judith Butler servirão como fio condutor. Não se trata, porém, de uma escolha aleatória. O destaque conferido à Butler se justifica na medida em que os seus estudos sobre a dimensão público-política do luto são considerados de importância singular. Ademais, as obras de Butler se destacam pelas consistentes aproximações entre diferentes ramos do conhecimento, em especial, com relação ao avizinhamiento entre psicanálise e política. É, assim, imprescindível o

⁵ Daqui em diante, o nome “Antígona” será utilizado entre aspas para indicar a peça teatral de Sófocles, bem como sem as aspas para designar a respectiva protagonista.

reconhecimento da estreita ligação ou mesmo da “interdependência” entre os campos político e psicanalítico. Concluindo esta terceira etapa serão tecidos comentários breves em torno da temática do luto frente ao modelo neoliberal.

Nas considerações finais os elementos mais notáveis das etapas anteriores serão retomados e entrelaçados. De pronto, o amplo conceito de “quadros de guerra” elaborado por Butler e os argumentos apresentados por Freud em resposta à Einstein, sobre como evitar a guerra, servirão para contextualizar “Antígona” na atualidade. Destarte, em que pese Freud tenha explicitado o luto somente como categoria clínica, é com fundamento na sua teoria pulsional, ou seja, no ambivalente jogo entre amor e ódio, bem como na extensão do campo psicanalítico, para além da dimensão individual, que se torna viável compreender a perda do luto em relação a determinadas vidas.

Portanto, resgatar a reivindicação de Antígona, nos termos da mediação realizada por Butler, e atentar para a capacidade de sublimação, indicada por Freud, podem ser as chaves para repensar o caminho em busca do luto perdido.

2 O FENÔMENO DO LUTO

O luto aqui retratado sob o rótulo de “fenômeno” vai além de algo que possa ser descrito como mero objeto de conhecimento. O luto está envolto pela dor da perda. Da dor que reflete o modo de relacionamento com o meio em que se vive. É o que será visto a seguir, com realce, ao depois, para o aspecto psicanalítico.

2.1 A dor da perda

A ideia de luto é comumente correlacionada à tristeza pela morte de alguém com quem era mantido um vínculo afetivo. Pode ainda ser decorrente da ruína ou do rompimento de uma ligação sentimental ou amorosa. Naturalmente essa condição é perpassada por reações de pesar. Evidencia-se, assim, como característica primeira do luto um estado de “perda”. Perda que implica privação de convívio com alguém ou impossibilidade de continuar desfrutando de algo. Por extensão, pode-se dizer que estão presentes indícios de luto em situações de abatimento, amargura, desalento, desespero, desgosto etc.

O exame etimológico do termo “luto”, por seu turno, indica a “dor” como o elemento primordial para a caracterização do luto⁶. A dor destacada como “faceta negativa” da vida emocional. A dor que, no entanto, se põe em consonância com a condição psíquica de suportar a existência, ou seja, com a capacidade de sublimação. Enfim, a dor da alma, um afeto fundamental cuja experimentação é capaz de desvelar muito mais do que qualquer definição.

O renomado escritor francês, Marcel Proust, é um bom exemplo de afetação profunda pela dor. Pode-se dizer até que a dor foi a sua companheira inseparável, ao ponto de poucos anos antes de morrer ter escrito, em carta reproduzida parcialmente por Han (2021, p. 68): “... eu me prendo a eles, meus sofrimentos, e odeio o pensamento de que eles poderiam me abandonar.”

Destarte, para compreender o luto é preciso conhecer antes a dor da pessoa enlutada. Nesse sentido, as elaborações dos lutos devem ser trabalhadas a partir dos

⁶ Os lexicólogos destacam o vocábulo “dor” na origem do termo “luto” (do latim “luctus”): “**lūctus**, ūs (lugeo), *m.* **1.** Dor (principalmente pela morte de alguém); mágoa; aflição; luto; dó. **2.** Lamentações; gemidos; lágrimas. **3.** Perda; morte. **4.** Luto; vestido de luto. *Il luctum alicui importare*: magoar profundamente alguém *Il l. minuere*: aliviar a dor *Il furere luctu filii*: estar desesperado com a morte do filho.” (Cf. TORRINHA, Francisco. **Dicionário Latino Português**. Porto/Portugal: Gráficos Reunidos, 1942, p. 487).

correlatos padecimentos, aflições. Até porque, de modo equivalente às identificações, que são constitutivas e diferenciadoras da personalidade, é possível também ler o “mapa da vida” de cada ser humano, com base nas dores sofridas pelas perdas.

Sabe-se, igualmente, o quanto o processo de enlutamento pode ser difícil, custoso, árduo, por mais que o enlutado tenha maturidade afetiva. Porém, há momentos em que os temores, as tristezas, entre outros estados de vulnerabilidade, não podem ser renunciados. São processos de perdas dolorosas que devem ser vivenciados, a fim de impedir o recalçamento dos conteúdos emocionais.

Eis a razão pela qual as ações terapêuticas não têm ou, em princípio, não deveriam ter por escopo fazer com que o enlutado se prive ou deixe de se afetar pela perda dolorosa sofrida.

Por fim, é importante registrar o crescimento nas últimas décadas de teorias, estudos e pesquisas sobre o luto, com diferentes tipos de abordagem: sociológica, psicológica, psiquiátrica, antropológica, religiosa etc. Entretanto, vale frisar que, independentemente do tipo luto ou do contexto cultural em que se verifica, sempre haverá uma dinâmica própria, isto é, um processo de construção de significado, como bem assinalado por Maria Helena Pereira Franco (2021, p. 24):

Tendo entendido se tratar de um processo que requer a existência de um vínculo para que, sendo este rompido, se apresentem vivências específicas a esse fenômeno, defino luto como *processo de construção de significado em decorrência do rompimento de um vínculo*.

Em suma, faz parte da dinâmica da vida o estabelecimento de sucessivos vínculos afetivos e as correlatas interrupções, rupturas, desenlaces. São situações interdependentes que resultam no afloramento do luto. Evidentemente, as pessoas enlutadas podem a vir merecer cuidados especiais. São casos em que a perda produz acentuado desequilíbrio emocional ou elevado nível de desorganização psíquica, pondo, inclusive, em risco a integridade física ou a vida da pessoa enlutada. Em tais hipóteses não se deve olvidar do apoio médico, com o emprego de medicalização.

Entretanto, é preciso não considerar a tristeza, em si, gerada pelo luto, como algo negativo. A tristeza é um dos componentes essenciais da vida humana. Vale dizer, metaforicamente, que o jogo natural entre “sombras” e “luzes” é fundamental a nossa interioridade. Ocultar as “sombras” com “luzes artificiais” é não se permitir ver por inteiro. Como aduz Maria Julia Kovács (2020, p. 11):

Um grande problema desta época é entender o luto como doença. Houve grandes discussões quando a quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5), sistema de organização das doenças psiquiátricas, considerou o tempo de luto um elemento para o diagnóstico de depressão. O luto tem, para cada um, seu tempo de elaboração e formas singulares de expressão. As pessoas enlutadas devem ser cuidadas de acordo com o nível de desorganização e desequilíbrio que uma perda significativa provoca nelas. O luto é uma crise de grande intensidade, mas não se caracteriza como doença. Afirmá-lo como patologia pode ser uma forma de distanciamento do sofrimento – por meio de medicação ou internação –, o que traz mais dificuldades para aqueles que já estão estigmatizados por várias condições de vulnerabilidade e fragilidade.

Isso posto, segue a análise do fenômeno do luto pela ótica psicanalítica freudiana.

2.2 O viés psicanalítico freudiano

O trabalho de Freud assinala uma nova era na interpretação do luto. Desde então o enlutamento passou a ser compreendido como fenômeno que excede a área médica. Trata-se de mecanismo de elaboração psíquica ou, mais especificamente, de processo em que ocorre progressiva reorientação dos investimentos libidinais através do enfrentamento da realidade. É o que será exposto com esteio na “metapsicologia”.

2.2.1 A metapsicologia

Para o pai da psicanálise, a expressão “metapsicologia” tem uma acepção especial. Trata-se de pesquisa especulativa visando esclarecer a dinâmica, a topografia e a economia – quantidade de energia psíquica ou investimento – dos processos psíquicos. De conformidade com Laplanche e Pontalis (1983, p. 361-362), “a metapsicologia elabora um conjunto de modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência, tais como a ficção de um aparelho psíquico dividido em instâncias, a teoria das pulsões, o processo de recalçamento, etc.”

Ao qualificar a “metapsicologia” como “a feiticeira” ou “a bruxa”, Freud não se valeu de mero recurso retórico, mas sim objetivou expressar a imperiosidade da especulação teórica para a superação do campo empírico. Em artigo de intitulado “Metapsicologia/Fantasia”, Renato Mezan examina o tema a partir de uma passagem do terceiro capítulo do texto freudiano “Análise terminável e interminável (1937)”.

Passando por diversos elementos do aporte cultural de Freud, o autor rememora o contexto do qual ele retira a imagem da “bruxa”:

A bruxa prepara uma poção de acordo com fórmulas secretas; Fausto bebe a poção e rejuvenesce. Incontinenti, põe-se ao encalço da bela e jovem Margarida. [cf.: cena 6: na cozinha da bruxa, do *Primeiro Fausto*, de Goethe]. No plano do texto manifesto [ref. ao texto “Análise terminável e interminável”], o que Freud faz – como sempre, com maestria – é intercalar uma citação adequada para seu propósito: a metapsicologia opera com fórmulas que nada mais são do que configurações de conceitos e regras para lidar com eles; nesse sentido, é comparável à feiticeira, que também prepara suas beberagens seguindo regras para combinar os diversos elementos e, com isso, produzir um certo efeito. O que irmana as fórmulas da metapsicologia às da bruxa, portanto, é seu caráter operativo. (MEZAN, 1995, p. 41-42)

Há que se ter em conta, por igual, o fato de décadas antes Freud já ter empregado o termo “metapsicologia” em carta dirigida a Wilhelm Fliess, em 13 de fevereiro de 1896, para relatar, entre outros assuntos, o seu foco contínuo de atenção: “Tenho-me ocupado continuamente com a psicologia – na verdade, com a *metapsicologia*” (FREUD, 1896 *apud* MASSON, 1986, p. 173).

Por outro lado, não se pode esquecer a semelhança entre as expressões “metapsicologia” e “metafísica”⁷. É importante notar que Freud era um intelectual, um autêntico “pensador”. Tinha interesse pela cultura em geral e, em particular, pela Filosofia. Aliás, em outra missiva a Fliess, escrita em 2 de abril 1896, ele revelou o seu “anseio”, desde jovem, de obter “conhecimentos filosóficos”⁸. Não se pode ignorar, portanto, que o vocábulo “metapsíquico” tem aplicação em várias teorias filosóficas sobre as funções e estruturas mentais. Deve, assim, ser entendido como especulação de caráter filosófico sobre a origem, estrutura e função do espírito, bem como sobre as relações entre o espírito e a realidade⁹.

⁷ Desde os primórdios a “metafísica” é objeto de estudo na Filosofia. Aristóteles denominava-a como “Filosofia primeira” (primeira na ordem do “ser” e última na ordem do “conhecer”), uma vez que esta lida com a investigação de realidades transcendentais à experiência sensível. Kant associava-a à razão, ou seja, considerava-a como fundamento da especulação sobre realidades suprassensíveis e como fonte de princípios gerais para o conhecimento empírico. Na atualidade é comum o emprego do termo para designar qualquer sistema filosófico voltado para uma compreensão ontológica, teológica ou suprassensível da realidade.

⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹ Pode-se, *v. g.*, aplicar o termo à unidade transcendental da apercepção em Kant (Cf. LALANDE, 1999, p. 677). As interfaces entre a metapsicologia freudiana e o sistema filosófico kantiano foram investigadas, de maneira circunstanciada, por Leopoldo Fulgencio (Cf. *Fundamentos kantianos da psicanálise freudiana e o lugar da metapsicologia no desenvolvimento da psicanálise*. In: **Psicologia USP**, 2007, 18(1), p. 37-56. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psup/a/H3Jx66xvgQRPVZqGyJW/hggC/?lang=pt>. Acesso em: 11 ago. 2022).

É, portanto, no âmbito dessa forma de expressão, para além do observável, de traçar o caminho distintivo entre as concepções psicanalíticas, filosóficas e a psicologia clássica, que se insere e que deve ser examinado o texto “Luto e melancolia” de Freud, em conexão com a tragédia “Antígona” de Sófocles.

Afinal, não é demasiada a lembrança de que a teoria psicanalítica freudiana deita suas raízes sobre a figura de Édipo, personagem central da tragédia “Édipo Rei”. Não seria ousadia, portanto, dizer que se o “pai” da psicanálise é Freud, a “mãe” decerto é o “teatro grego antigo”, ou melhor, a “tragédia sofocliana”.

Por conseguinte, é na visão trágica do ser humano que Freud, novamente em carta remetida à Fliess, se volta para a própria fantasia sexual¹⁰, a qual se prende invariavelmente ao “tema dos pais”. Toma, assim, de empréstimo a sobredita tragédia para admitir, em confissão à Fliess, a sua fantasia edípica relacionada à libido infantil. Inicialmente, Freud “universaliza-a” como acontecimento, reformulando-a, após mais de uma década, no conhecido “complexo de Édipo”.

Seguindo nesse diapasão é que se buscará dar continuidade à interlocução, no campo imagético, entre Freud e Sófocles. Só que agora diante da protagonista Antígona, filha-irmã de Édipo, cuja tragédia, como se verá mais adiante, tem início com os seus pais já mortos.

2.2.2 Luto e melancolia

Como visto no tópico anterior, “Luto e melancolia” integra a série de escritos denominada “metapsicologia freudiana”, motivo pelo qual mantém correlação estreita com os demais da espécie¹¹. Logo no começo do texto, Freud adverte que o seu desiderato é tentar esclarecer “a essência da melancolia comparando-a com o afeto normal do luto” (1917 [1915]/2011, p. 45). Enfatiza, ainda, que a abordagem conjunta desses dois estados se justifica devido às coincidências relativas ao quadro geral e às influências que os provocam, isto é, desde que seja possível discerni-las.

Freud¹² descreve o luto, de forma circunstancial, como segue:

¹⁰ Em 15 de outubro de 1897, ele escreve: “(...) a lenda grega capta uma compulsão que todos reconhecem, pois cada um pressente sua existência em si mesmo. **Cada pessoa da plateia foi, um dia, um Édipo em potencial na fantasia** (negritei), e cada uma recua, horrorizada, diante da realização de sonho ali transplantada para a realidade, com toda a carga de recalamento que separa seu estado infantil do estado atual” (FREUD, 1897 *apud* MASSON, 1986, p. 273).

¹¹ Em particular com “Introdução ao narcisismo” (1914).

¹² *Ibid.*, p. 47.

O luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc. Sob as mesmas influências, em muitas pessoas se observa em lugar do luto uma melancolia, o que nos leva a suspeitar nelas uma disposição patológica. É também digno de nota que nunca nos ocorre considerar o luto como estado patológico, nem o encaminhar para tratamento médico, embora ele acarrete graves desvios da conduta normal da vida. Confiemos que será superado depois de algum tempo e consideramos inadequado e até mesmo prejudicial perturbá-lo.

A expressão “melancolia”, por sua vez, surgiu por volta do século IV a.C., na Grécia antiga¹³. É a lição de Sandra Edler (2020, p. 20), para quem o termo “está vinculado à ideia de *bile negra* (*melas*, negro, *chole*, bile), que, em excesso, seria responsável pela tristeza.” Numa interpretação preliminar, Freud assinala que, enquanto no luto há a retirada progressiva do investimento libidinal sobre o objeto perdido, na melancolia, em tese, haveria a impossibilidade de resolução do luto. Mesmo assim, aparentando a melancolia como um “luto sem fim”, ele assente com a possibilidade de que “trabalho de melancolia” possa vir a ser finalizado.

O melancólico, segundo Freud, pode ser identificado pelas características seguintes: a) estado de ânimo profundamente doloroso (dor psíquica); b) suspensão do interesse pelo mundo externo (incapacitação para novos investimentos libidinais); c) perda da capacidade de amar (nada traz prazer nas relações de amor); d) inibição geral das capacidades de realizar tarefas (de ordem prática); e) depreciação do sentimento de si mesmo (ataques a si mesmo, autorrecriações etc.).

Interessante consignar que, de acordo com Freud (1917 [1915]/2011, p. 47), “o luto revela os mesmos traços [*da melancolia*], exceto um: falta nele a perturbação do sentimento de autoestima. No resto é a mesma coisa”. A este luto, ao qual são atribuídas as mesmas características da melancolia, com exceção da perda ou rebaixamento da autoestima, ele qualifica-o como “luto profundo”:

O luto profundo, a reação à perda de uma pessoa amada, contém o mesmo estado de ânimo doloroso, a perda de interesse pelo mundo externo – na medida em que este não faz lembrar o morto –, a perda da capacidade de escolher um novo objeto de amor – em substituição ao pranteado – e o afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto. Facilmente compreendemos que essa inibição e esse estreitamento do ego são a expressão de uma dedicação exclusiva ao luto, na qual nada mais resta para outros propósitos e interesses. Na verdade, é

¹³ Cf. Houaiss: melancolia - etimologia: gr. *melagkholía*, as lit. ‘condição de ter bile negra’.

só porque sabemos explicá-lo tão bem que esse comportamento não nos parece patológico. (FREUD, 1917 [1915]/2011, p. 47-49)

Consequentemente, diante da perda do objeto do desejo, também ocorreria a perda de parte do Eu, uma vez que o investimento libidinal (o amor) traz consigo elementos identificatórios. Dessa forma, Freud expõe a tese central de “Luto e melancolia”, a qual, em linhas gerais, é defendida pela lógica de que a identificação, o narcisismo e o investimento libidinal se associam de maneira inseparável.

Destarte, sem maiores pormenorizações, o pensamento freudiano observa as seguintes etapas básicas: autoerotismo; narcisismo; amor de objeto. Inicialmente a libido está totalmente concentrada no próprio Eu (narcisismo primário). Depois da castração (fim do complexo de Édipo) a libido é retirada do Eu e transferida para o objeto externo. Com a perda do objeto (morte, separação, perda etc.) a libido retorna e é reinvestida no próprio Eu (narcisismo secundário).

A tese fundamental de “Luto e melancolia” é sintetizada da seguinte maneira, por Garcia-Roza (1995, p. 73):

O ponto de partida para a articulação do narcisismo com o luto e a melancolia é a noção de identificação narcísica secundária. O narcisismo, sendo uma forma de investimento libidinal do próprio eu, e sendo o eu constituído numa relação ao outro, implica uma identificação ao outro, o que faz com que narcisismo e identificação narcísica possam ser considerados modos idênticos de funcionamento libidinal, além de dar conta da concomitância entre o narcisismo secundário e a escolha de objeto à qual me referi acima”.

No entanto, é preciso notar que há diferença de “processos” entre o narcisismo do luto e da melancolia, como bem assinalado por Oscar M. Miguez (2015, p. 121):

Caberia perguntar se o narcisismo do luto é o mesmo da melancolia. Como já foi apontado, acredito que não. Podemos usar a mesma palavra, mas os processos são diferentes. Continuo a considerar necessário utilizar o plural: *narcisismos*. Há um narcisismo do luto, da perda, e um outro das psicoses. No luto, há um eu que suporta a perda do objeto. Aquilo a que assistimos nas chamadas psicoses maníaco-depressivas é a falta de suporte que permite elaborar a perda. O sujeito é pura perda e, portanto, não há perda possível, não há espaço psíquico para elaborar. Os delírios de ruína, tão comuns nesses quadros, exprimem a ruína do eu que, reduzido ao nada, é incapaz de desejar.

Evidencia-se, assim, como um dos elementos fundamentais, a articulação do narcisismo à identificação. Diga-se, identificação que tem uma fase oral, a qual, por

seu turno, tem a ver com uma certa “incorporação”, ou seja, com uma certa adesão do Eu ao objeto, que pode torná-los inseparáveis.

O luto, portanto, como resposta ou reação à perda de alguém ou algo (abstrações, como a pátria, a liberdade ou qualquer outro objeto libidinal), não ocorre por meio de um “processo natural”, como se pode pensar de início. A capacidade para o luto encontra limitações diante de cada pessoa, bem como em razão das circunstâncias específicas de cada enlutar.

Ressalte-se que em outro texto – “A transitoriedade” (1916) – Freud também aborda o tema da “perda do objeto” e da “capacidade” para o luto. Visto sob este ângulo, o luto embora possa sempre parecer um processo natural e finito – e Freud “confia” e “espera” que o seja –, necessariamente não o é, pois não ocorre de modo invariável e automático.

Portanto, diante de uma leitura menos rigorosa do texto freudiano, é comum pensar que no trabalho de luto o tempo e o respeito à realidade¹⁴ impreterivelmente se imponham ou vençam (em face da ausência ou inexistência do objeto amado). Ocorreria, por via de consequência, sempre um novo investimento nos objetos da realidade externa. Logo, inexoravelmente, o Eu restaria livre e desinibido. Isso, entretanto, não condiz com a boa hermenêutica. Como bem salienta Maria Rita Kehl (2011, p. 19), a “disposição investigativa” de Freud é “inesgotável”, uma vez que o luto só será esclarecido quando a dor puder ser explicada sob o ponto de vista econômico:

Freud revela nesse texto uma disposição investigativa inesgotável. Nada, para ele, é tomado como natural, nada escapa ao seu questionamento. Mesmo que o trabalho de luto seja uma função psíquica normal, não patológica; mesmo que a dor causada pela perda de um objeto de amor nos pareça totalmente compreensível, Freud não se dá por satisfeito. O aspecto doloroso do luto só será esclarecido, escreve ele, quando a dor for explicada do ponto de vista econômico, tal como o autor já havia esboçado em *A repressão*¹⁵.

Obviamente, não se está aqui afirmando que o trabalho de luto não possa ser “normal” ou “natural”, durando apenas um certo tempo, mas sim que em situações especiais pode não ser, isto é, pode se protrair continuamente no tempo. Aliás, o

¹⁴ Lembrando que em certas hipóteses é possível, de acordo com Freud (1917 [1915]/2011, p. 49), que a oposição ao abandono a uma posição da libido seja tão intensa que pode gerar um “afastamento da realidade”, ou seja, “uma adesão ao objeto por meio de uma psicose alucinatória de desejo.”

¹⁵ *Ibid.*, mesma página.

“trabalho de luto” já é comumente lento. Envolve enfretamento às resistências, ou seja, exige renúncia a determinado prazer ou ao relacionamento amoroso preestabelecido. Pode, até mesmo, ser considerado interminável, tendo em vista que a “marca” do objeto fica retida ou inscrita no psiquismo. Nunca, assim, é perdida por completo. Algumas pessoas chegam adentrar num processo de melancolia.

Interessante notar a experiência de luto do próprio Freud, em decorrência da perda do neto preferido Heinz. Ao transcrever e comentar trechos de cartas enviadas por Freud para amigos, Urania T. Peres (2011, p. 135-137) mostra o quanto ele foi afetado pela morte do menino. Perda tão grande que jamais havia experimentado e que considerava impossível de ser superada. Afirma ter perdido o sentido da vida, que tudo mais o que fazia era por necessidade, uma vez que se apagou o desejo.

Talvez seja esta, por assim dizer, a parte “trágica” do luto: o objeto “perdido” não é totalmente perdido. Pode seguir existindo e atacando o Eu, exigindo deste a presença do objeto externo que, por vezes, nem mais existe no mundo exterior. Abdicar totalmente de um objeto amado não é algo que se possa realizar com facilidade. Freud, como se pode verificar pela correspondência acima, admite tal dificuldade.

Aliás, depois da perda do neto e da filha Sophei, em 11 de abril de 1929, Freud escreve outra missiva – transcrita em parte por Bowlby (2004, p. 21) –, ao seu amigo, o psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, em razão da morte do filho deste, asseverando:

Embora saibamos que depois de uma perda dessas o estado de luto agudo abrandará, sabemos também que continuaremos inconsoláveis e não encontraremos nunca um substituto. Não importa o que venha a preencher uma lacuna, e, mesmo que esta seja totalmente preenchida, ainda assim alguma coisa permanecerá. E, na verdade, assim deve ser. É a única maneira de perpetuar aquele amor que não desejamos abandonar.

Daí resulta a questão fundamental: como é possível o desinvestimento da representação do objeto interno se este nunca é totalmente suprimido? A resposta possível é que a função do trabalho de luto não é a supressão total e permanente do objeto internalizado, mas sim o desinvestimento libidinal do excesso de representação deste.

Na melancolia, diferentemente, há uma perda sofrida não identificada. Sabe-se que houve uma perda (dimensão consciente sobre o objeto). Não se sabe, todavia, o

que se perdeu do objeto (dimensão inconsciente). Pode, assim, ser reação a perda de um objeto amoroso real, mas também de um objeto ideal.

No luto, contrariamente, há a consciência plena do que foi perdido.

Outro ponto relevante para compreender a diferença entre o luto e a melancolia é que nesta se verifica o empobrecimento do Eu, enquanto naquele ocorre a retração da libido do objeto para o Eu. Para Freud (1917 [1915]/2011, p. 53), “no luto é o mundo que se tornou pobre e vazio”. Como observa Peres (2011, p. 114-115):

O luto e a melancolia coincidem no fator desencadeante, ou seja, uma perda; apresentam um quadro sintomático semelhante. Uma diferença torna-se, porém, evidente: no luto, o enlutado sabe o que perdeu, ele sofre uma perda real; na melancolia, o melancólico apresenta um sofrimento intenso de perda, uma perda que pode também ser real ou ideal, mas sem saber de fato o que perdeu na perda sofrida. Ele sabe quem perdeu, sem saber o que perdeu. A partir dessa distinção, no luto, o mundo se torna vazio, empobrecido, sem atrativos; na melancolia, é o próprio eu (ego) que é atingido, ferido, dilacerado. (...) O melancólico sofre a angústia de um esvaziamento no eu (ego), um enfraquecimento do “sentimento de si”, e elabora sobre ele próprio um diagnóstico construído na menos-valia, na incapacidade para viver.

Existe, portanto, na melancolia uma “fenomenologia” envolvendo a questão sobre a “ausência”, a “falta”, o “vazio”. Freud aborda este aspecto utilizando-se da “metáfora do buraco”. É preciso atentar que mesmo nesta hipótese ele irá colocar a identificação plena com o objeto, ou seja, a identificação narcísica com o objeto.

Por outro prisma, pode-se dizer que não se trata propriamente de uma ausência, mas sim de uma presença radical e intensa do objeto, a qual, na medida em que não é possível distinguir é preciso apagar. Tal apagamento é realizado sob a forma de um ataque: ataque do Eu sobre o próprio Eu. Assim, não se está – como se poderia de pronto supor – diante de uma problemática da ausência, do vazio, mas sim de uma problemática da presença.

Freud destaca ainda sobre a falta de vergonha do melancólico. Ele é loquaz, apresenta queixas, reclama de uma perda, faz múltiplas autorrecriações. Estas últimas, de fato, recaem sobre outra pessoa que ele ama, amou ou deveria amar. As autorrecriações, portanto, são na verdade dirigidas a um objeto amado. Porém, foram retiradas desse objeto e desviadas para o Eu.

Parte-se, portanto, do pressuposto de uma forte identificação entre o objeto e o Eu. Na medida em que não é possível recriar ou odiar diretamente o próprio

objeto, ocorre o distanciamento deste e a autoculpabilização. Sobre esse decaimento acentuado da autoestima, comenta Vladimir Safatle (2016, p. 61-62):

Como se, na melancolia, uma parte do Eu se voltasse contra si próprio, através de autorrecreminações e acusações. Há uma “reflexividade” na melancolia através da qual eu tomo a mim mesmo como objeto, clivando-me entre uma consciência que julga e outra que é julgada. Como se houvesse uma agressividade em toda reflexividade. Uma reflexividade que acaba por fundar a própria experiência da vida psíquica, criando assim uma estrutura de topografias interiores.

Assim, uma parcela do Eu trata outra parcela dele como se fora um objeto. É a denominada “instância crítica” (Supereu)¹⁶, que foi capaz de se separar do Eu e que também será, sob outras condições, capaz de demonstrar sua independência. Há uma aparente relação dual (objeto e Eu), a qual é o próprio Eu. Daí a famosa frase de Freud no sentido de que as queixas do melancólico são acusações: “*queixar-se é dar queixa*” (1917 [1915]/2011, p. 59).

Como é possível perceber, Freud aponta para o que deveria ser um trabalho de melancolia e um trabalho analítico (direção do tratamento): reconhecimento de quem ou qual é o objeto odiado. Seria, com outras palavras, não crer nas queixas do melancólico, fazendo-o reconhecer as identificações que estão sustentando as queixas dirigidas a si mesmo, como acusações a alguém ou a algo.

A origem da melancolia estaria, portanto, numa ofensa real ou numa decepção relacionada ao objeto amoroso. Provavelmente em um ataque muito precoce, contra o qual não se pôde ou não se teve condições de se defender a não ser se identificando com o agressor. A agressão ao objeto, por sua vez, ocorre por meio da cisão do Eu. Porém, como se está, por assim dizer, absolutamente “colado” ao objeto (identificado narcisicamente, oralmente com este) ocorre a autoagressão.

¹⁶ É interessante examinar o caminho trilhado por Freud para chegar à sobredita “instância crítica”. Ele havia discutido com Abraham sobre um caso de melancolia. Abraham apresentou à Freud algumas sugestões, as quais ele considerou úteis nas partes que podiam servi-lo, se contrapondo à noção de incorporação do objeto perdido em lugar da identificação. Como bem destaca Octave Mannoni (1994, p. 159): “A dificuldade da questão é que, se o sujeito perdeu o objeto amado, também o conservou (por identificação, dirá Freud; por incorporação, dirá Abraham; aí se situa a bifurcação que leva às concepções kleinianas). As reprimendas, as queixas que se dirigiam ao objeto, retornam contra o ego do sujeito. Essa situação existe na depressão neurótica. A melancolia, porém, revela o acusador implacável, o torturador íntimo de si mesmo que o sujeito pode se tornar. É preciso supor portanto a existência, junto ao ego, de uma ‘instância crítica’, fundada na identificação com alguma autoridade passada. A obscuridade em que esse drama se desenrola, a investigação de seus fundamentos inconscientes, vai sugerir a hipótese da ‘pulsão de morte’ (1920) e do ‘superego’ (1923).”

Diferentemente do luto, no qual se perde o objeto, mas não se perde a si mesmo, na melancolia o investimento libidinal retirado do objeto não é redirecionado a outro objeto. Fica retido no Eu. Freud utiliza-se de nova metáfora para evidenciar esta ideia: “a sombra do objeto caiu sobre o ego” (1917 [1915]/2011, p. 61).

A partir de então uma outra instância especial pode julgar esse Eu como se fosse o objeto abandonado. Como diz Freud¹⁷, “a perda do objeto se transformou em perda do ego e o conflito entre o ego e a pessoa amada em uma bipartição entre a crítica do ego e o ego modificado pela identificação.”

É importante observar que este processo identificatório também está presente nos casos de luto, só que com a percepção clara do objeto (alguém ou algo). Já o melancólico só percebe o ataque realizado a ele por ele mesmo, ou seja, não percebe, de pronto, a presença do outro. Subsiste apenas uma identificação narcísica, centrada no próprio Eu, muito ligada à oralidade, à precocidade, diferentemente, por exemplo, da identificação histórica, cujas fronteiras entre o Eu e o objeto estão demarcadas.

A autoflagelação do melancólico traz consigo um certo prazer, uma satisfação sádica, um desejo de flagelar o objeto. Motivo pelo qual, do ponto de vista analítico, é importante dar razão ao melancólico, pois ele realmente foi agredido. Essa relação dialética do Eu com o objeto tem algo de verdadeiro trazido pelo Eu, isto é, o de que o outro tenha-o violentado. Não é, portanto, de todo mentira a “queixa”, nem a “acusação” que é feita.

Seguindo para finalizar este tópico, Freud passa ao exame de dois grandes temas correlacionados à melancolia: o suicídio e a mania.

No que se refere ao primeiro – o suicídio¹⁸ –, ele apresenta sua tese explorando a questão da identificação do Eu com o objeto. Em linhas gerais, entende que ninguém propriamente se suicida, mas sim que mata o outro identificado no Eu. Desse modo, matar a si mesmo implica matar o objeto ao qual se identifica. O aspecto fulcral, que

¹⁷ *Ibid.*, mesma página.

¹⁸ O tema do suicídio é recorrente na história, razão pela qual comporta diferentes abordagens (filosófica, antropológica, sociológica etc.). Pouco antes de Freud, Émile Durkheim (1897/2000, p. 14), na introdução de sua clássica obra, “**O suicídio**: estudo de sociologia”, define-o como segue: “*Chama-se suicídio todo caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, realizado pela própria vítima e que ela sabia que produziria esse resultado*”. Em sua sociologia, Durkheim considera que o indivíduo não se mata fora de um contexto social, isto é, de acordo com os condicionamentos sociais. Acreditava, portanto, que o suicídio deveria ser considerado como um fato social e não individual. O vínculo social, por sua vez, era composto de dois fatores: a integração social (ligação a outros indivíduos dentro da sociedade) e a regulação social (ligação com as normas da sociedade). Ele acreditava também que as taxas de suicídio poderiam aumentar em extremos de ambos os fatores (*passim*).

até certo ponto se revela enigmático, é explicar como é possível – dentro do “jogo de forças libidinais” – que as intensas forças de autoconservação sejam neutralizadas, superadas ou dirimidas. Noutros termos, indaga-se sobre a possibilidade de o Eu se tornar alvo de suas próprias forças mortíferas¹⁹. Freud enfrenta a questão pondo o Eu na origem do sadismo. Portanto, no fenômeno do suicídio, nunca é somente o próprio Eu que se mata, ou seja, o sujeito mata sempre algo mais quando se mata.

Na última parte do texto, Freud discorre sobre a “mania”, *verbis*:

A peculiaridade mais notável da melancolia, a que mais requer esclarecimento é a sua tendência a se transformar no estado sintomaticamente oposto da mania. Sabe-se que nem toda melancolia tem esse destino. Muitos casos transcorrem com recidivas periódicas, em cujos intervalos se observa muito pouca ou nenhuma tonalidade de mania. Outros mostram aquela alternância regular entre fases melancólicas e maníacas que encontrou expressão na configuração da loucura cíclica. (1917 [1915]/2011, p. 73)

Freud, no entanto, adverte que não tem como explicar completamente isso. Deixa várias indagações em aberto. Sua hipótese, com relação à mania, é fundada no ponto de vista econômico, ou seja, com o desinvestimento libidinal na identificação com o objeto toda a energia libidinal excedente se volta para o Eu, para si próprio. Assim, a explicação que ele dá é referente ao ganho econômico que o sujeito obterá com a liberação da identificação densa com o objeto.

Evidentemente, haveria muito mais para ser dito. Entretanto, extrapolaria o objetivo aqui proposto estender a análise no tratamento da matéria em questão.

¹⁹ É preciso notar que para Freud, a essa altura (primeira tópica), as pulsões se reduzem em: a) pulsão do ego (autopreservação); b) pulsão de natureza sexual (libido).

3 ANTÍGONA

A compreensão que se pretende alcançar da peça sofocliana “Antígona” é permeada por camadas múltiplas de significações. Torna-se, assim, inevitável retomar o contexto histórico da tragédia grega antiga, a fim de verificar em que medida os conflitos ali manifestados por defesas e desejos podem afetar a vida humana.

3.1 A tragédia sofocliana

Não raramente é possível ler e/ou ouvir que entre as várias fontes de origens culturais das quais Freud se abeberou merece realce “o mito de Édipo”. É inconteste, portanto, que os mitos podem atuar como modelo de funcionamento mental e do comportamento humano, além da função de organização psíquica.

Ao lidar com esta “dupla face do mito”, como função e modelo, acentua Eva M. Migliavacca (2002, p. 251): “A psicanálise surge como um método pelo qual o indivíduo pode desenvolver a consciência de si, de tal forma que a influência do pensamento mítico no psiquismo seja reconhecida e utilizada a favor do crescimento pessoal.” Contudo, é preciso dizer que Freud não se utilizou propriamente do “mito de Édipo”, mas sim da “tragédia edipiana”. Esta é que lhe serviu como embasamento para a formulação do respectivo complexo. Há, assim, uma diferença fundamental entre o mito e a tragédia.

A palavra “mito” nos remete à ideia de narrativa. De uma narrativa falada acerca de tempos heroicos. Portanto, guarda o caráter explicativo-oral, ou seja, de uma forma não escrita de comunicação. No campo da tradição grega antiga os mitos se perdem no tempo. Consistem em histórias que as pessoas das comunidades transmitiam de geração em geração por meio da memória.

De início, as narrativas míticas eram fragmentadas. Em dado momento, o qual carece de precisão cronológica, alguém nominado “Homero”, cuja identidade histórica persiste controversa, teria organizado os mitos, dando ensejo aos poemas épicos *Ilíada* e *Odisseia*. Poemas que permaneceram ainda durante alguns séculos apenas nas narrativas e nos cantos. Eram, portanto, histórias contadas e cantadas nas moradias e, em especial, nas festividades públicas em homenagens aos deuses. Assim, perduraram e foram preservados os mitos por volta dos séculos IX-VIII até o

século V, todos a.C., quando a *Ilíada* e a *Odisseia* passaram para a escrita. Tornaram-se, conseqüentemente, narrativas escritas, ou seja, literatura.

Diferentemente do mito e da literatura, a tragédia não é uma narrativa. Tragédia é teatro. Como composição, a tragédia não é original dos povos da Grécia. É muito mais antiga. Sem adentrar na polêmica sobre a sua origem, grosso modo, o que define a tragédia grega antiga é o cenário final catastrófico. É, portanto, o contrário da comédia, que pode começar de modo dramático, mas que é sempre finalizada de maneira hilariante.

A tragédia grega, em si, é essencialmente fundamentada nos mitos, ou seja, a sua substância é constituída pelas narrativas mitológicas que, como dito antes, eram de conhecimento geral dos gregos. De certo modo, todos conheciam as histórias que iam ser representadas. A originalidade, no entanto, se encontrava na maneira como os tragediógrafos compuseram essas narrativas, por meio da representação.

Ademais, os autores das peças teatrais não apenas reproduziam a narrativa antiga de uma forma dramaticamente apresentada – representada em um palco –, mas faziam também alterações enriquecedoras. Um bom exemplo disso é a narrativa do mito de Édipo, citado na *Ilíada* e na *Odisseia*, em comparação com a correlata tragédia sofociana – “Édipo Rei” –, cujo término, além da ênfase dramática, é acrescido de elementos que elevam o seu sentido ou significado e, portanto, o seu valor para o público. Ao relacionar as experiências do cotidiano, com os dramas e contradições da existência humana, a tragédia auxilia e amplia consideravelmente a compreensão da vida psíquica. Daí a sua relevante contribuição para a psicanálise.

Isso posto, é necessário fazer o prévio registro de que a peça teatral grega “Antígona”, de autoria do tragediógrafo Sófocles, encontra-se entre as poucas e mais antigas que chegaram hodiernamente preservadas.

Estima-se que veio à público originariamente por volta dos anos 442-440 a.C. Todavia, a datação de sua origem mítica é incerta. Faz parte de uma longa narrativa sobre a realeza da cidade de Tebas (família dos Labdácidas), amplamente difundida na mitologia da antiga Grécia. Está presente no poema homérico “*Odisseia*”, podendo seus elementos essenciais serem tracejados a partir da proibição divina de Apolo a Laio – rei de Tebas – em ter descendentes com sua esposa Jocasta, sob pena de ser assassinado por seu filho, o qual desposaria a própria mãe.

Segue-se, no entanto, o nascimento do “amaldiçoado”²⁰ Édipo, que só sobrevive ao abandono devido à intervenção de um pastor, que o entrega ao rei de Corinto. É criado como filho legítimo. Ao se tornar adulto, desconfiando de sua origem, Édipo vai a Delfos. Lá a pitonisa – sacerdotisa do deus Apolo – revela o seu destino: matará o pai e se casará com a mãe. Supondo se tratar do rei e da rainha de Corinto, Édipo foge em direção oposta à Corinto, rumo à Tebas e, fatidicamente, ao encontro de sua desgraça. Assim, no caminho se depara com o seu verdadeiro e desconhecido genitor, o rei Laio, acompanhado de sua guarnição. Depois de breve altercação sobre quem deveria ceder a passagem por uma bifurcação, ocorre o embate entre eles. Laio morre, vítima de parricídio. Édipo vive, para completar a profecia que o levará ao infortúnio fatal: a decifração do enigma da esfinge e o consequente casamento com Jocasta, sua progenitora. Do conúbio nascem quatro filhos: Etéocles, Polinice, Antígona e Ismene, frutos de um incesto involuntário.

É oportuno consignar, que a tragédia sofocliana, “Édipo Rei”, tem início nessa conjuntura. Segue a descrição exordial:

Praça fronteira ao palácio real em Tebas. Ao fundo, no horizonte, o monte Citéron.

Em frente a cada porta do palácio há um altar. Sobre os altares veem-se ramos de loureiro e de oliveira trazidos por numerosos tebanos, ajoelhados nos degraus dos altares como suplicantes.

No meio deles, em pé, vê-se um ancião, o SACERDOTE de Zeus. Abre-se a porta principal do palácio. Aparece ÉDIPO, com seu séquito, que se dirige aos suplicantes em tom paternal.

*Queima-se incenso nos altares.*²¹

A trama se desenrola com diálogos envolvendo Édipo, o Sacerdote, o profeta Tirésias, Creonte (cunhado de Édipo), a rainha Jocasta (mãe e esposa de Édipo), o Mensageiro, o Pastor, o Criado, o Corifeu (líder do Coro) e ainda com a participação direta do próprio Coro de anciões. Desvendada toda a sorte funesta que se abateu sobre Tebas, Jocasta se suicida e Édipo perfura seus olhos ficando cego. A tragédia se encerra com as seguintes palavras do Corifeu:

Vede bem, habitantes de Tebas, meus concidadãos!
Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos;

²⁰ Embora, como visto, a sina de Édipo é decorrente da maldição imposta ao seu pai Laio, rei de Tebas, pelo deus Apolo.

²¹ SÓFOCLES, [ca. 430 a.C.]/1990, p. 19 [Cenário].

ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes
em seus dias passados de prosperidade invulgar.
Em que abismos de imensa desdita ele agora caiu!
Sendo assim, até o dia fatal de cerrarmos os olhos
não devemos dizer que um mortal foi feliz de verdade
antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante
sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento!²²

Em apertadíssima síntese, é a tragédia “Édipo Rei”.

Dando continuidade à sobredita “trilogia tebana”, Édipo, acompanhado de Antígona, parte em sua jornada exilar para o povoado de Colono – próximo à cidade grega de Atenas –, no qual vem a perecer (“Édipo em Colono”).

Como observado antes, é nesse momento que se inicia a tragédia “Antígona”, filha-irmã de Édipo. Seus irmãos, Étéocles e Polínice, reprise-se, também filhos de Édipo, lutam entre si pelo poder em Tebas. Morrem os varões, cada um pela mão do outro. Creonte assume o trono em face do duplo fratricídio. Antígona enfrenta o seu tio e novo rei, por ele conceder digno funeral a Étéocles – como defensor de Tebas – e, ao mesmo tempo, proibir a realização dos ritos e honrarias fúnebres à Polínice, que jazia insepulto, por empreender ofensiva à Tebas.

Antígona, sob a alegação do direito natural de inumar o seu irmão – para findar o ciclo de luto imposto pelos deuses –, descumpra o decreto: tenta sepultar Polínice. É presa e condenada à morte pela desobediência ao édito de Creonte. Quanto ao último (Creonte), sua miséria se concretiza pouco antes de encerrar a peça teatral de Sófocles, com os suicídios do filho e da esposa, em desdobramentos da punição por ele imposta à Antígona.

A peça sofocliana termina com a seguinte manifestação do “Coro”:

A vida é grata se a ponderação
prepondera. Erra quem ofende o nume.
A mega parolagem da soberba,
o mega açoite a pune;
ensina a ponderar na senectude.²³

Assim, é comum nas tragédias situar de um lado a presença do “Coro”: personagem anônimo e coletivo que exprime as esperanças, os temores, os

²² SÓFOCLES, [ca. 430 a.C.]/1990, p. 97 [vv. 1802-1810].

²³ SÓFOCLES, [ca. 441 a.C.]/2009, p. 98 [vv. 1348-1352].

juízos, enfim, os sentimentos da comunidade. De outro lado, um ou mais personagens protagonistas, cujas ações são postas no centro da tragédia.

Sobre esta dualidade, Mauro Pergaminik Meiches (2000, p. 36) afirma:

A essa estrutura duplicada corresponde uma duplicação no tocante à linguagem. Ela expressa a ambiguidade que será uma das características marcantes que podemos aprender com esse gênero. **Quando a tragédia se propõe ambígua em sua própria tessitura de linguagem ela frisa de maneira incisiva a irresolução como constituinte do homem: ele sempre estará falando algo diferente, senão o exato oposto, no momento em que emite suas palavras. Isto fala de perto ao psicanalista.**” (negritei)

3.2 O luto inelutável de Antígona

Para entender o cenário de “Antígona” é imprescindível atentar para o fato de que no mundo grego antigo existiam dois círculos de atividades: a “pólis” (“cidade-Estado”), como a ordem principal²⁴, e as formações familiares, sob o domínio hereditário do chefe patriarcal. Segundo Luiz Felipe Pondé (2021, p. 19), tanto na Grécia neolítica quanto na Grécia das tragédias, “as famílias eram unidades ‘ontológicas’ em termos sociais, políticos, religiosos, econômicos e psicológicos”.

Destarte, a questão da “herança espiritual” (ancestral) é o centro de debate:

O chefe nesse patriarcado era aquele que mantinha a herança familiar, realizava os cultos aos ancestrais – que eram também os deuses da família –, decidia casamentos, e tudo mais. Nesse estado de coisas, a “casa”, sob a qual os mortos eram enterrados, não era desse chefe, mas da linhagem familiar. Era mais dos ancestrais do que dos vivos naquele momento. Os vivos tinham obrigações para com os mortos, do contrário, estes virariam demônios que destruiriam a família “descuidada” com sua ancestralidade. A ideia de herança material, como pensamos, era a menor parte, a maior era herança espiritual.²⁵

Consequentemente, é a força da ancestralidade que faz com que Antígona se oponha à ordem de Creonte – figura representativa da “pólis” – e aceite as

²⁴ Fustel de Coulanges (1864/1998, p. 246-247) descreve a onipotência do Estado, coibidora da liberdade dos cidadãos: “O cidadão estava, em todas as coisas, submetido sem reserva alguma à cidade; pertencia-lhe inteiramente. A religião que tinha gerado o Estado, e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se acabavam igualmente submetidos.”

²⁵ *Ibid.*, mesma página.

consequências com dignidade e resignação, em face do desfortúnio familiar²⁶. Afinal, a sua vida estava marcada, de modo indelével, pela mácula do incesto de seus pais, pela desavença mortal entre os seus irmãos e pela desdita vaticinada pelo deus Apolo.

Seu pai-irmão, Édipo, agiu ciente de sua predestinação, ou seja, de que iria cometer parricídio e incesto com a sua mãe. Entretanto, toda a verdade sobre a sua condição não lhe foi desvelada antes de materializada a maldição.

Antígona, ao contrário, considera a vinda morte com “beleza” e até certo “regozijo” (“calma trágica”), pois tem conhecimento de que a aflição vivenciada é fruto da desfortuna de sua irreversível condição infame ou, como salienta Pondé (2021, p. 23), de seu “desespero trágico”:

Antígona resolve o desespero trágico pelo que a fortuna crítica chama de calma trágica. Ela caminha para a morte com a dignidade de quem sabe que só a morte pode corrigir o erro dos seus ancestrais. Numa comparação radical, ela chega perto da condição de Cristo ao morrer pelos pecados do mundo, apesar de que no caso deste, a aceitação da sua morte é signo de esperança e não de desespero. **O desespero de Antígona é a prova de que toda a esperança humana é uma ilusão: nunca somos livres de fato, principalmente quando nos iludimos e não pensamos de forma ampla e aprofundada sobre nosso lugar na cadeia infinita de causas (a maioria desconhecida por nós) que age sobre o mundo e sobre a nossa vida.** (negritei)

O ônus trágico, que coube à Antígona suportar, lançou por terra a chance de subverter a fatalidade. Como herdeira de uma linhagem amaldiçoada, ela age só e com extrema coragem frente ao destino (à morte), bem como ao padecimento pela sua condição feminina em um universo dominado por homens e divindades.

Antígona atua em consonância com a ética que lhe era exigida, como preleciona Ingrid Vorsatz (2013, p. 128):

Determinada pela linhagem, submetida à injunção divina e, no entanto, única responsável por seu ato, que levará às últimas consequências: eis a condição trágica da ética inscrita na cultura grega do século V anterior à nossa era, encarnada por Antígona. **A ética da psicanálise se assenta sobre um fundamento trágico: submetido à injunção inconsciente e, não obstante,**

²⁶ O historiador e sociólogo, Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 141-142), bem acentuou este conflito: “Ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles. Creonte encarna a noção abstrata, impessoal da Cidade em luta contra essa realidade concreta e tangível que é a família. (...). O conflito entre Antígona e Creonte é de todas as épocas e preserva-se sua veemência ainda em nossos dias. Em todas as culturas, o processo pelo qual a lei geral suplanta a lei particular faz-se acompanhar de crises mais ou menos prolongadas.”

responsável, é apenas em sua perdição que o sujeito tem a chance de encontrar, por um instante fugaz, um ponto de certeza. (negritei)

Há, portanto, duas grandes questões postas em “Antígona”.

A primeira é o recorrente choque entre o direito positivado e o direito natural (na acepção de uma “justiça divina”). Creonte, personificando o “Estado”, impõe a lei com a finalidade de coibir quaisquer lamentos, de modo a silenciar a morte de Polinice.

A segunda é a atitude abnegada de Antígona, o seu desapego pelo mundo em que vive. Um mundo esvaído com o esfacelamento dos laços familiares. Mesmo diante dos acontecimentos, Antígona busca realizar o seu trabalho de luto. Ela está ciente das perdas sofridas. Preserva a confiança e coerência em seus atos e julgamentos, demonstrando a serenidade e a altivez de quem se valoriza com os seus modos de ser e de viver.

A consciência da condição trágica e sofredora de Antígona é bem lembrada por W. Jaeger (2001, p. 329):

O destino não desperta a atenção, como problema independente; ela [Antígona] se dirige, de certo modo essencialmente, para a forma do homem sofredor, cujas ações não são necessariamente determinadas do exterior. **Antígona está determinada para a dor, pela sua própria natureza; poderíamos até dizer que foi eleita para ela, visto que a sua dor consciente converte-se numa forma nova de nobreza.** (negritei)

Por isso, ao invés de contrair núpcias e preservar a linhagem familiar – gerando descendentes – opta, voluntariamente, por romper de vez com a praga que se abateu sobre ela e os seus entes familiares. Insurgindo-se com relação aos limites do exercício do poder por parte de Creonte, Antígona alega que ele não tem o direito de lhe privar do luto. Reivindica a prevalência do senso de justiça de poder enterrar seu irmão, com a dignidade que ele merece.

Jacques Lacan, ao refletir sobre o que nominou como “o brilho de Antígona”, preleciona sobre o sentido e alcance da tragédia, como segue:

O que promovemos mais particularmente concernindo ao desejo permite-nos fornecer um elemento novo à compreensão do sentido da tragédia, e isso por essa via exemplar há seguramente uma mais direta –, **a função da catarse. Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo.** (negritei)
(...). Pois bem, sabemos que para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos moralizadores, é ela [Antígona]

que nos fascina, em seu brilho insuportável, naquilo que ela tem que nos retém e, ao mesmo tempo, nos interdita, no sentido em que isso nos intimida, no que ela tem de desnorteante – **essa vítima tão terrivelmente voluntária. É do lado dessa atração que devemos procurar o verdadeiro sentido, o verdadeiro mistério, o verdadeiro alcance da tragédia do lado dessa comoção que ela comporta, do lado das paixões certamente, mas das paixões singulares que são o temor e a piedade, já que por seu intermédio *di'eleou kai phobou*, pelo intermédio da piedade e do temor somos purgados, purificados de tudo o que é dessa ordem.** (negritei) Essa ordem, podemos desde então reconhecê-la – é a série do imaginário propriamente dita. E somos dela purgados pelo intermédio de uma imagem entre outras. (LACAN, 1960/1988, p. 294-295)

Destarte, a dor e o sofrimento de Antígona, as suas antinomias decorrentes do “jogo conflitivo” – isto é, da tentativa para estabelecer parâmetros de controle sobre pulsões opostas, comum nas tragédias gregas –, é que permitem reavivar a liberação dos afetos. Nas palavras de Lacan é esta a função da “catarse”, comparável à abreação da experiência traumática²⁷. Aliás, Freud como poucos soube expressar na teoria psicanalítica a condição trágica humana.

É, portanto, no contexto trágico do “luto inelutável de Antígona”, ou seja, do luto negado, cerceado, proibido, que será abordada a relevante questão da perda do luto na contemporaneidade.

²⁷ Ao revelar que o sentido e o alcance da tragédia estão alinhados às paixões do “temor” e da “piedade”, Lacan se socorreu da “Arte Poética” de Aristóteles ([ca. 335 a.C.]/2005, p. 258 [Cap. XIII; n. 2]): “A mais bela tragédia é aquela cuja composição deve ser, não simples, mas complexa, aquela cujos fatos, por ela imitados, são capazes de excitar o **temor e a compaixão (pois é essa a característica deste gênero de imitação).**” (negritei). Em nota introdutória à suprarreferida obra aristotélica, asseveram Jean Voilquin e Jean Capelle: “*Encontrar-se-á na Arte Poética a definição da tragédia em sua natureza íntima, seu fim, seus elementos. A tragédia é a imitação de uma ação completa com princípio, meio e fim, ação que deve comportar certa extensão. Seu objetivo é a catarse, ou mais exatamente obter, provocando a compaixão e o temor, a purificação da emoção teatral. Os elementos são: a intriga, o caráter, a ideia ou pensamento; a dicção e a melodia; o espetáculo. Para Aristóteles, a intriga é mais importante que o pensamento, o que não é difícil de explicar, se levarmos em conta que a intriga absorve em si a parte mais importante do caráter e do pensamento e que o pensamento depende antes da Arte Retórica do que da teoria da poesia.*” (p. 232).

4 A PERDA DO LUTO NA CONTEMPORANEIDADE

A seguir serão abordados alguns desafios na atualidade para a construção de uma política pública de luto.

4.1 Vidas passíveis e não passíveis de luto

Qual é o legado de Antígona ou, mais particularmente, o que ela transmitiu às gerações que se seguiram até a contemporaneidade?

Antes de responder esta indagação é preciso reprimir que ao longo dos séculos existiram várias interpretações da peça sofocliana. Destacam-se leituras envolvendo “teorias da justiça” (humana e divina), questões de “organização política” (razão de Estado *versus* consciência e vontade individual), movimentos de resistência ou “desobediência civil” (insurgência ou revolta contra o poder tirânico, o capitalismo e a sociedade burguesa), conflitos entre o poder patriarcal e a oposição feminina etc.

Destarte, o direcionamento aqui adotado está concentrado na defesa do luto enquanto objeto do desejo, ainda que em contraposição à lei positivada (da cidade-Estado). Por isso, da mesma maneira que Antígona necessitava enterrar Polinice, também nos cabe o dever de assegurar “sepultura aos mortos”. Temos que vivenciar essa transição que abre espaço para retomada da vida em sociedade. Um espaço de mútuo reconhecimento e acolhimento, bem como uma oportunidade para delimitar novas fronteiras.

Esse desejo de instauração de um “marcador simbólico” é apropriadamente esboçado por Renato Nogueira (2022, p. 110), como segue:

Antígona representa o desejo de estabelecer um limite, um marcador simbólico que nos informe uma nova etapa da vida. Para tal, precisamos de um marco que faça essa cisão. Não há modelos perfeitos, mas precisamos encontrar algum evento que defina esse limite, que restabeleça o rumo. O atordoamento da perda, carece de um marcador que informe para nós que ainda estamos vivos, que temos o direito de continuar.

Nessa esteira, têm ganhado destaque na contemporaneidade as ideias de Judith Butler, como importante referência nos estudos sobre o luto. Sem dúvida, a filósofa estadunidense tem um posicionamento peculiar na abordagem do tema, pois

transita com desenvoltura pela filosofia, psicanálise, antropologia, política etc. Isso faz com que ela realize ampla e sólida conexão entre diferentes ramos de conhecimento.

Na percepção de Butler se sobressaem os aspectos psicanalítico e político do luto, inexistindo psicanálise desvinculada de um enraizamento político. Há, portanto, políticas atravessando o tempo inteiro o campo psicanalítico. Até em razão de que a psicanálise só se efetiva dentro de um espaço democrático, de liberdade, sem o qual não pode sobreviver.

A psicanálise, assim, deve estar integrada no debate político. Sua presença, no entanto, não deve ser voltada à imposição de teorias sobre a dinâmica da vida social. Por óbvio, a referência à política está fora de um contexto partidário, ou seja, de uma psicanálise atrelada à “partidos políticos”, em torno de programas voltados à conquista do poder. Como assinala Althusser (2019, p. 201), se a psicanálise intenta perdurar como ciência e se preservar independente não deve imiscuir ou confundir suas abstrações com as de outras ciências. Se pensarmos, portanto, no “estatuto temporal” da psicanálise, isto é, não só como *era* ou como *é*, mas principalmente como *poderá ser*, há que se ter em mente tais palavras.

A chave para compreensão correta do pensamento de Butler reside justamente no termo “poder”. Ao pensar em “poder” a associação às formas de controle, de submissão, de sujeição se evidencia. A sujeição se torna manifesta como forma de poder. Nessa acepção ela faz a crítica à psicanálise ao trazer para o centro do debate “a vida psíquica do poder”. De acordo com Butler (2020, p. 10):

“Sujeição” significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito. Seja pela interpelação, no sentido de Althusser, seja pela produtividade discursiva, no sentido de Foucault, o sujeito é iniciado através de uma submissão primária ao poder. Embora Foucault identifique uma ambivalência nessa formulação, ele não entra em detalhes sobre os mecanismos específicos de como o sujeito se forma na submissão. A teoria de Foucault quase deixa passar em branco todo o campo da psique, mas não é só isso: o poder, nessa dupla valência de subordinação e produção, também não é explorado. Portanto, se a submissão é uma condição da sujeição, faz sentido perguntar: qual é a forma psíquica que o poder adota? **Tal projeto requer que a teoria do poder seja pensada junto de uma teoria da psique, tarefa evitada por escritores tanto da ortodoxia foucaultiana quanto da ortodoxia psicanalítica** (negritei).

Além do aspecto político, Butler confere ainda ao luto uma dimensão coletiva ou pública. De tal sorte, a articulação argumentativa erigida por Butler, notadamente

em relação ao luto de Antígona, é exibida em três capítulos de obra específica. Neste trabalho a autora toma a protagonista da tragédia grega como paradigma de figura feminina, que arrosta o poder estabelecido com legitimidade e magnitude política²⁸.

Antígona é alguém que dignamente se impõe ao exigir aquilo que é devido. Ao olhar de Butler, a filha-irmã de Édipo é mandatária de um conjunto de reivindicações conflitivas sobre quais “vidas” merecem ser objeto de luto. Assim, quando repudia o decreto de Creonte, Antígona assume nítida atitude que transborda, que vai para além do campo individual.

Esta discussão adquire consistência organizacional no pensamento de Butler, com a publicação de “Vida precária: os poderes do luto e da violência” (2004). Ancorada nos estudos que vinha desenvolvendo – diga-se, a partir dos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 –, ela avalia a atuação do governo norte-americano ao lidar com os casos de perdas coletivas de vidas. Pode-se dizer, em termos gerais, que a política que vinha e continua sendo exercida, por meio do poder instituído, revelou-lhe a ausência de liame com a dimensão pública do luto. Em prol da aceitação desta publicização, assinala Butler (2019, p. 43):

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. Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o “nós” é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra; ou melhor, podemos argumentar contra, mas estaríamos negando algo fundamental sobre as condições sociais da nossa própria formação.

Como é possível inferir, o caráter “despolitizante” do luto, além de pautado na desigualdade, é atravessado pelo “negacionismo”. Por isso, Butler trabalha o tema do

²⁸ Cf. BUTLER, Judith. **O clamor de Antígona**: parentesco entre a vida e a morte. Tradução: A. Cechinel. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014. Recentemente esta obra recebeu nova tradução, sob o título: **A reivindicação de Antígona**: o parentesco entre a vida e a morte”. A mudança se justifica, uma vez que reivindicar não tem o sentido de rogar, suplicar, ou seja, de mero clamor. De acordo com a nota de Jamille Pinheiro Dias, tradutora da recentíssima edição: “O termo ‘reivindicação’ mostra-se mais acurado como tradução do substantivo inglês ‘claim’, adotado por Judith Butler no título original desta obra, *Antigone’s Claim*. Ao fazer essa escolha, ratificada por Butler, busco sublinhar a força política da reivindicação do direito ao luto, bem como enfatizar uma crítica ao modo como determinadas vidas são vistas como mais ou menos dignas de reconhecimento e valor. Nas línguas neolatinas, termos do campo semântico ligado a ‘clamor’ e ‘grito’ dizem respeito a um sentido de lamento ou súplica que não condiz com o teor e a potência da reivindicação de Antígona – motivo pelo qual me distanciei de tais possibilidades ao traduzir ‘claim’.” (cf. BUTLER, 2022, p. 8-9).

luto na vertente política em concomitância com a psicanalítica. Leitora atenta de Freud, ela se vale muito dele para pensar particularmente o luto, embora ele não tenha estabelecido, de maneira explícita, um elo entre psicanálise e política.

No entanto, a bem da verdade, em alguns escritos Freud perpassou a questão política. Em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), por exemplo, ele assevera que a individualidade está associada às relações sociais. Corroborar esta afirmação na carta que enviou à Romain Rolland, datada de 4 de março de 1923, ao enfatizar que este “livrinho... mostra um caminho da análise do indivíduo à compreensão da sociedade” (FREUD, 1923/1982, p. 399). Desmitifica, assim, a crença presente em parte de seus críticos, no sentido de que o estudo da “vida psíquica” teria a sua aplicabilidade restrita à esfera individual.

Dessa forma, na teoria psicanalítica freudiana as psicologias individual e social estão plenamente associadas. Para Freud não é possível compreender a “vida interior” sem se socorrer do “mundo externo”. Afinal, o ser humano está inserido na cultura e é constituído pela presença do outro. Destarte, a legitimidade de ampliação do individual para o social é reconhecida pelo simples fato da inevitabilidade do outro: “Na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado” (FREUD, 1921/2011, p. 14). Ao examinar a articulação freudiana entre política e psicanálise, assinala Goldenberg (2006, p. 12): “A oposição entre individual e coletivo desloca-se para a dos processos libidinais envolvendo o outro e dos processos relativos ao narcisismo.”

Ademais, como foi descrito em tópico anterior, Freud aparenta propor uma espécie de “trajetória” para o luto, na qual o enlutado iria se distanciando da perda sofrida sem tempo prefixado. Seguiria, “pari passu”, recolocando o seu investimento afetivo em outro objeto, até finalizar o processo de luto. Por esse motivo é comum pensar o luto de forma “linear”, isto é, seguindo uma linha decrescente de intensidade. Ocorre, no entanto, manifesto equívoco nessa forma de equacionar a questão, principalmente em se tratando do luto no campo público. Neste ao invés de uma “linearidade” predomina uma “circularidade”, ou seja, há variações de intensidade em determinados momentos. São perdas que têm algo permanente a nos dizer sob o

enfoque político. É fácil entender tal aspecto ao considerar o progressivo processo de “desdemocratizações”²⁹ nas sociedades atuais.

Butler trabalha longamente esse processo de “desmantelo” da vida social, estendendo suas reflexões iniciais – sobre a leitura de “Antígona” –, em direção à falta de reconhecimento de certas vidas não passíveis de luto. Quando publica, em 2009, a obra “Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?”, põe em xeque o enquadramento da condição de enlutar. É o que descreve Rodrigues:

Aqui [ref.: “Quadros de guerra ...”], talvez seja possível dizer, Butler dá dois passos a mais em relação ao percurso teórico que vinha traçando. Com o enquadramento, ela expande e desloca a questão do reconhecimento que havia aparecido na sua leitura de Antígona, cujo gesto de lutar pelo enterro do irmão é coextensivo à luta pelo reconhecimento na pólis. Trata-se agora de pensar qual é a condição de possibilidade de uma vida ser reconhecida como vida, que passa a depender de como essa vida é enquadrada e de como os enquadramentos podem ser, também eles, enquadrados.³⁰

A partir de concepções interligadas à biopolítica foucaultiana e à necropolítica do filósofo camaronês Achille Mbembe, Butler propõe que seja repensada a dimensão da vida política. Aponta para um novo caminho que leve em conta o quanto se está exposto à violência e à “vulnerabilidade à perda e ao trabalho de luto que se segue” (BUTLER, 2019, p. 39). Assim, a função do luto seria “constituir um laço social a partir da experiência da perda” (RODRIGUES, 2021, p. 73).

Para Butler todas as vidas são precárias. Entretanto, a precariedade não se dá de igual modo para todos. Quando o Estado negligencia o exercício da sua função de cuidado com certas vidas se desvela como antidemocrático. Haverá, portanto, vidas em situação menos possível de ser vivida ou até mesmo impossível de se viver, devido à falta de reconhecimento. Vidas que importam e vidas que não importam. Isso leva Butler a uma série de indagações:

A questão que me preocupa, à luz da violência global recente, é: quem conta como humano? Quais vidas contam como vidas? E, finalmente, o que concede a uma vida ser passível de luto? Apesar de nossas diferenças de lugar e história, minha hipótese é que é possível recorrer a um “nós”, pois todos temos a noção de que é ter perdido alguém. A perda nos transformou em um tênue “nós”. E se perdemos, logo tivemos, desejamos, amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo. (2019, p. 40)

²⁹ Cf. RODRIGUES, 2021, p. 119-133.

³⁰ *Ibid.*, p. 74.

Assim, o valor conferido à vida está em relação direta com a possibilidade de enlutamento. Não raro os Estados contemporâneos utilizam o poder político, sem legitimidade, a fim de impor políticas segregacionistas, discriminatórias ou até mesmo diretamente atentatórias à própria salvaguarda da vida. Especialmente em momentos críticos de desencaminhamento governamental ou de fragmentação dos laços sociais.

Indubitavelmente, esta é uma das principais razões para que a popularidade de Antígona permaneça ainda hoje. Enquanto existir poder totalitário que cerceia as pessoas do “direito a ter direitos” – na feliz expressão de Hannah Arendt³¹ –, Antígona sobreviverá. Ela expressa, antes de tudo, o que não se pode prescindir, isto é, a imperiosidade de reconhecimento e respeito à dignidade da pessoa humana. Nesse cenário de desvios dos padrões toleráveis de convivência social, Agamben (2004, p. 102) agrega aos estados de exceção – nos quais são impostas restrições ao regime de direitos e liberdades – certos “períodos de luto”³².

É comum, portanto, que em “períodos de luto” haja uma espécie de solução de continuidade das relações coletivas normais. Por isso, quando utilizamos hoje o termo “tragédia” vem à mente situações catastróficas, decorrentes de forças naturais ou de ações humanas. Pensamos em ocorrências ou crises em que o montante de perdas sofridas pode inviabilizar o próprio luto. Os exemplos se multiplicam ao imaginar as diferentes áreas para as quais a nossa atenção é convergida (guerras, epidemias, terrorismo, agressões ao meio ambiente, carestia etc.).

Talvez a ideia primeira que nos move no presente é a pandemia provocada pelo novo coronavírus (COVID-19) ou Síndrome Respiratória Aguda Grave (SARS-CoV-2). Valer atentar, no entanto, que em passado não distante outras crises sanitárias foram enfrentadas. É o que descortina Carla Rodrigues, ao realizar interessante paralelo entre a propagação do vírus da AIDS e Antígona, de modo a revelar elementos socioculturais que se destacam em “estados de exceção”:

³¹ É o que assevera Arendt (1989, p. 332): “Esta nova situação, na qual a ‘humanidade’ assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que **o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível.**” (negritei).

³² Ao analisar o pensamento de Agamben, acentua Butler (2022, p. 136-137): “Giorgi Agamben observou que vivemos cada vez mais em uma época em que existem populações sem cidadania plena vivendo dentro dos Estados; seu estatuto ontológico como sujeitos legais é suspenso. Essas são vidas que não estão sendo destruídas pelo genocídio, mas que tampouco adentraram a vida da comunidade legítima, na qual há padrões de reconhecimento que permitem alcançar a condição humana.”

Pela disseminação de um vírus até então desconhecido – o HIV – a comunidade LGBTQI+ conheceu a versão contemporânea da tragédia de Sófocles em que a protagonista, Antígona, reivindica o direito de enterrar seu irmão. Intelectuais, artistas, músicos, escritores e filósofos foram privados do direito de receber honras fúnebres por terem sido vítimas do que então se chamava “peste gay”. A violência da denominação combinava “peste”, essa doença para a qual não se tem cura ou alívio, com o horror à homossexualidade, ainda presente de forma tão marcante na cultura. A combinação produziu discriminação em vida e tornou proscritos os mortos. Atestados escondiam a causa do óbito, muitas vezes as famílias eram impedidas de realizar funerais, e amigos e amigas perdiam a chance da última despedida e homenagem. Corriam os anos 1980, o governo Reagan ignorava a necessidade de criar uma política de saúde para um vírus que parecia só acometer homens “depravados” que, por isso, não mereciam cuidado nem vivos nem mortos. (RODRIGUES, 2021, p. 67-68)

Dito isso, este tópico restaria inacabado sem que houvesse uma exposição complementar, ainda que breve, sobre a questão do luto diante do modelo neoliberal.

4.2 O luto sob o enfoque do neoliberalismo

Se na antiga Grécia o trágico de Antígona mantinha inevitável relação com a experiência divina, no presente o trágico em nós está unido de modo estreito à angústia existencial. O modelo hegemônico neoliberal instaurado acentua a inquietude, a hiperatividade, frutos do “dever” de aumentar, cada vez mais, o desempenho produtivo, o que nos leva ao esgotamento e ao sofrimento psíquico.

Ao projetar o futuro de forma incessante, o ser humano pós-moderno se defronta frequentemente com o temor do fracasso, do sofrimento, da impossibilidade de expressão do desejo e, no limite, da falta de sentido, do vazio existencial, diante da inexorável finitude da vida. Como agravante, a própria morte se transforma na constatação maior do fracasso humano.

Oportuno reproduzir trecho introdutório da obra “Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico”, resultado de três anos de pesquisas do “Laboratório de Pesquisas em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise - Latesfip”, escrito por Vladimir Safatle, Nelson da Silva Junior e Christian Dunker (2021, p. 11):

Podemos falar em ‘instauração’ porque a força do neoliberalismo é performativa. Ela não atua meramente como coerção comportamental, ao modo de uma disciplina que regula ideias, identificações e visões de mundo. **Ela molda nossos desejos, e, nesse sentido, a performatividade neoliberal tem igualmente efeitos ontológicos na determinação do**

sofrimento. Ela recodifica identidades, valores e modos de vida por meio dos quais os sujeitos realmente modificam a si próprios, e não apenas o que eles representam de si próprios. (negritei) Se admitimos que uma forma de vida tende a manter sua unidade extraindo produtividade de suas contradições, determinadas e indeterminadas, de acordo com estratégias provenientes do trabalho e do mercado, do desejo e da linguagem, poderemos localizar os efeitos estruturais da dimensão performativa da gestão neoliberal do sofrimento.

Infelizmente, não há saída simples ou branda que possa trazer mais luz do que calor ao debate sobre quais caminhos seguir para refundar ou estabelecer em novas bases os pactos sociais vigentes. Ao longo das últimas décadas, notáveis pensadores³³ têm versado sobre esta temática, distinguindo alguns aspectos ou traços característicos do atual sistema que merecem reformulação. Sob novo olhar, tal discussão foi recentemente retomada, por Byung-Chul Han, em “Sociedade do cansaço”. Ao discorrer sobre o que qualifica como “sujeito do desempenho pós-moderno”, Han (2017, p. 92-93) adentra na questão do luto, a partir da leitura de Freud:

O luto surge quando se perde um objeto com forte carga de libido. Quem está de luto encontra-se totalmente junto ao outro amado. O ego pós-moderno emprega grande parte de sua energia da libido para si mesmo. O restante da libido é distribuído em contatos sempre crescentes e relações superficiais e passageiras. Em virtude de um fraco “elo de ligação”, é muito fácil retirar a libido de um objeto e com isso direcioná-la rumo à posse de novos objetos. **O “trabalho de enlutamento” demorado e dolorido acabou se tornando desnecessário. A “alegria” que se encontra nas redes sociais de relacionamento tem sobretudo a função de elevar o sentimento próprio narcísico. Ela forma uma massa de aplausos que dá atenção ao ego exposto ao modo de uma mercadoria.** (negritei)

Não se pode, porém, deixar de observar que em “Antígona” o desejo de reconstituição dos laços sociais está plenamente simbolizado. Afinal, sem estes a experiência da perda persistiria irresoluta. A tragédia de Antígona nos mostra a imprescindibilidade de um luto que nos engrandece em dignidade. É preciso sentir, pensar e agir com autenticidade – sem escamoteações ao exercício da liberdade –, ou seja, em conformidade com os fenômenos psíquicos experienciados através de emoções e sentimentos.

³³ Como, por exemplo, Gilles Deleuze (“A sociedade de controle”, 1992), Michael Hardt e Antonio Negri (“Império”, 2000) e Michel Foucault (“Nascimento da biopolítica”, 2008).

No entanto, carecemos de “maturidade” para percorrer ou lidar com as etapas próprias à condição afetiva humana, em razão da dor pela perda. É o que, em suplementar focalização, Han (2021, p. 26) ressaltou em seu livro “Sociedade paliativa: a dor hoje”:

Seja feliz é nova fórmula da dominação. A positividade da felicidade reprime a negatividade da dor. Como capital positivo, a felicidade deve garantir uma capacidade para o desempenho ininterrupta. (negritei)
Automotivação e auto-otimização fazem o dispositivo de felicidade neoliberal muito eficiente, pois a dominação se exerce sem nenhum grande esforço. O submetido nem sequer tem consciência de sua submissão. Ele se supõe livre. Sem qualquer coação estranha, ele explora a si mesmo, crente de que, desse modo, ele se concretiza. **A liberdade não é reprimida, mas explorada. Seja livre produz uma coação que é mais dominante do que seja obediente.** (negritei)

É a sociedade do “curtir”, na qual o analgésico do “like” domina não só as mídias sociais, mas também todas as esferas da cultura, ocasionando a dessensibilização da dor. Enfim, é o mecanismo neoliberal de promoção da “felicidade”, que nos oprime ainda mais ao invés de nos libertar do sistema de dominação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao discorrer sobre o luto na contemporaneidade, a partir da abordagem de Butler, foi visto que o questionamento acerca de vidas não passíveis de luto se realiza no contexto do que ela denominou como “quadros de guerra”. “Guerras” como cenários e, também, como “normatividades” que impõem constrangimentos, limitações ou perdas. Afinal, “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva” (BUTLER, 2017, p. 13).

Outrossim, sabe-se que Freud não conferiu ao luto uma explícita dimensão “público-política”. Não o delineou para além de uma categoria clínica ou psicanalítica, de modo a situá-lo em patamares ético, político ou filosófico. Todavia, vale rememorar parte da resposta dada por ele à Einstein, em setembro de 1932, diante da pergunta: “existe uma maneira de libertar os homens da fatalidade da guerra?” (FREUD, 1932/2017, p. 59). Com propriedade e discrição, Freud disse:

A partir da nossa mitológica doutrina das pulsões, achamos facilmente uma fórmula que contém os meios indiretos de combater a guerra. Se a disposição à guerra é um produto da pulsão de destruição, o mais fácil será apelar para o antagonista desta pulsão, para o Eros. Tudo o que estabelecer laços afetivos entre os homens deve atuar contra a guerra.³⁴

Destarte, de plano, Freud evoca o jogo afetivo ambivalente entre a “destruição”, o ódio (“Thanatos”), como “constitutivo” – como algo estrutural e inerente às pessoas –, e o amor (“Eros”), em sua proximidade com aquele³⁵. Com outras palavras, ele está se referindo à “teoria da libido”, expressão equivalente ao amor em sentido amplo, ou seja, não somente ao amor a si mesmo, mas ao amor em geral (à humanidade, ideias abstratas etc.). Reportando-se ao texto freudiano (“Luto e melancolia”), destaca Vladimir Safatle (2016, p. 61): “... o amor não é apenas o nome que damos a uma escolha afetiva de objeto. Ele é a base dos processos de formação da identidade subjetiva a partir da transformação de investimentos libidinais em identificações.”

Ao justificar o seu posicionamento, adverte Freud³⁶: “A psicanálise não precisa de se envergonhar, quando aqui fala de amor, pois a religião diz o mesmo: ‘Ama o teu

³⁴ *Ibid.*, p. 72.

³⁵ A ambivalência “amor *versus* ódio” foi particularizada por Freud em “Considerações atuais sobre a Guerra e a Morte” e “As pulsões e seus destinos”, ambos de 1915, bem como parcialmente retomada em “O mal-estar na cultura” (1930).

³⁶ *Op. cit.*, mesma página.

próximo como a ti mesmo.’ Isto é fácil de exigir, **mas difícil de realizar**” (negritei). De fato, “amar o próximo” não é algo tão simples. É laborioso. Aliás, poucos anos antes ele havia enfatizado que não haveria óbice se o preceito evangélico estabelecesse reciprocidade por parte de quem é amado³⁷.

Apesar de somente conjecturar, isto é, de apenas aventar possibilidades com discretas esperanças, Freud, ao que parece, julga relevante investir no amor para a conquista da paz, em que pese a inevitabilidade da guerra³⁸. Talvez, isso seja o que de melhor se pode esperar no sentido de uma, por assim dizer, “pacificação”, apta a dar continuidade ao processo de simbolização civilizatória. À frente, ele completa a sua resposta à Einstein: “Por agora, só podemos dizer: tudo o que fomenta a evolução cultural atua contra a guerra” (1932/2017, p. 75). Firma, portanto, o amor e a cultura como itinerários para a libertação humana do confronto hostil que é a guerra.

Depreende-se, assim, que o grande êxito dos textos freudianos e das tragédias gregas antigas é a potencialidade destes proporcionarem novas aberturas inteligíveis no modo de pensar. O diálogo entre Creonte e Antígona é prova inequívoca disso:

CREON: Ao vil não cabe o lote do homem íntegro.
ANTÍGONE: E isso tem algum valor nos inferos?
CREON: Nem morto, um inimigo vira amigo.
ANTÍGONE: **Fui feita para o amor, não para a intriga.** (negritei)
CREON: Queres amar? Pois ames nos baixios!
Mulher não mandará comigo vivo! (negritei)³⁹

Creonte, representante supremo do poder patriarcal, tem a sua autoridade legal estremecida pela atitude da sobrinha. Pior, é ferido em sua virilidade diante da confrontação pública e feminilizante feita por Antígona, símbolo da resistência ao poder. Ancorada no amor, ela renega ao ódio⁴⁰. Na defesa do direito ao luto de seu irmão, apontado como vil e inimigo, argumenta a falta de legitimidade da ordem instituída. Não se deixa, portanto, ao alcance da perfídia, da cilada que corrói a comunhão na vida comunitária.

³⁷ “O mal-estar na cultura” (1930).

³⁸ Segundo Freud (1932/2017, p. 73), a guerra, embora seja uma das misérias dolorosas da vida: “Parece algo natural; biologicamente bem fundada, **praticamente inevitável.**” (negritei).

³⁹ SÓFOCLES, [ca. 441 a.C.]/2009, p. 52-53 [vv. 520-525].

⁴⁰ Ao prefaciar o livro da professora Maria H. P. Franco (2021, p. 7), o psiquiatra e pesquisador britânico, Colin Murray Parkes, destaca a existência de uma relação, por assim dizer, “simbiótica” entre o luto e o amor: “O luto é o custo do amor, e o amor é, na minha visão, a chave para entender e ajudar pessoas enlutadas a atravessarem o vale escuro do luto.”

Assim, já estava patente na tragédia de Sófocles a coexistência dinâmica de pulsões no ser humano. O ódio que causa desconforto a Antígona, ao ser incorporado ao Eu, subverte-se em fonte de prazer, transmuda-se – como no narcisismo – em objeto amado. Se o amor de Antígona não é capaz de extinguir o ódio de Creonte, este também não aniquila aquele. Permanecem ambos em relação direta cada qual com o Outro. Daí a relevância de “Antígona”, para lembrar a imprescindibilidade de manter a chama por um “espaço” capaz de preservar o diálogo e, conseqüentemente, os laços comunitários. De interligar o viver e, também, o morrer, uma vez que, como enuncia Butler, “enlutar a perda da posse é condição para o amor”⁴¹

No decorrer dos dois últimos milênios, “Antígona” foi copiosamente repensada, reescrita e reinterpretada em montagens teatrais⁴² e, mais recentemente, em produções cinematográficas. Seria, portanto, ingenuidade querer reduzi-la à luta entre o “bem moral” e o “mal político”. É fundamental, antes de tudo, refletir sobre a raiz da sua desobediência. Isso nos põe diante de uma pergunta prévia: qual é a razão da obediência? Até porque, em princípio, obediência implica anulação.

Na supramencionada carta à Einstein, Freud vê como expressão da desigualdade, inata e irremediável, a divisão entre dirigentes e dirigidos, ou seja, entre a minoria que manda e a maioria obedece. Considera, ainda, como “esperança utópica” tentar erigir homens de pensamento autônomo, educados, que lutassem pela verdade e tivessem as suas vidas pulsionais submetidas à ditadura da razão, a fim de dirigir as massas dependentes (FREUD, 1932/2017, p 72-73).

Decerto, o cerne do poder político tem como prevalência o “mandar” e como consequência o “obedecer”. O paradoxal é que a aparente desobediência de Antígona é, na verdade, uma obediência ao que deveria ser obedecido. Por isso, no sentido mais radical, a desobediência de “Antígona” abala a própria ideia da imposição de uma ordem. Como afirma Gross (2018, p. 91):

⁴¹ BUTLER, Judith. **Senses of the Subject**. Nova York: Fordham University Press, 2015, p. 110 *apud* Rodrigues, 2021, p. 72-73.

⁴² Entre as diferentes encenações de “Antígona” no Brasil, merece destaque a realizada pelo diretor de teatro, dramaturgo e poeta, Luiz Paulo Vasconcellos, em 1979, a qual foi resgatada em pesquisa acadêmica que expõe o período de oposição à ditadura militar e sobleva a importância do teatro como uma forma de arte propulsora de resistência e catarse, bem como espaço de liberdade (Cf. RODRIGUES, Gabriela Rocha. **A recepção da tragédia Antígona de Sófocles, durante a ditadura militar de 1964**. Porto Alegre: Armazém Digital, 2015). Na atualidade, o governo federal tenta reiteradamente aniquilar os trabalhos da “Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos - CEMDP”, responsável por tratar dos crimes cometidos durante a ditadura militar (Cf. “O Estado de S. Paulo”. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/governo-bolsonaro-tenta-extinguir-comissao-de-mortos-e-desaparecidos-a-um-mes-da-posse-de-lula/>. Acesso em: 08 dez. 2022).

Desobedecer não é só invocar uma legitimidade superior, afirmar que se obedece a outras leis, é pôr em causa o próprio princípio de uma legitimidade. Na desobediência pode entrar uma dose de transgressão pura: é esse o brilho de Antígona.

Antígona defende a supremacia do cuidado com os laços tecidos, a aplicação da “lei do amor”. Assim, caberia igualmente a nós o dever de elaborar o luto das dolorosas perdas sofridas. Elaborar o luto das vidas esquecidas, das vidas “não passíveis” de luto, das vidas “sem valia”, das vidas “invisíveis”⁴³ ou que “não importam”. Vidas que foram hostilizadas ou ceifadas por descaso do próprio Estado ou, pior, por ações arbitrárias e violentas de seus agentes. Das vidas precárias que sobrevivem em alto grau de vulnerabilidade, em situação famélica, totalmente ignoradas, excluídas da sociedade civil.

São “lutos perdidos”, cuja busca urge, para que possam ser imputadas as responsabilizações devidas. Urge, para que as feridas abertas possam cicatrizar. Urge, como insurreições de consciências. Urge, enfim, como forma de resgatar “Antígona”. Oportuno, novamente, reproduzir trecho do posfácio escrito por Urania Tourinho Peres (2011, p. 115), sob o título “Uma ferida a sangrar-lhe a alma”:

No luto, nada da perda é subtraído da consciência, pois o enlutado sabe o que perdeu, ao contrário do que ocorre na melancolia, na qual não há saber sobre a causa do sofrimento. Uma ferida sangra, “um buraco na esfera psíquica”, diz Freud, uma alma abatida. (negritei)

Obviamente, não se estabeleceu como meta deste trabalho a apresentação de propostas para enfrentar o segregacionismo, a desigualdade, a opressão política, a introjeção da violência etc. O desiderato aqui se restringe à análise do legado de “Antígona” em cotejo com a psicanálise de Freud, visando compreender o luto perdido.

Destarte, com fundamento nos elementos coligidos, é possível asseverar que o processo de dominação faz parte da natureza humana. É, portanto, constituinte do

⁴³ Interessante observar que durante a pandemia, decorrente da COVID-19, atividades laborativas ignoradas, desprezadas no convívio social se mostraram como essenciais. Pessoas antes “invisíveis” adquiriram visibilidade, paradoxalmente, pela falta, pela ausência, pela necessidade. Oportuno o relato de experimento, sobre este tipo de condição humana, feito por Dunker (2020, p. 95): “A ligação entre negritude, pobreza e ameaça social tem sido uma tônica em nossa forma de vida. É conhecido o estudo de um de nossos alunos do Instituto de Psicologia da USP que se vestiu de gari e passou a viver como um durante meses. **Ele passou por uma experiência na qual subitamente tornou-se invisível socialmente.** (negritei) Ninguém mais o via, ninguém mais o cumprimentava, nem mesmo nos recintos e lugares onde ele frequentava antes. Ninguém mais o reconhecia para além de uma *coisa-que-limpa.*”

Eu. Por outro lado, a almejada “pacificação” das relações humanas implica renúncia à pujança de alguns sobre outros. Consequentemente, exsurge outro problema: como se apropriar dos elementos da cultura, sem olvidar dos desejos? A solução oferecida por Freud reside no fato de que a hostilidade, seja no plano individual ou coletivo, pode ser transformada se for empregada em prol do processo cultural ou, em outros termos, caso seja convertida a serviço de fins mais elevados, como, por exemplo, as atividades artísticas, intelectuais etc.

Resgatando, assim, as indagações postas no começo deste estudo, isto é, se o enlutamento é reservado apenas a algumas vidas e, em caso positivo, quais vidas não são passíveis de luto e o porquê não o são, é possível respondê-las, como segue. Sim, a capacidade de luto, em sua dimensão público-política, é limitada. As vidas alvo dessa limitação são aquelas “percebidas” com mais precariedade e menos dignidade, bem como as que estão mais suscetíveis à violência arbitrária e à desvalorização socioeconômica. A razão da limitação se deve, principalmente, a nossa reduzida capacidade de sublimação.

Resta, assim, a aposta na promessa do amor e da cultura como meios de defesa da humanidade contra as tendências limitadoras e destrutivas. Em suma, “é preciso cultivar nosso jardim”⁴⁴. Se esperanças ainda forem permitidas, é preciso reconhecer e aceitar que a nossa essência está na diferença.

Finalizando, vale reprisar o que foi dito no início, ou seja, que se trata apenas de uma entre outras possíveis leituras sobre o tema do luto em associação à tragédia grega antiga. Leitura de um leitor que expressa um “ponto de vista”, um olhar derivado de outros olhares, como nos ensina Leonardo Boff (1997, p. 9-10):

Ler significa reler e compreender, interpretar. Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam. **Todo ponto de vista é a vista de um ponto** (negritei). Para entender como alguém lê, é necessário saber como são seus olhos e qual é a sua visão de mundo. Isso faz da leitura sempre uma releitura. A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências tem, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam. Isso faz da compreensão sempre uma interpretação. Sendo assim, fica evidente que cada leitor é coautor. Porque cada um lê e relê com os olhos que tem. Porque compreende e interpreta a partir do mundo que habita.

⁴⁴ Cf. “Cândido” de Voltaire.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Iniciação à filosofia para os não filósofos**. Tradução: R. C. Abílio. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução: I. D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução: R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTOTÉLES [ca. 335 a.C.]. *Arte poética*. In: **Arte retórica e arte poética**. Tradução: A. P. de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2005, p. 231-288.

BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BOWLBY, John. **Apego e perda**: tristeza e depressão. Tradução: W. Dutra. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. v. 3.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução: S. T. de N. Lamarão e A. M. da Cunha. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução: A. Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução: R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. **A reivindicação de Antígona**: o parentesco entre a vida e a morte. Tradução: J. P. Dias. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2022.

DUNKER, Christian. **Paixão da ignorância**: a escuta entre Psicanálise e Educação. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020.

DURKHEIM, Émile (1897). **O suicídio**: estudo de sociologia. Tradução: M. Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EDLER, Sandra. **Luto e melancolia**: à sombra do espetáculo. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

FRANCO, Maria Helena Pereira. **O luto no século XXI**: uma compreensão abrangente do fenômeno. São Paulo: Summus, 2021

FREUD, Sigmund (1873-1939). **Correspondência de amor e outras cartas, 1873-1939**. Tradução: A. S. dos Santos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. (1917 [1915]). **Luto e melancolia**. Tradução: M. Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. (1921). *Psicologia das massas e análise do eu*. In: **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. Tradução: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 13-113. v. 15.

FREUD, Sigmund; EINSTEIN, Albert. (1932). **Por que a guerra?** – Reflexões sobre o destino do mundo. Tradução: A. Morão. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2017.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis (1864). **A cidade antiga**. Tradução: F. de Aguiar. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Artigos de metapsicologia, 1914-1917**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. v. 3.

GOLDENBERG, Ricardo Davi. **Política e psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. Tradução: C. Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução: E. P. Giachini. 2. ed. ampl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017

_____. **Sociedade paliativa**: a dor hoje. Tradução: L. Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: A. M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KEHL, Maria Rita. *Melancolia e criação*. In: FREUD, Sigmund (1917 [1915]). **Luto e melancolia**. Tradução: M. Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 9-31.

KOVÁCS, Maria Julia. *Prefácio*. In: CASELLATO, Gabriela (Org.). **Luto por perdas não legitimadas na atualidade**. São Paulo: Summus, 2020, p. 9-14.

LACAN, Jacques (1960). *O brilho de Antígona*. In: **Seminário, livro 7**: a ética da psicanálise, 1959-1960. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução: A. Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 289-303.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução: F. S. Correia et al. 3. ed. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bretrand. **Vocabulário da Psicanálise**. Tradução P. Tamen. 7. ed. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1983.

MANNONI, Octave. **Freud**: uma biografia ilustrada. Tradução: M. L. X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. **A Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904**. Tradução: V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEICHES, Mauro Pergaminik. **A travessia do trágico em análise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

MEZAN, Renato. **Figuras da Teoria Psicanalítica**. São Paulo: Edusp; Ed. Escuta, 1995.

MIGLIAVACCA, Eva Maria. *Dupla face do mito: modelo e função*. **Revista Brasileira de Psicanálise**, 36(2), 2002, p. 251-262.

MIGUELEZ, Oscar M. **Narcisismos**. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2015.

NOGUEIRA, Renato. **O que é o luto**: como os mitos e as filosofias entendem a morte e a dor da perda. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2022.

PERES, Urania Tourinho. *Uma ferida a sangrar-lhe a alma*. In: FREUD, Sigmund (1917 [1915]). **Luto e melancolia**. Tradução: M. Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p. 101-137.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Notas sobre a esperança e o desespero**. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2021.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. Belo Horizonte: Autêntica, 2021

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel (1998). **Dicionário de psicanálise**. Tradução: V. Ribeiro; L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da.; DUNKER, Christian (Orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SANTI, Pedro de. *Linguagem, História e Desejo - Sobre a Atualidade de Freud*. In: KEHL, Maria Rita *et al.*; KUPPERMANN, Daniel (Org.). **Por que Freud hoje?** São Paulo: Zagodoni, 2017, p. 123-136.

SÓFOCLES [ca. 430 a.C.]. *Édipo Rei*. In: **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Tradução: M. da G. Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 17-100.

_____. [ca. 441 a.C.]. *Antígona*. In: **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Tradução: M. da G. Cury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990, p. 199-260.

_____. [ca. 441 a.C.]. **Antígone de Sófocles**. Tradução: T. Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VORSATZ, Ingrid. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.