

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

GUSTAVO HAIDEN DE LACERDA

**SENTIDOS DE MORTE NA ESCRITURA(ÇÃO) DO LUTO NO
*FACEBOOK***

Maringá
2023

GUSTAVO HAIDEN DE LACERDA

SENTIDOS DE MORTE NA ESCRITURA(ÇÃO) DO LUTO NO *FACEBOOK*

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Maringá, Programa de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração Estudos Linguísticos, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Renata Marcelle Lara

Maringá
2023

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L131s

Lacerda, Gustavo Haiden de

Sentidos de morte na escritura(ção) do luto no *Facebook* / Gustavo Haiden de Lacerda.
-- Maringá, PR, 2023.
217 f.: il. color.

Orientadora: Profa. Dra. Renata Marcelle Lara.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2023.

1. Análise de discurso. 2. Psicanálise. 3. Morte. 4. Luto. 5. Mídia digital. I. Lara, Renata Marcelle, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 401.41

GUSTAVO HAIDEN DE LACERDA

**SENTIDO DE MORTE NA ESCRITURA(ÇÃO) DO LUTO NO
FACEBOOK**

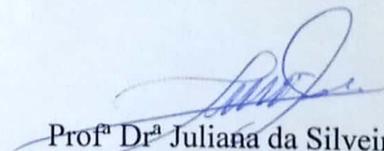
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: **Estudos Linguísticos**.

Aprovado em Maringá, 04 de maio de 2023.

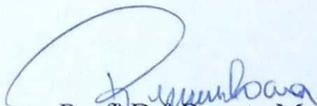
BANCA EXAMINADORA



Profª Drª Luciana Cristina Ferreira Dias Di Raimo
Membro Titular - UEM/PLE



Profª Drª Juliana da Silveira
Membro Externo (UNISUL – Palhoça/SC)



Profª Drª Renata Marcelle Lara
Presidente – Orientadora

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Renata Marcelle Lara, por ter *orientado* esta pesquisa, no sentido forte do termo, dando-lhe direção e norteamento; por ter acolhido minhas inquietações e elucubrações, mesmo quando eu não as conseguia formular; enfim, por ter acreditado na proposta e ter sido presença quando a presença se fazia tão necessária.

À Profa. Dra. Luciana Dias Di Raimo, quem primeiro me apresentou à pesquisa no campo discursivo ainda na graduação, agradeço pelo apoio generoso e por ter acolhido o convite para compor a banca examinadora de uma dissertação que não existiria sem a sua intervenção como professora, pesquisadora, amiga.

À Profa. Dra. Juliana da Silveira, referência para mim (e tantos outros) no campo da Análise de Discurso voltada a materialidades digitais, que presenciou a pesquisa nascente e, agora, amadurecida. Agradeço pelas indicações fecundas e pelas palavras eficazes.

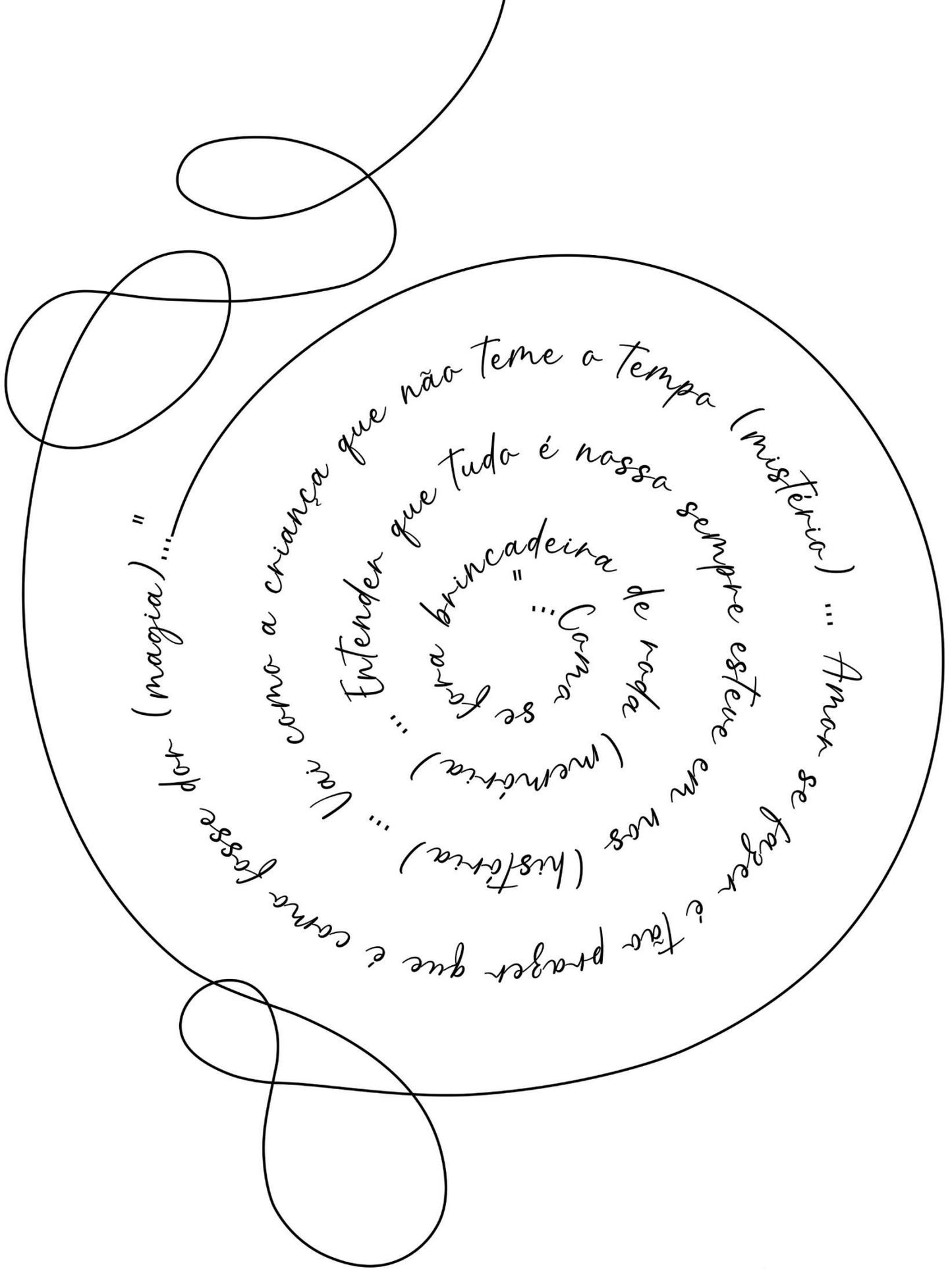
Aos professores Dra. Aline Azevedo Bocchi e Dr. Edson Carlos Romualdo, obrigado por terem aceitado participar como membros suplentes da banca examinadora.

Aos meus pais, Rose e Daniel, sem os quais, em todos os sentidos (im)possíveis, eu não estaria aqui. Seu suporte é meu alicerce em meio às tribulações da vida. Muito obrigado!

Ana, Nati, Grazi, Gabe, Bia... amigos que tiveram um papel fundamental na minha jornada acadêmica, obrigado por me lembrarem de que tudo fica melhor com amigos por perto. Ao George, sou imensamente grato por estar presente, por compreender as ausências e por ser o bálsamo de todas as horas.

Aos colegas do GPDISCMÍDIA, obrigado pelo acolhimento e pelo espaço de trocas (de ideias, de indagações, de angústias, de desejos).

Por fim, agradeço à CAPES, pela bolsa concedida para a realização do mestrado, e ao Programa de Pós-Graduação em Letras da UEM, por oferecer as condições para que esta pesquisa fosse desenvolvida.



Luiz Gonzaga Jr. (Redescobrir. 1980).

RESUMO

Esta dissertação busca compreender os sentidos de morte que (se) sustentam (em) escritura(çõe)s de luto no *Facebook*, por um trabalho de retomadas, esquecimentos e deslocamentos da memória em um (des)contínuo histórico. Alicerçada pelo entremeio da Análise de Discurso, da História e da psicanálise, a investigação defende que morte e luto sejam tomados em seus modos de materialização discursiva, sob a forma da *escritura(ção)* – um gesto simbólico de interpretação que, em seu funcionamento no discurso, produz efeitos cicatriciais sobre a ferida aberta pela perda. A fim de tematizar os sentidos de morte (im)possibilitados pela escritura(ção) nessa mídia digital, com base na presença/ausência de gestos de luto, um conjunto de postagens de perfis memorializados e de um grupo-obituário é levantado e recortado para a construção do *corpus* analítico, a partir da noção psicanalítica de *perda significativa*. Em vista do recorte temático, dos objetivos e do material de análise, desponta a interrogação: *como os sentidos de morte se atualizam na escritura(ção) do luto no Facebook, enquanto efeitos de memória no processo histórico-ideológico de significação?* Por meio de um percurso pela história das práticas mortuárias e de enlutamento no Ocidente, enfatiza-se sua dimensão discursiva, como rituais ideológicos de linguagem, até abarcar as condições de produção específicas do *Facebook*, para considerar em que medida elas intervêm sobre a significação da morte. O percurso de análise é tecido e costurado por uma compreensão de memória como o movimento que vivifica os sentidos e os sujeitos no discurso, de modo a sustentar o termo conceitual *roda-viva da memória* como um meio de praticar analiticamente tal movência. Ao longo do trajeto teórico-analítico, marca-se que a escritura(ção) do luto é uma prática discursiva que realiza pontos de corte/sutura nas fissuras abertas pelo real da perda.

Palavras-chave: Discurso. Enlutamento. Memória. Escritura(ção). Digital.

ABSTRACT

This dissertation seeks to understand the meanings of death that (are) sustained (in) mourning writ(ing)s *Facebook*, through a play of memory's retaking, forgetting, and displacing in a historical discontinuity. Based on the interplay of Discourse Analysis, History and Psychoanalysis, the investigation argues that death and mourning could be taken in their discursive materialization forms, as *writ(ing)* – a symbolic interpretation gesture that, in its discursive functioning, produces scarring effects on the wound opened by loss. In order to thematize the meanings of death rendered (im)possible by writ(ing) in this digital medium, based on the presence/absence of mourning gestures, a set of posts from memorialized profiles and from an obituary group is surveyed and clipped to construct the analytical *corpus*, grounded on the psychoanalytical notion of *significant loss*. In view of the thematic outline, the objectives and the material for analysis, the guiding question is raised: *how are the meanings of death recaptured in mourning writ(ing)s on Facebook, as memory-effects in the historical-ideological signification process?* Through a history of mortuary and bereavement practices in the West, their discursive dimension is emphasized, as ideological language rituals, until encompassing the specific conditions of production of *Facebook*, to consider the extent to which they intervene in the meanings of death. The analytical pathway is woven and sewn by an understanding of memory as the movement that vivifies meanings and subjects in discourse, in order to support the conceptual term *living-wheel of memory* as a means of analytically practicing such mobility. Along the theoretical-analytical journey, it is observed that mourning writ(ing) is a discursive practice that performs cutting/suture points in the cracks opened by the real of loss.

Keywords: Discourse. Mourning. Memory. Writ(ing). Digital.

LISTA DE RECORTES DISCURSIVOS (RD)

RD 01 – Anúncio fúnebre no <i>Facebook</i>	40
RD 02 – Regras da PGM	102
RD 03 – Recorte comparativo entre duas publicações de suicídio na PGM	103
RD 04 – Comentários ao primeiro <i>post</i> do recorte anterior	104
RD 05 – Descrição dos perfis memorializados	111
RD 06 – Um exemplar de perfil memorializado	111
RD 07 – Configurações de memorialização/exclusão do perfil no <i>Facebook</i>	112
RD 08 – Perfil memorializado apropriado pela mãe da falecida	117
RD 09 – <i>Post</i> na PGM anunciando um “acidente de trabalho”	127
RD 10 – Perfil memorializado do “bandido”	133
RD 11 – Membro da PGM anuncia a morte do irmão no grupo	141
RD 12 – Comentários reprovando a irmã do morto	142
RD 13 – A defesa da irmã	148
RD 14 – Agradecimento da irmã enlutada	149
RD 15 – <i>Post</i> na PGM anunciando a morte do pai (e do tio)	151
RD 16 – Comentários ao <i>post</i>	154
RD 17 – Homenagens da filha e da companheira, respectivamente	157
RD 18 – Publicações da companheira no memorial	161
RD 19 – Publicação da filha fixada no memorial	162
RD 20 – Companheira torna a publicar em outros aniversários	167
RD 21 – Um, dois anos depois... ..	169
RD 22 – Memorial do filho morto	178
RD 23 – Visita ao túmulo virtual	188
RD 24 – Um anúncio de memorialização.....	192

SUMÁRIO

1	AMORTECIMENTOS	12
2	MORTE E LUTO EM DISCURSO	24
2.1	(D)Escrevendo uma história das práticas mortuárias	24
2.1.1	Morte: uma história em práticas	29
2.1.2	Morte como objeto paradoxal	43
2.1.3	Roda-viva da memória	49
2.2	A Outra morte	62
2.2.1	Luto: entre História e psicanálise	67
2.2.2	Luto como linguagem	74
2.2.3	Escrita, escritura, escrituração	80
2.3	Circular uma morte, publicar um luto	90
2.3.1	<i>Profiles de Gente Morta</i> : uma rede de (des)enlaces	100
2.3.2	Políticas de memória(lização)	109
3	SENTIDOS DE MORTE NA ESCRITURA(ÇÃO)	125
3.1	A morte, o morto e suas imagens	125
3.2	Escritura(ção) do luto	150
3.3	Para (não) lembrar de (não) esquecer	175
4	AMORTIZAÇÕES	200
	REFERÊNCIAS	209

O luta é uma forma cruel de aprendizagem

1 AMORTECIMENTOS

Entrelaçada à vida cotidiana, a morte é tecida no discurso, tecida de discurso. Como um acontecimento de linguagem, ela se apresenta como um fato histórico que demanda interpretação, “[...] reclama que lhe achemos causas e consequências” (HENRY, 2014, p. 55). Tentamos dar contornos a ela, imprimir nela *um* sentido, mas esbarramos sempre no indizível que permanece inapreensível, no “real como contradição” (GADET; PÊCHEUX, 2004, p. 35). Por ser radicalmente real, no significado lacaniano do termo – “o real é o que retorna sempre ao mesmo lugar” (LACAN, 2003, p. 348) –, a morte é *(im)possível* de ser simbolizada. Ainda assim, condenado a interpretar o mundo ao seu redor, o sujeito atribui sentidos para que possa situar-se na realidade que o circunscreve (ORLANDI, 2005). Portanto, enquanto fato de vida, a morte reivindica sentidos.

Sendo tentativa de significar a perda, o luto permite àquele que vive atribuir sentidos para a vida que continua. Uma tal visão é corroborada pela reflexão tecida por Freud (2010b, p. 128), ao tratar o luto como uma “reação à perda da pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal”. Diante dessa perda, afirma o autor, o sujeito tem de trabalhar seu luto, ao que ele denomina “perlaboração”, o processo pelo qual, ainda que haja o esforço de prolongar a existência do objeto amado, redireciona-se a libido antes devotada ao que se perdeu.

Ao considerarmos que o digital, enquanto condição de (re)produção e circulação dos discursos na contemporaneidade (DIAS, 2018), apresenta-se como um espaço discursivo que atravessa as práticas cotidianas, desde os meios de estudar e trabalhar, até as formas políticas e afetivas de se relacionar com os outros, assumimos também que ele desencadeia efeitos específicos sobre os modos de significar a morte em nossa formação social. Entre as mídias digitais, produtos técnicos que não estão isentos dos “princípios ideológicos de circulação do sentido” (PEQUENO, 2014, p. 55), o *Facebook* desponta como uma rede, em meio a outras (*Instagram, Twitter, YouTube, TikTok* etc.), onde é possível que os sujeitos ordinários midiaticem sua intimidade e espetacularizem suas posições (SILVEIRA, 2015), incluindo suas experiências de morte e de luto.

Na esteira de Ariès (2012), compreendemos que a morte nem sempre foi dita e significada como hoje – o que aponta para a existência de uma memória para os discursos sobre a morte –, de maneira que investimos sobre as repetições e os deslocamentos que o digital produz sobre essas discursividades. Ao ser midiaticada na internet, a morte é inscrita em um espaço enunciativo complexo, em que o ideológico e o técnico dão condições materiais para

que certas *imagens* de morte entrem em circulação, entre o choque e o pudor, o sofrimento e a pilhéria, jogo imaginário a que o gesto analítico desta pesquisa se volta.

Em vista disso, objetivamos compreender os sentidos de morte que (se) sustentam (em) escritura(çõe)s de luto no *Facebook*, por um trabalho de retomadas, esquecimentos e deslocamentos da memória em um (des)contínuo histórico. A escrita desta pesquisa se fragmenta em seções e subseções que, em suas particularidades, conduzem o itinerário teórico-analítico por paragens específicas. Inicialmente, visamos retraçar um percurso dos discursos sobre a morte por meio de um movimento teórico-analítico que repercuta a historicidade dos sentidos de morte e de luto, nos campos da História e da psicanálise, balizados por uma leitura discursiva. Esse percurso demanda um trajeto intersectante pela noção de *memória*, tal como ela se insere e é trabalhada na obra de Michel Pêcheux, para teorizar seus desdobramentos diante da escritura(ção) da morte no digital. Tendo investido sobre a historicidade da morte e do luto em práticas discursivas, buscamos justificar a consequência teórico-analítica do termo *escritura(ção)*, em que morte e luto, materialmente enlaçados, constituem-se discursivamente. O processo de levantamento, descrição e interpretação do material, a partir de postagens fúnebres no *Facebook*, é abordado em vista das condições de produção e de circulação dos discursos no digital, considerando também as especificidades do grupo “Profiles de Gente Morta” (PGM), de modo a observar as imagens de morte que (não) podem ser discursivizadas nessas condições. Por meio do conjunto de seções analíticas, que dão forma à constituição do *corpus* de análise, seguimos regularidades dessas escritura(çõe)s no *Facebook*, entre o que se repete e o que se diferencia em termos de uma memória dessas práticas, com o objetivo de analisar os movimentos da memória na produção de sentidos de morte tornados (im)possíveis pela escritura(ção) do luto nessa mídia digital.

Para tanto, o conjunto de recortes discursivos que compõem a urdidura analítica é selecionado de um amplo arquivo de perfis memorializados no *Facebook*, em função de regularidades significantes apreendidas no movimento de descrição e interpretação do material. A busca por esses perfis foi intermediada pelo arquivo-obituário do grupo *Profiles de Gente Morta* (PGM), mediação cuja espessura material é escrutinada no decorrer da análise. Tais contas memoriais concentram o *antes* e o *depois* do falecimento de um sujeito-usuário da plataforma, reunindo homenagens de amigos e familiares que mantêm “viva” a memória do morto.

No escopo desta pesquisa, as publicações são agrupadas sob a noção de *escritura(ção) do luto*, ou seja, aquilo que, do luto, é desfiado e amarrado pela materialização e publicização na mídia digital. Esse termo conceitual reúne e tensiona os sentidos da *escrituração*, em sua

espessura jurídica e funcionamento como legitimação (DIAS, 2018), e a *escritura sagrada*, a qual mantém íntima ligação com as práticas mortuárias e de enlutamento no Ocidente, visto que, nessas sociedades, a escrita está diretamente relacionada à morte, à sacralidade e ao eterno (CERTEAU, 1982). Sua articulação – *escritura(ção)* – dá forma ao que conceituamos como um gesto simbólico de interpretação que, discursivamente, produz efeitos cicatriciais sobre a ferida aberta pela perda. Sem estar eclipsada pelo efeito empírico da escrita, a noção conceitual que construímos remonta ao sentido etimológico da escrita como *corte*, *inscrição* e articula as diferentes *materialidades significantes* (LAGAZZI, 2011) que se imbricam na composição do material de análise. Assim, a *escritura(ção)* do luto potencializa esta investigação sobre a produção de sentidos de morte no interior de práticas de enlutamento materialmente heterogêneas, produzidas e circuladas no *Facebook*.

Nem todo discurso sobre a morte, acrescentemos, constitui um gesto de *escritura(ção)* de luto, assim como nem toda *escritura(ção)* de luto resume-se à simbolização da morte, restritamente. É possível enlutar-se pela perda de uma pátria, no caso de exílio político, sem envolver a morte como tal. O que morte e luto têm em comum é a existência de uma *perda significativa* que demanda sentidos (ALLOUCH, 2004). Ou seja, a morte pode figurar como perda e o luto funcionar como simbolização dela, seja de uma perda-morte, seja de outra forma de perda. Pela especificidade desta pesquisa, em vista do material de análise e dos objetivos explicitados, balizados teoricamente, amarramos morte e luto em um laço de interdependência, que não deve fazer supor, contudo, um nó unívoco e irremissível.

Com efeito, nessas condições, ainda que a morte seja o mote da *escritura(ção)* do luto, perguntamos também por aquilo que não significa nessa relação, questão consequente com uma investigação discursiva. Abre-se, então, o espaço da deriva, expondo o vínculo morte/luto às contradições que o fundamentam. Explorando essas inquietações, interrogamos: *como os sentidos de morte se atualizam na escritura(ção) do luto no Facebook, enquanto efeitos de memória no processo histórico-ideológico de significação?*

Em termos teórico-metodológicos, esta dissertação é elaborada sobre os alicerces da Análise de Discurso materialista (doravante, AD), com base em Michel Pêcheux (1995; 1997; 2015), junto aos desdobramentos realizados por pesquisadoras brasileiras, como Orlandi (2005), Mariani (2012), Leandro-Ferreira (2012), entre outras. De acordo com Pêcheux (2015f, p. 291), uma análise discursiva busca “construir procedimentos expondo o olhar-leitor a níveis opacos à ação estratégica de um sujeito”, com ênfase sobre os “múltiplos registros do cotidiano não estabilizado” (PÊCHEUX, 2015f, p. 292).

Articulamos, ainda, um encontro entremeadado com duas outras áreas do saber afeitas à AD: a psicanálise, sob a filiação freudo-lacaniana, e a (Nova) História. Da psicanálise, trazemos premissas teóricas que concebemos produtivas para a construção do objeto de investigação, em que morte e luto são interligados pelo discurso. Como teremos ocasião de aprofundar, elaborar o luto *online* é simbolizar e significar, pela linguagem, uma perda. Isso implica tomar a escritura(ção) do luto como uma prática discursiva, o que não quer dizer que não haja outros aspectos não-discursivos em questão, de ordem psíquica, emocional etc., os quais tangenciam e provocam esta investigação, mas fogem ao seu escopo. Trata-se de um processo que se materializa discursivamente, cujos efeitos repercutem sobre o que é de ordem psíquica (BALDINI, 2018).

Em decorrência disso, recorreremos a Freud (2010a; 2010b) e a Lacan (1998; 2016) porque entendemos que suas obras dão condições para um refinamento conceitual acerca da relação do sujeito com seu dizer, afetado pela ordem do inconsciente. Propomos, então, reler noções oriundas da psicanálise por meio do calidoscópico do discurso, confrontando a teoria lacaniana com as teses materialistas (PÊCHEUX, 1995), ou ainda, nas palavras de Orlandi (2017, p. 40), “praticar a análise de discurso interrogando a psicanálise”. Fecundos encontros entre AD e psicanálise têm sido realizados por pesquisadores brasileiros, como Mariani (2012), Leandro-Ferreira (2012), Baldini (2018), Ribeiro (2020), Bocchi (2020), entre outros, nos quais nos inspiramos e aos quais recorremos.

Da pesquisa histórica, destacamos as obras de autores que se debruçaram sobre o estudo da morte no Ocidente, como Philippe Ariès (2012), Michel Vovelle (1997; 2010), João José Reis (1991) e Michel de Certeau (1982; 1998). Em grande medida, são autores identificados à História das Mentalidades e à Nova História, vertentes que participam do movimento historiográfico conhecido como *École des Annales*¹, que representou uma virada decisiva no estudo da História no século XX. Seguir as trilhas da história, restituindo aos sentidos sua historicidade, era um caminho já indicado por Pêcheux (1990b; 2015d), ao fazer menções e apontamentos acerca dos trabalhos de historiadores como Certeau (1998) e Ariès (1986).

A dita “terceira geração” dos *Annales* constituiu um conjunto amplo de tendências de pesquisas que se interessavam pela inscrição da história nas práticas ordinárias (CERTEAU,

¹ Iniciada por Lucien Febvre e Marc Bloch, a partir da publicação da revista *Annales d'histoire économique et sociale*, a *École des Annales* ressignificou a pesquisa em História ao propor que se investigassem, construíssem e analisassem arquivos históricos que não repetissem a História Geral, dos grandes nomes políticos e eruditos, mas que permitissem olhar para histórias regionais, a história das práticas cotidianas (BURKE, 1991). Tal proposta teórica foi ao encontro de conceitos e métodos oriundos da Antropologia, da Etnografia, da Sociologia e dos Estudos Culturais, que davam condições de explorar a história em suas tensões temporais, seus detalhes ínfimos e suas rupturas descontínuas.

1998). Foi uma geração que abrigou nomes como, entre muitos outros, Jacques Le Goff e Pierre Nora, expoentes da chamada Nova História (como ficou conhecida a corrente dos *Annales*), Ariès e Vovelle, que estavam, cada um a seu modo, ligados à História das Mentalidades (à qual também se ligava Le Goff), e Certeau, propositor de uma historiografia micro-histórica, voltada às práticas culturais (BURKE, 1991).

Afirmar um enfoque sobre as mentalidades indicava o interesse desses historiadores pelos modos de sentir sociais, analisados principalmente com base em representações coletivas em arquivos múltiplos, como fontes literárias, produções visuais, obras arquitetônicas etc. Cabe a ressalva, porém, de que não nos identificamos com o termo *mentalidade*, pois envolve, consoante Orlandi (2017, p. 232), tomar a *ideologia* – conceito central para a teoria discursiva materialista – como “ideia” ou “ocultação”. Também Certeau (1982), fazendo referência à escola dos *Annales*, afirma que, pelo viés da mentalidade, corre-se o risco de apagar as heterogeneidades culturais e retornar a uma imagem de Homem como centro do universo, a uma mentalidade idealista e redutora dos conflitos de classe. Disso resultaria, ainda segundo o historiador, um retorno a um *Zeitgeist* coerente, unívoco, liberal e burguês. O presente empreendimento analítico, por sua vez, assenta-se sobre

[...] a noção de *materialidade discursiva* enquanto nível de existência sócio-histórica, que não é nem a língua, nem a literatura, nem mesmo as “mentalidades” de uma época, mas que remete às condições verbais de existência dos objetos (científicos, estéticos, ideológicos...) em uma conjuntura histórica dada (PÊCHEUX, 2015d, p. 152, grifos do autor).

Encontramos nessas pesquisas centradas sobre o que o discurso ordinário tem a dizer da história, sobre como a história se marca nas práticas cotidianas, um caminho produtivo para vinculá-las à empreitada discursiva, a partir da *historicidade*, noção cara à AD, segundo a qual a história não se reduz a uma cronologia, mas existe como “[...] condição de possibilidade do trabalho da interdiscursividade” (ORLANDI, 2017, p. 176), sem o que o sentido deixa de fazer sentido, “não se reatualiza no cotidiano, nos laços sociais identificados a uma história particular na qual os concidadãos se reconhecem pela memória não dita, esquecida mas significativa” (ORLANDI, 2017, p. 176).

Nas intersecções da história com a memória discursiva, “a relação com a exterioridade alarga, abre para o outro sentido, dispersa, põe em movimento” (ORLANDI, 2017, p. 172). Esse aspecto movente é o que buscamos destacar ao visualizar metaforicamente a memória como uma *roda-viva*, aprofundamento que realizamos em seção própria. Enquanto um termo conceitual que permeia e costura o trajeto da pesquisa, a *roda-viva da memória* permite-nos ser

consequentes com o primado da contradição que está na base da discursividade exposta aos movimentos da história, de modo que morte e luto sejam investigados em função do que já foi dito “antes, em outro lugar e independentemente” (PÊCHEUX, 1995, p. 162), sem deixar de ter em conta aquilo que, na atualização do dizer, persiste não-dito, a-dizer, indizível.

Em um mundo de *memórias saturadas*, para usar a expressão de Robin (2016), do excesso de armazenamento e não necessariamente de memória histórica, é imprescindível analisar produções em mídias digitais, discursos dispersos em tela, fragmentos que, sem cessar, contornam uma falta (e uma perda, no caso da escritura(ção) do luto). Essa repetição é estudada em contraponto à perlaboração, indicando que aquilo que se submete ao luto “[...] não é uma lembrança revivida tal e qual, mas um passado trabalhado na e pela transferência, que passa a ser ‘aceitável’ pelo sujeito” (ROBIN, 2016, p. 34). Em outras palavras, a escritura(ção) do luto é uma forma possível de vivê-lo ao inscrever discursivamente o morto e o enlutado em uma rede (social, ideológica, significante) que funciona em arranjos memoriais, pelo movimento da roda-viva da memória.

Pôr em contato AD e História não é novidade nas fileiras discursivas. Durante quase duas décadas de trabalho, Pêcheux aproximou-se de pesquisadores vinculados à História e interessados em Linguística e, particularmente, em Análise de Discurso, como Robin (2016), Guilhaumou e Maldidier (2014) e Henry (2014). Antes disso, a História reside na própria base marxista sobre a qual se assenta o projeto pecheutiano, influenciado pela leitura de Althusser (1980) sobre a obra de Karl Marx. Reconhecer a importância do Materialismo Histórico para a constituição da AD, destacada por Pêcheux (1995) ao tratar de seus pilares de sustentação (junto à Linguística e à psicanálise), encoraja-nos a vincular a produção de sentidos para a morte no *Facebook* a um conjunto complexo, porque histórico, de práticas ideológico-discursivas, entre as quais situamos a escritura(ção) do luto.

A historicidade da morte e do luto encontra a história da AD e de sua prática teórica, analítica e política no entremeio do Materialismo Histórico e da psicanálise; encontra a historicidade do digital, no geral, e do *Facebook*, em particular, espaço discursivo privilegiado desta investigação, que levanta suas próprias questões. Encontra, por fim, a história do pesquisador, este que se serve de um plural esquivo, um *nós* elíptico, contraditoriamente modesto/majestático, o qual diz de uma posição de analista construída em um trajeto também ele memorial, no enodamento das muitas vozes que nos fundamentam e que ecoam nesta escrita. Nossa história de pesquisa, materializada nesta dissertação, foi iniciada em 2016, pelo contato inicial com a teoria discursiva, com o nome – naquele momento, sem rosto, sem corpo, sem “memória” – de Michel Pêcheux, em uma disciplina de leitura e escrita na graduação em Letras,

ministrada pela profa. Luciana di Raimo, disciplina que realizou uma intervenção sem ponto de retorno sobre nossa forma de praticar análise. Desdobrou-se em projetos de iniciação científica, em que o discurso e o digital sempre se mantiveram no horizonte de inquietação. Fragmentou-se (e continua a ser fragmentada) ante o encontro – contato e colisão – com a psicanálise, em sua vertente freudo-lacanianiana. Até confrontar-se com a morte e o luto como possíveis temas para um estudo discursivo, acolhido e florescido no (assustadoramente) breve decorrer desta pesquisa de mestrado.

De tal maneira sustentados, visamos seguir um caminho de *apropriação*, termo retomado/apropriado de Pêcheux (1995) por Indursky (2005, p. 188) para descrever, no interior da produção do conhecimento, um gesto de reconfiguração que “consiste em inscrever em um quadro teórico, pelo viés da teorização, um conceito que, com outra acepção, foi formulado em outro domínio de saber”. Realizar o que a pesquisadora define “um processo de *apropriação/teorização/transformação*” (INDURSKY, 2005, p. 193, grifos da autora) requer a ressignificação de conceitos e noções muito além de mera citação, pois somente “pelo viés da teorização, estas noções se modificam, se transformam” (INDURSKY, 2005, p. 188). Ao articularmos estudos historiográficos e conceitos psicanalíticos pelo tear do discurso, aventamos potencializar os trajetos da investigação e construir um dispositivo analítico pelo qual, enquanto analistas, nos responsabilizamos.

Situar o *entrecruzamento de memórias* (PÊCHEUX, 1999) que amarra esta trama teórico-analítica não apenas conta sua história, mas inscreve-a no movimento da discursividade, assinalando os efeitos (teóricos, ideológicos, inconscientes) a que esta escrita está submetida. Isso ressoa diretamente nas escritura(çõe)s de luto que analisamos, também elas fragmentos historiados e historicizados, excertos memoriais dos quais seguimos os rastros, em função dos quais estabelecemos relações significantes, mobilizando a história dos sentidos. Como aprendido naquela distante aula de leitura no primeiro ano do curso de Letras, o sentido não nasce naquele que enuncia; ele é histórico, possui uma (ou muitas) história(s), é determinado pelas condições de sua (re)produção.

Para dar consequência a essa premissa teórica, desfiamos e costuramos a primeira parte da dissertação, *Morte e luto em discurso*, em três seções – *(D)Escrevendo uma história das práticas mortuárias*, *A Outra morte* e *Circular uma morte, publicar um luto* –, nas quais desenvolvemos o objeto desta pesquisa, junto ao alicerce teórico entremeado que o sustenta.

A primeira delas divide-se em três subseções. Em *Morte: uma história em práticas*, traçamos um panorama de estudos que se dedicaram a investigar a morte como tema de pesquisa, tanto no domínio historiográfico (ARIÈS, 2012; VOVELLE, 1997; REIS, 1991),

quanto nos meandros linguísticos e discursivos (PIMENTEL, 2015; SANTANA, 2011; LOUREIRO, 2011). Distanciamos-nos de uma revisão histórica abstrata, para encontrar a historicidade que significa a morte no interior de práticas discursivas, em rituais ideológicos.

Em nossa sociedade, a significação da morte não se realiza homogênea e pacificamente. Há tensões e embates que polemizam seus sentidos, que organizam distintas e contraditórias posições, pelas quais distinguimos a *Morte como objeto paradoxal*. Da teoria discursiva, recuperamos e desenvolvemos a definição de Pêcheux (2015b) para *objetos paradoxais*, os quais são idênticos e antagônicos a si mesmos. Constituída nessa divisão e instabilidade, uma vez que desconcerta o desejado controle dos sentidos, que rompe com um ordenamento significante, um efeito de realidade finamente tecido pela ideologia, a morte tomada como objeto paradoxal dá condições de interrogarmos sua existência histórica por meio de seus efeitos discursivos.

Com respaldo na metáfora visual da *cola*, empregada por Leandro-Ferreira (2012) para explicar o trabalho da memória discursiva em distinção ao funcionamento do interdiscurso, propomos, na subseção *Roda-viva da memória*, aquilo que o título já adianta: um arranjo conceitual para especificar a memória em seus movimentos (des)contínuos, seus volteios nas sociedades, na história e no discurso, pela contradição reprodução/transformação que a conduz e sobre a qual ela retorna. Baseados em Pêcheux (2015c), a memória não está presa à ação consciente de um indivíduo pensante, mas ao *estatuto social* que a constitui e que se imprime, por repetições e deslocamentos, nas práticas discursivas.

Em face da contradição atuante nos processos discursivos, entre repetição e deslocamento, reprodução e transformação, o termo conceitual *roda-viva da memória* especifica o funcionamento da memória discursiva como a movência inerente ao discurso exposto à história. Ela permite que lembremos e esqueçamos determinados sentidos, que tais sentidos sejam desmontados e remontados na cadeia discursiva, reunidos e separados em distintas condições de produção, estabilizados e perturbados em um mesmo movimento memorial na história. Rodando viva, a memória segue trilhas mapeadas no itinerário da linguagem, ao passo que inventa rotas de fuga entre as redes de sentido. Aliada a seu par inseparável, o esquecimento, a memória como uma roda-viva constitui o que (re)vive e (re)sepulta os sentidos na atualidade do dizer, enfatizando a errância que os mantém em moto contínuo; que os mantém em (dis)curso.

A fim de enfatizar a historicidade dos sentidos, em *A Outra morte*, tecemos considerações acerca do *Luto: entre História e psicanálise*, insistindo sobre o caráter material das práticas mortuárias e de enlutamento, para que o luto seja compreendido não apenas como

sendo um sentimento individual, mas um ritual de espessura ideológica, histórica e discursiva. De Ariès (2012) a Freud (2010b), de Reis (1991) a Lacan (2016), o histórico e o subjetivo, o público e o privado são reunidos por intermédio do *discurso*. Logo, nesta dissertação, o luto não diz respeito a um trabalho privado de vivência de um sofrimento individual. Assim como não é qualquer morte que reclama um luto, apenas aquela que imputa uma *perda significativa* (ALLOUCH, 2004) ao sujeito, também não se vive uma experiência de perda longe de determinações históricas e ideológicas, nem longe de uma *função do público* (ALLOUCH, 2004), a qual se especifica no presente estudo pela existência das redes sociais de compartilhamento.

Recuperamos também uma história de como o luto tem sido conceituado e discursivizado em trabalhos de AD (MARIANI, 2021; BALDINI, 2018; RIBEIRO, 2020), encaminhando a uma conceituação discursiva do *Luto como linguagem*. Nessa visada, *o luto é compreendido como um conjunto de gestos de interpretação em torno de uma perda significativa, em vista de coordenadas sociais, ideológicas e inconscientes, que convocam o sujeito ao ato simbólico-discursivo de realocar sua posição frente àquilo que perdeu*. Afetado pelas muitas ordens da falta (do sujeito, da língua, da ideologia), há sempre uma parcela do luto que permanece indizível, pois existem resíduos reais da perda que resistem à simbolização. Como todo ritual discursivo está sujeito a falhar, defende Pêcheux (1995), o luto tomado como linguagem não é resolvido no discurso, mas é (ir)realizado por uma escritura(ção) de fragmentos que permite ao sujeito escrever (de forma sempre incompleta) a perda que nele se inscreveu.

Materialmente localizado, no escopo desta dissertação, em publicações oriundas do *Facebook*, o luto é associado à *escritura(ção)*. Diferenciando e articulando *Escrita, escritura e escritura(ção)*, que assumem a forma particular do que conceituamos um processo de *escritura(ção) do luto*, defendemos que a escritura(ção) é um gesto simbólico que atua sobre a ferida dilacerada pela perda, produzindo sobre ela efeitos cicatriciais, e que realiza continuamente corte e sutura, em seu funcionamento discursivo movente. Sem estar limitada à escrita verbal, mas sob modos significantes distintos, a escritura(ção) potencializa a análise discursiva dos sentidos de morte que se efetuam como luto (ou contestação do luto) no espaço digital, retomando a memória da escrituração jurídica (DIAS, 2018) e da escritura sagrada (CERTEAU, 1982). Essa noção é explorada no movimento analítico como uma prática organizadora de efeitos imaginários de perenidade, de interligação e de manutenção de laços sociais e afetivos.

Concluimos a primeira parte considerando o que representa *Circular uma morte, publicar um luto* em uma mídia digital como o *Facebook*. Para entrelaçar o trajeto teórico e explicar o material de análise em função do qual o *corpus* é construído, descrevemos o funcionamento da *Profiles de Gente Morte: uma rede de (des)enlaces*, que assume a forma específica de um grupo no *Facebook*. Nesse grupo, óbitos de usuários da plataforma são registrados e compartilhados e suas mortes debatidas. Ainda que nosso recorte esteja voltado aos perfis memorializados e não a esse grupo unicamente, recorremos à *Profiles de Gente Morta* como um *efeito de arquivo* (PEQUENO, 2014) mediador do levantamento de material, a fim de apontar para seus efeitos tanto na circulação dos sentidos de morte no *Facebook*, quanto na construção do *corpus* de análise.

Encerramos a primeira parte articulando as *Políticas de memória(lização)* que regulam *quem* e *o que* pode e deve ser lembrado e esquecido. No jogo ambivalente entre a memória discursiva e a memorialização própria às mídias digitais, são construídos enquadramentos de enlutabilidade (BUTLER, 2009; CHAVES, 2020), que distribuem assimetricamente as vidas “dignas” de luto, a partir de diretivas socioideológicas. Em outras palavras, as políticas de memorialização do *Facebook*, as quais estabelecem critérios e condições para que um perfil seja transformado em memorial, não são indiferentes às políticas de memória operantes na conjuntura social mais ampla, de sorte que existem múltiplas regulações memoriais funcionando em composições contraditórias.

Nosso gesto analítico concentra-se na segunda e última parte, intitulada *Sentidos de morte na escritura(ção)*, também subdividida em três seções, fundamentadas por regularidades apreendidas do material de análise. Em *A morte, o morto e suas imagens*, cruzam-se imaginários e visualidades que corporificam embates no social, sentidos em disputa para as mortes escrituradas. Observamos que os modos de apresentação do morto e do enlutado envolvem projeções imaginárias que delinham e separam as “boas” das “más” mortes, os “bons” dos “maus” mortos, divisão que autorizará que determinados lutos sejam (im)possibilitados de circular publicamente, que certas mortes permaneçam (in)significadas.

Na sequência, (a)bordamos a *Escritura(ção) do luto*. Diante da morte como um *objeto paradoxal*, catalisador de uma perda significativa, a análise dos recortes discursivos sustenta que publicar o luto em uma mídia social constitui um ato simbólico, uma intervenção discursiva no real da perda, realizando, em incessante descostura, pontos de encontro (im)possíveis. Assim, definimos *a escritura(ção) do luto como um processo que realiza, ao mesmo tempo, corte e sutura*, abrindo e fechando e abrindo novamente a ferida cavada pela perda de um ente

querido, a qual demanda uma simbolização, um gesto de significação que passa, que se move, que ressoa no discurso.

Por fim, entendendo o trabalho da escritura(ção) do luto *Para (não) lembrar de (não) esquecer* determinados sentidos de morte, a trama analítica é enodada. Nesta seção final de análise, observando a constituição discursiva de um memorial dedicado ao filho morto por uma mãe enlutada, notamos que a impossibilidade de preencher a lacuna aberta pela perda é imaginariamente suturada por gestos pendulares de escritura(ção), que dão uma forma possível ao descontínuo, mas incisivo processo de (ir)realização do luto, marcando que um perfil-memorial é um espaço contraditório de lembrança-esquecimento. A roda-viva da memória reencontra, então, a escritura(ção) ao atentarmos para a produção de seus *amortecimentos*: o acontecimento de morte que rompe com o ordinário do sentido reivindica outros arranjos memoriais, que tentam (e falham) amortecer e aplacar a dor da perda por meio do amor que se tece na escritura(ção) de um luto *online*.

Assim estruturada, a escritura desta dissertação volta-se à significação da morte na escritura(ção) do luto no *Facebook*. Se, de acordo com Certeau (1998), sempre remetemos a morte à escritura, posto que ela só se faz possível de sentido por meio de rituais de linguagem, que servem para fazer lembrar e esquecer, perguntamo-nos pelos traços materiais que se repetem ou se transformam nos discursos sobre a morte no *Facebook*. Reencontramos a problemática da memória, entendida em AD como o esquecimento constitutivo de todo dizer, a condição de sua possibilidade (ORLANDI, 2005).

Afetados pela força motriz da memória rodando viva, somos relançados ainda outra vez àquela mesma disciplina de leitura e escrita em 2016, quando, pela primeira vez, fomos apresentados ao postulado teórico que, em nosso entendimento, é basilar em AD: os sentidos e os sujeitos têm história. Cabe à análise, então, “através das descrições regulares de montagens discursivas, [...] detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais (PÊCHEUX, 1990b, p. 57), insistindo que “todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...] de deslocamento no seu espaço” (PÊCHEUX, 1990b, p. 56).

Você pode aprender quão hostil a perda pode ser. quão cheia de raiva

2 MORTE E LUTO EM DISCURSO

“É preciso que compreendam: nós não temos competência para arrumarmos os mortos no lugar do eterno. Os nossos defuntos desconhecem a sua condição definitiva: desobedientes, invadem-nos o cotidiano, imiscuem-se no território onde a vida deveria ditar sua exclusiva lei”.

Mia Couto (2013, p. 49).

2.1 (D)Escrevendo uma história das práticas mortuárias

Morrer impõe uma série de impasses: indagamo-nos acerca do destino daquele que morre, da relação dos que ficam com quem se foi, de um eventual reencontro, de nossa própria existência. Diante dos enigmas que enfrentamos ao experienciar a morte do outro, somos confrontados por um processo de significação. Para dar sentido à morte, recorremos a formas de simbolização que se assentam, materialmente, no discurso. Esta dissertação interessa-se precisamente pelo processo discursivo de significação da morte, materializado digitalmente na mídia social *Facebook*.

Antes de adentrar os meandros do digital, porém, realizamos um percurso por uma história das práticas mortuárias e de enlutamento no Ocidente. Essa história, uma entre outras possíveis, está circunscrita ao mundo ocidental, tal como ele se tornou dominante na sociedade (brasileira) em que vivemos. O que não deve fazer supor que não existam outros modos de existência, mas justamente para discernir entre eles aquele que domina as maneiras de simbolizar a morte.

No entanto, falar de Ocidente envolve um efeito de homogeneidade, sob o risco de reduzir as diferenças que fundam e fazem funcionar essa sociedade. Não existe sociedade ocidental como um todo coeso, unitário e harmônico. Isso é apenas efeito do modo como essa sociedade se legitima enquanto tal. Na mesma direção, Pimentel (2015) faz a ressalva de que, mesmo na sociedade ocidental do mundo globalizado, existem divergências consideráveis entre imaginários sobre a morte, levando em conta marcadores étnicos, religiosos, filosóficos, entre outros.

Sendo assim, sustentamos uma compreensão de sociedade que reconheça a existência de *formações sociais* no interior da malha aparentemente uniforme de um todo social (ALTHUSSER, 1980). Conceitualmente elaborada pelo Materialismo Histórico, uma formação social é um conjunto complexo que se configura com base em um modo de produção dominante (em uma formação social capitalista, o modo de produção dominante é o do capital). Para

existir, “[...] toda formação social deve, ao mesmo tempo que produz, e para poder produzir, reproduzir as condições de sua produção” (ALTHUSSER, 1980, p. 11): as forças produtivas (divisão do trabalho e meios de produção) e as relações sociais de produção existentes (entre proprietário e não-proprietários). Neste estudo, a sociedade já está revestida pelo intrincamento de formações sociais.

Significar a morte, no interior de uma conjuntura social determinada, passa por *práticas mortuárias*, isto é, por rituais elaborados socialmente para lidar com a morte e com o morto. Velar o corpo publicamente, embalsamá-lo, enterrá-lo ou cremá-lo, realizar cerimônias em sua homenagem, chorá-lo, elogiá-lo: são muitas as formas de estruturação dos rituais fúnebres que dão forma às práticas mortuárias, as quais respondem a injunções (ideológicas, institucionais, culturais) que organizam o processo de enlutamento de uma determinada formação social.

Uma tal compreensão de prática mortuária fundamenta-se no conceito de *prática discursiva*. Para entendê-la, recorreremos à compreensão materialista de *prática*.

Tomemos a conjugação de duas teses centrais para o Materialismo Histórico: “só existe prática através e sob uma ideologia” e “só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos” (ALTHUSSER, 1980, p. 91). Althusser (1980) insiste sobre a existência *material* da ideologia, que não se realiza no plano abstrato de ideias, mas por meio de práticas inscritas em aparelhos ideológicos. Mediando a relação imaginária dos sujeitos com a realidade, com os outros sujeitos e consigo mesmos, a ideologia é (re)produzida em práticas: se crê em Deus, afirma o autor, o sujeito “vai à Igreja para assistir à Missa, ajoelha-se, reza, confessa-se, faz penitência” (ALTHUSSER, 1980, p. 86). São as práticas materiais, em rituais materiais, que asseguram a reprodução ideológica.

Tais práticas são reguladas pelos rituais nos quais se inscrevem, “no seio da *existência material de um aparelho ideológico*, mesmo que se trate de uma pequeníssima parte deste aparelho: uma missa pouco frequentada numa capela, um enterro, um pequeno desafio de futebol numa sociedade desportiva” (ALTHUSSER, 1980, p. 87-88, grifos do autor). Um enterro, para expandir o exemplo de Althusser (1980), pode envolver orações fúnebres, panegíricos, procissões, indumentárias, lamentações, entre outros elementos que compõem esse ritual no interior de uma prática. As especificidades de um enterro têm relação com os modos pelos quais os sujeitos são tomados por filiações ideológicas, a partir de instâncias culturais, religiosas e econômicas. De todo modo, o que se desvela é a “ideologia existindo num aparelho ideológico material, prescrevendo práticas materiais, reguladas por um ritual material, as quais (práticas) existem nos actos materiais de um sujeito agindo em consciência segundo a sua crença” (ALTHUSSER, 1980, p. 90).

Sob o pseudônimo Thomas Herbert, Pêcheux (2015e, p. 24) escreve, ecoando Althusser, que uma *prática* indica, de modo amplo, “todo processo de transformação de uma matéria-prima dada em um produto determinado”. Na sequência, o filósofo identifica tipos diferentes de práticas, entre elas a prática política – “transformação de relações sociais dadas em novas relações sociais produzidas por meio de instrumentos políticos” (PÊCHEUX, 2015e, p. 24) – e a prática social – “o conjunto complexo de práticas indeterminadas, no interior de um todo social dado” (PÊCHEUX, 2015e, p. 25). No interior de “práticas empíricas”, aquelas da “vida concreta dos homens” (PÊCHEUX, 2015e, p. 26), mantém-se uma relação de continuidade entre técnica e ideologia: um recurso técnico, como a bússola, responde a demandas sociais fundamentadas em práticas políticas que se alicerçam, por sua vez, em comandas ideológicas. No exemplo fornecido por Pêcheux (2015e), temos que não apenas a sociedade feudal produziu/demandou o moinho de água, mas também o moinho de água possibilitou à sociedade feudal produzir-se.

Por sua vez, a prática política “tem por objeto as relações sociais entre os homens” (PÊCHEUX, 2015e, p. 34). A matéria-prima a ser transformada pela prática política é o conjunto das relações sociais, transformação cujo instrumento é o discurso (PÊCHEUX, 2015e). Ainda que a política não se reduza ao discurso, seu sentido adquire lugar em relações discursivas, transformando as demandas/comandas sociais.

Ao considerar a especificidade dos rituais fúnebres, encontramos práticas empíricas que respondem a demandas de ordem social sob comandas ideológicas: seguindo o que comentávamos acerca do enterro, haver ou não um cerimonial religioso – seja de matriz cristã, islã, umbandista, budista ou outra –, ser sepultado em vala simples ou em mausoléu de família, passar por enterro ou cremação... todos são modos de organizar o tratamento com os mortos dentro de práticas sociais. Em outras palavras, nem mesmo morrer escapa de determinações ideológicas, pois as condições em que se realiza a morte e seus rituais adjacentes não estão apartadas da vida material de sujeitos em sociedade.

Nessa direção, entendemos que “o modo de produção da vida material condiciona o conjunto dos processos da vida social” (ORLANDI, 2017, p. 73), incluindo aqueles que dizem respeito à morte. Com base em diferentes processos discursivos, em formas significantes várias (verbais, imagéticas, corporais...), a morte inscreve-se no social sob a forma de práticas.

Conceituada a prática como dimensão material em que se realiza a ideologia, podemos retomar o que propomos acerca da compreensão das práticas mortuárias como práticas discursivas, enfatizando que o *discurso* é uma prática significativa no interior complexo das

práticas sociais, tendo por materialidade o encontro do simbólico com a história (ORLANDI, 2005).

Como a materialidade discursiva é sua matéria-prima, trabalhada por meio de arranjos significantes na história, uma prática discursiva não apenas participa de outras práticas (políticas, por exemplo), como constitui também uma prática: com o discurso, praticamos linguagem, trabalhamos os sentidos, fazemo-nos sujeitos. Para Orlandi (2017, p. 152), a linguagem é uma “prática simbólica”, pois “exerce sua ação transformadora enquanto mediação entre o sujeito e a realidade”. Não estando pronta, a realidade cotidiana é construída no discurso, sem deixar de responder às formações ideológicas, cuja materialidade é o discurso (PÊCHEUX, 1995). A esse respeito, nos termos de Pêcheux (1995, p. 213, grifos do autor),

[...] toda prática discursiva está inscrita no complexo contraditório-desigual-sobredeterminado das *formações discursivas* que caracteriza a instância ideológica em condições históricas dadas. Essas formações discursivas mantêm entre si relações de determinação dissimétricas (pelos “efeitos de pré-construído” e “efeitos-transversos” ou “de articulação” expostos mais acima), de modo que elas são o lugar de um *trabalho de reconfiguração*.

São as formações discursivas – matrizes dos sentidos – que inscrevem os dizeres em regiões de significação nas quais os sujeitos se identificam, isto é, reconhecem-se como sujeitos de seu discurso. Contudo, devido à determinação das formações ideológicas, a partir do trabalho recobridor das formações discursivas, uma prática não é “[...] *a prática de sujeitos* (no sentido dos atos, ações, atividades de um sujeito” (PÊCHEUX, 1995, p. 214, grifos do autor). Ela resulta da atribuição de que “[...] todo sujeito é constitutivamente *colocado como* autor de e responsável por seus atos (por suas ‘condutas’ e por suas ‘palavras’) em cada prática em que se inscreve” (PÊCHEUX, 1995, p. 214, grifos do autor), sempre-já interpelado pela ideologia.

Ainda assim, os sentidos não estão previamente dados, prontos para serem usados. Se as formações discursivas são “o lugar de um *trabalho de reconfiguração*” (PÊCHEUX, 1995, p. 213, grifos do autor), temos que os sentidos, a cada materialização, não cessam de se movimentar. Constituem-se, portanto, na contradição reprodução/transformação (PÊCHEUX, 1995).

No interior dessa contradição, localizamos a existência material de rituais fúnebres e de enlutamento², constituintes de práticas mortuárias viabilizadas discursivamente, as quais

² A fim de insistir sobre o funcionamento material, vinculado ao discurso e à ideologia, das práticas mortuárias, empregamos o termo *ritual* (fúnebre, de enlutamento) em detrimento de *rito*, que é frequente nos autores que citamos adiante. Isso se deve ao modo como o termo é empregado conceitualmente no campo da AD (PÊCHEUX, 1995; LARA-PIMENTEL, 2010). No âmbito da Antropologia, explicam Souza e Souza (2019, p. 3), ambas as

funcionam em práticas sociais. Sob um enfoque discursivo, aquilo que se ritualiza, pela repetição legitimada de uma prática, comporta também o que a desmancha e a desloca. Por ser de ordem ideológica (nunca plena) e linguageira (sempre lacunar),

[...] não há ritual sem falhas; enfraquecimento e brechas, “uma palavra por outra” é a definição da metáfora, mas é também o ponto em que o ritual se estilha no lapso (e o mínimo que se pode dizer é que os exemplos são abundantes, seja na cerimônia religiosa, no processo jurídico, na lição pedagógica ou no discurso político...) (PÊCHEUX, 1995, p. 301).

Entre os “exemplos abundantes” de estilhaçamento ritual, Pêcheux (1995) menciona, de passagem, a cerimônia religiosa. Ainda que não se esgotem na religião, os rituais fúnebres possuem íntima relação com ela. Estudando o funcionamento atual de antigos rituais materiais em torno da morte nas redes digitais – novos em sua materialidade específica, antigos na discursividade que os significa –, observamos que o discurso religioso é determinante na simbolização da morte em nossa sociedade, ainda que não seja o único e que sua atuação não seja invariável.

Por ser intransponível, a falha ritual requer que consideremos que o sentido sempre pode ser outro (ORLANDI, 2005), pois “[...] o primado teórico do *outro* sobre o *mesmo*” afirma a “insistência da alteridade na identidade discursiva” e “coloca em causa o fechamento desta unidade” (PÊCHEUX, 1997b, p. 315, grifos do autor). Portanto, existem determinações (históricas, ideológicas, discursivas), mas há modos contraditórios de identificação com essas determinações, o que explica porque nem todo enlutado, no interior de uma mesma sociedade ou comunidade, vivencia seu luto de forma idêntica. Posto que a ideologia está na base da significação, a morte não faz sentido da mesma maneira nos sujeitos, porque é inscrita em recortes de memória distintos, porque é enquadrada em formações discursivas heterogeneamente constituídas, porque é incessantemente movimentada pela história.

Em vista do que discutimos até aqui acerca das práticas mortuárias como resultantes do funcionamento da ideologia, na forma de práticas materiais na vida cotidiana, estruturadas por rituais de linguagem suscetíveis à falha – que nesta pesquisa encontram a configuração específica dos rituais fúnebres e de enlutamento –, prosseguimos traçando um percurso dos discursos sobre a morte por meio de um trajeto que repercute a historicidade dos sentidos de

designações se recobrem, embora pesquisadores tendam a concordar que um rito envolve “as regras e práticas” de uma cultura, enquanto ritual diz respeito ao processo ritualístico como um conjunto de ritos, de modo que um único ritual pode abranger vários ritos. Por nossa filiação à AD, seguimos a tradição materialista, presente em Althusser (1980) e Pêcheux (1995), de investir sobre os rituais materiais (*rituels matériels*, no original em francês), destacando que o ritual, ideológica e simbolicamente estruturado, mais do que representar regras e práticas fixas (em ritos classificáveis), é determinado em última instância pelo fato de *falhar* (PÊCHEUX, 1995).

morte e de luto, com ênfase sobre seus modos de materialização discursiva. Baseados nesse trajeto, propomos uma concepção discursiva de morte como um *objeto paradoxal* (PÊCHEUX, 2015b), junto ao movimento incessante da *roda-viva da memória* que a significa.

2.1.1 Morte: uma história em práticas

Nossa relação com a morte é histórica; possui *historicidade* (ORLANDI, 2017). Sendo assim, voltamo-nos à sua materialização em discursos marcados historicamente, a fim de “[...] interpretar séries textuais em que se inscrevem discursivamente as figuras da infância, da loucura, da morte ou da sexualidade, próprias a esta ou aquela época” (PÊCHEUX, 2015f, p. 285, grifo nosso).

Inicialmente, e de maneira mais ampla, consideramos a história das pesquisas dedicadas a compreender a morte e seus efeitos na sociedade. Entre elas, destaca-se o trabalho seminal do antropólogo inglês Geoffrey Gorer, *The Pornography of Death*. Gorer (1955) explica que a morte ocupava, no momento da escrita do ensaio, o lugar de tabu antes reservado à sexualidade. Até meados do período vitoriano, na Inglaterra (1937-1901), explica o autor, a morte fazia parte da vida cotidiana e coletiva, com cemitérios nos centros das cidades, altos índices de mortalidade infantil, execuções judiciais em praça pública com ares de espetáculo. Ordinariamente presente e visível, a morte e seus rituais eram investidos de uma estranha familiaridade.

Assumindo a proposta freudiana em relação ao recalque, no âmbito da cultura, o antropólogo enxerga a morte como um elemento recalcado na passagem do século XIX ao XX, intensificado com o posterior impacto das guerras mundiais. Gorer (1955) observa uma espécie de deriva de tabus, aos modos de um deslocamento: o tabu da morte participa do lugar ocupado pelo tabu do sexo. Isso não quer dizer que o sexo deixou de ser interditado no discurso público, nem que a morte foi inteiramente silenciada. Construído socialmente como um objeto a ser removido da circulação pública e escondido na instância privada, o tabu carrega em si uma contradição inescapável: no excessivo esforço de torná-lo invisível, impõe-se sua sombra generalizada (GORER, 1955). Com efeito, sua opacidade é ressaltada pela compreensão de Gorer (1955) acerca da *pornografia*: do grego, “pornografia” é a escrita da prostituição, da devassidão, da obscenidade, escrita que só pode circular de modo acobertado, oblíquo. Para o autor, ao assumir a forma de um tabu, a morte passa a significar como o sexo o fora, isto é, como mácula, como pornografia, isto é, sua circulação pública é revestida de um sentido incômodo de impureza, repulsa e que, como tal, deveria permanecer velada. E, assim como o

sexo, mesmo que interdita na esfera coletiva, a morte não deixa de ser produzida e seus sentidos não param de funcionar.

Ainda que não nos detenhamos sobre a pornografia da morte, ressaltamos seu funcionamento de *grafia*, como aquilo que da morte se escreve, tanto pela esfera acadêmica quanto pelos sujeitos *ordinários no cotidiano* (CERTEAU, 1998). Porque participam das práticas mortuárias, essas escritas dizem respeito à significação da morte que buscamos compreender com esta investigação. Além disso, entender a morte em relação à sua grafia, seus modos de escrituração, permite considerar aquilo que dela não pode ou não deve ser escrito e circulado, remetendo às regulações sociais e ideológicas a que os sentidos de morte estão atados.

Instigados pela forma encobridora dos discursos a respeito da morte, contrastante com a anterior ordinariade, e mobilizados pelo renovado interesse por temáticas ligadas à morte, sob inspiração de Gorer, historiadores das mentalidades voltam-se para pesquisas em torno das práticas mortuárias, com destaque para os trabalhos de Ariès (2012) e Vovelle (1997; 2010). Outras “grafias”, questionadoras da morte como mácula, como pornográfica, objeto que deve ser escondido e evitado, circulam com maior amplitude no âmbito acadêmico, conduzindo a investigações sobre a morte e desafiando seu caráter de tabu.

Ao pesquisar a *História da morte no Ocidente*, particularmente no contexto francês, Ariès (2012) destaca quatro tendências de apreensão do morrer: (i) a morte domada, (ii) a morte de si, (iii) a morte do outro e (iv) a morte interdita. Cabe indicar que não se trata de momentos estanques que se sucedem em evolução, mas modos culturalmente engendrados de apreensão da morte, os quais, inclusive, convivem contraditoriamente em uma mesma sociedade (ARIÈS, 2012).

Principiando sua análise pela Idade Média europeia, Ariès (2012) serve-se do exemplo do cavaleiro que pressente a morte iminente como uma velha amiga. Ciente do fim que se aproxima, o moribundo inicia a encomendação de sua alma a Deus e aqueles que o circundam participam de seus momentos finais, uma vez que a morte é vivenciada como evento público, encabeçado por uma figura religiosa. A casa é aberta para a circulação de familiares, amigos, vizinhos, transeuntes e, *inclusive*, crianças, sendo a ênfase do próprio Ariès (2012), para indicar a participação dos pequenos nos rituais fúnebres. A esse tipo de relação com a morte, o historiador denomina “morte domada”, porque íntima, acolhida, familiar.

Em direção similar, Loureiro (2011) argumenta que o discurso religioso (católico ou outro) exerce mediação fundamental na receptividade à morte. Contraposto à vida eterna, morrer é apreendido como transição rumo à recompensa por uma vida diligente e atenta às

normativas eclesiásticas. Em outras palavras, crer na eternidade da alma e na ressurreição final permitia que a morte fosse acolhida sem maiores recusas.

Diferentemente da antiguidade romana, em que se construíam cemitérios na parte exterior das cidades, a intervenção católica estabelece uma outra relação com os mortos (ARIÈS, 2012). Devido ao culto dos mártires e dos santos, encorajado nas práticas católicas, inicia-se o processo de enterros dentro dos templos, fundindo igreja e cemitério. Fosse dentro das paredes da igreja, fosse no jardim-cemitério ao redor, o trânsito dos vivos no espaço dos mortos era constante. Ariès (2012) conta da normalidade de montar vendas, atrações dançantes e ofertas de serviços em cemitérios, antes das proibições eclesiásticas, que passaram a ver com maus olhos o culto exacerbado aos mortos.

Ocorre, então, a lenta passagem da morte domada para “a morte de si”. Ao observar pinturas que retratam o leito de morte do período final do medievo, Ariès (2012) segue o rastro dessa transformação por meio da arte sacra e localiza o surgimento do juízo individual, em contraponto ao juízo final, preludiando a separação dos eleitos e dos malditos, daqueles destinados ao céu e daqueles encaminhados ao inferno. A cena derradeira é “invadida” por figuras de santos, anjos e demônios, que antecipam a reunião que decidirá o destino final do moribundo. Inaugurou-se, então, outro sentido de morte, ligado ao reconhecimento de si e de sua mortalidade (ARIÈS, 2012).

No contexto cristão europeu, segundo Santana (2011), o processo de individualização da morte passa por dois momentos decisivos: a personalização de epitáfios e túmulos, prática abandonada no medievo, mas que retorna na consagração da boa morte pelos rituais fúnebres, e a produção de testamentos particulares. Assegurar o destino dos bens (materiais e espirituais) liga as duas atividades em prol de uma “boa morte”, ou melhor, uma boa morte ao modo burguês (VOVELLE, 1997).

Além de sua função localizadora e identificadora, os epitáfios – feitos em pedras e metais para resistirem ao tempo – asseguram uma imagem de memória perene (SANTANA, 2011), questão retomada mais adiante. Devido à herança cristã, são frequentemente assinalados por cruces, trechos bíblicos e versos panegíricos, entre um tom elegíaco e laudatório. Nos casos analisados por Santana (2011), proliferam epitáfios que afirmam o assombro ante a brevidade da vida e a esperança na vida eterna. Jogando com a dicotomia entre vida e morte, eles também inscrevem a classe social do falecido. Aliados a toda a arquitetura tumular (os materiais com que são feitas as tumbas, suas dimensões físicas, as ostentações artísticas), os epitáfios partilham da captura ideológica da morte a partir das prerrogativas da vida: uma “boa morte” tem a ver com condições materiais de vida (SANTANA, 2011).

Loureiro (2011) também analisa um volume diverso de epitáfios e nota que existem (i) aqueles que dialogam com o morto, interpelando-o e evocando-o, sinalizando a crença de que a morte não equivale, de fato, ao fim da vida, de modo que ainda seria possível ao falecido tomar conhecimento das palavras dos seus. Há também (ii) os epitáfios líricos, em que fragmentos de textos poéticos são endereçados aos mortos, frequentemente poemas melancólicos e saudosistas. (iii) Outros ainda estabelecem diálogo com uma figura divina, para a qual pedem intercessão pelo falecido, para que sua alma seja acolhida na glória eterna. E há (iv) os epitáfios que são enunciados em primeira pessoa, simulando a voz do morto, como se ele falasse com os seus e firmasse promessas com eles, assegurando-os de que os aguardará para o reencontro no paraíso. De um modo ou de outro, do tom pesaroso à reafirmação do amor eterno, Loureiro (2011) constata que os epitáfios encenam um diálogo direto ou indireto com os falecidos, permitindo que, por meio de palavras, a relação entre vivos e mortos seja prolongada.

Junto à individualização das sepulturas e dos epitáfios, os testamentos adquirem função importante nas práticas mortuárias. Conforme Ariès (2012), até o século XVIII, eles eram marcadamente religiosos, como forma de garantia do cumprimento das cláusulas. Apresentados como forma de organizar a vida no fim, os testamentos são significativos da “morte de si”, pois apresentam-se como ato individual de expressão de vontades póstumas, por meio do qual eram fornecidas instruções acerca do tipo de túmulo, da aquisição de missas votivas, da distribuição de esmolas etc. (LOUREIRO, 2011).

A individualização prossegue, explica Loureiro (2011), com o avanço do sistema capitalista e a consolidação da classe burguesa, quando se transforma a resignação diante da morte em apego à vida. Morrer é, então, sinônimo de *prejuízo*: não há nada a ser “ganho” com a morte; ela só produz desfalque, gastos, inconveniências (ARIÈS, 2012). Atuando nessa direção, ocorre a crescente “economização” dos testamentos, com a remoção das expressões de desejos religiosos em prol dos encargos legais da divisão de bens (ARIÈS, 2012). Nesse momento, o jurídico atua singularmente sobre como a morte e o morto significam na relação com a propriedade privada. Aos poucos, o estatuto jurídico dos testamentos se consolida, porque desenvolve-se junto a uma nova organização ideológica: a família (burguesa).

Enquanto produto de uma construção burguesa, a estrutura familiar e seu papel nos rituais fúnebres adquirem outros relevos a partir do século XVIII. É nesse período que se consolidam os jazigos familiares, símbolo do laço familiar que perpetua para além da morte, do *status* familiar a ser mantido para a posteridade (VOVELLE, 2010).

A gênese da família é contemporânea ao que Ariès (2012) denomina *a morte do outro*. Objeto de culto romantizado, a morte é contemplada a distância e adquire um contorno que, para Ariès (2012), é inédito: o sentimento de perda. Não que a morte não constituísse perda anteriormente, mas a dimensão dessa perda e suas consequências são singulares, como examina o historiador nas obras visuais que revestem as cenas de morte de excessiva dramatização.

Rígidas e públicas, as práticas de enlutamento consolidam-se no final do século XVIII: trajar preto, construir altares, visitar túmulos, rezar pelos finados e para eles, enfim, os rituais fúnebres operam na manutenção de vínculos e na inscrição do morto no corpo social. As encenações, não raro teatrais, de dignificação do morto e de sua família apontam para a condição social da burguesia nascente (ARIÈS, 2012).

Sobre a retórica fúnebre, Santana (2011) nota que o século XIX, quando da consolidação da burguesia, conheceu a proliferação de gêneros ligados à morte: testamentos, obituários, convites a missas e funerais, registros de óbito, entre outros. Na interpretação da autora, essa abundância de escritos fúnebres (verbais e visuais) estava associada ao prestígio da elite letrada. Além disso, por sua presença na genealogia dos laços familiares modernos, as práticas mortuárias serviam à afirmação da coesão familiar (VOVELLE, 1997).

O luto burguês, cujo ápice se estampa nas rigorosas prescrições de enlutamento dos anos 1800, é contemporâneo ao nascimento e desenvolvimento da noção de *família*, no ocaso do século XVIII. É ela quem chora por seus mortos, e o faz precisamente porque se trata de um membro da família ou do grupo social ao qual a família pertence. A esse respeito, Vovelle (1997, p. 324, grifos do autor) escreve que “o luto é feito para a família”, pois engendra a “renovação do parentesco” ao “afirmar a presença e a coesão de uma rede familiar reconstituída nessa ocasião, pelo menos na imaginação”.

É necessário atentar, contudo, que a ênfase dada pelos historiadores recai majoritariamente sobre as classes mais abastadas. O que se explica, em parte, pela propriedade dos materiais que formam seus arquivos de pesquisas: artes tumulares, pinturas sacras e testamentos são produtos sociais que, em geral, não apenas pertenciam às classes dominantes como as retratavam predominantemente.

Pensemos essa divisão em vista de outro funcionamento material da produção de sentidos para a morte: o cemitério. Local consagrado aos mortos e espaço de reprodução das relações sociais, ele é parte íntima dos rituais fúnebres, pois dar sepultura digna aos mortos é comum ao contrato social de praticamente qualquer cultura, sob a forma de enterro, cremação, sepultamento em barcos fúnebres ou outros (SANTANA, 2011).

Antes agregados às igrejas e templos, fosse no interior dos prédios, fosse nos jardins ao redor, o cemitério era ocupado distintamente pelas hierarquias sociais: reservava-se o interior dos templos para os religiosos, nobres e famílias ricas, ao passo que aos pobres estavam destinadas as covas externas mais distantes das igrejas. Descrevendo a geografia dos sepultamentos intra-templos, Reis (1991, p. 175) afirma que o jardim e o pátio externo eram destinados aos pobres e aos escravizados, o interior do prédio àqueles que pudessem adquirir vagas, enquanto os postos mais próximos ao altar eram destinados aos clérigos e aos aristocratas que conseguissem bancar.

Em outras palavras, a separação de classes permanece no cenário de morte: os enterros dentro dos templos, *ad sanctos*, era reservado aos clérigos e nobres, posteriormente aos de condição financeira abastada, como forma de aproximação com o divino. Aos pobres, por sua vez, estavam destinadas as sepulturas ao redor da igreja e do cemitério. Contra a aparente homogeneidade da morte, insiste a luta de classes, afirmando que nem na morte somos tão iguais.

Em uma sociedade profundamente desigual, também a distribuição da morte, ou melhor, das condições de sua realização, é desproporcional, a depender de marcadores socioeconômicos, raciais, étnicos, entre outros. Com a crescente expansão urbana no século XIX, prossegue Reis (1991), em paralelo com as intervenções do discurso médico, os enterros no interior dos templos religiosos são impedidos, concentrados nos cemitérios. Ser enterrado no interior das igrejas, próximo ao altar ou às capelas de santos, era privilégio de alguns, assim como possuir um espaço próprio no cemitério, um terreno escolhido para jazer ao fim da vida ou um ostensivo mausoléu de família, eram prerrogativas de poucos. Aos pobres e escravizados da Bahia oitocentista eram destinadas valas simples ou coletivas (REIS, 1991).

Tal organização vigora, em certa medida, até os dias de hoje, ao notarmos que a divisão de classes constitutiva da formação social capitalista impede que os rituais fúnebres sejam realizados e distribuídos de maneira equânime: a contratação de serviços funerários, os custos relativos ao enterro, a compra de caixão e lápide, ou mesmo a ausência de túmulos individuais, a criação de valas comuns, o enterro de indigentes, entre outras facetas das práticas mortuárias sinalizam para a presença da divisão desigual das condições de viver/morrer.

No entanto, como indicamos na abertura da seção, os rituais fúnebres, sendo da ordem da linguagem e da ideologia, carregam em si a potencialidade de falhar. E, de fato, falham. Acerca da *Cemiterada*, revolta ocorrida em Salvador na primeira metade do século XIX, Reis (1991) escreve que se tratou de um levante popular contra a decisão municipal de proibir os enterros intra-templos, que deveriam ser redirecionados aos cemitérios fora dos centros

urbanos. Segundo o historiador, a população religiosa se reúne para atacar o cemitério da cidade e defender seu direito sagrado de manter a tradição dos sepultamentos dentro das igrejas.

Outro exemplo citado por Reis (1991), o qual interpretamos como brecha na aparente homogeneidade das práticas mortuárias, é o das celebrações públicas por ocasião do falecimento de um membro de uma comunidade. Nelas, as fronteiras entre religiosidade, festividade e sexualidade eram permeáveis, promovidas pela “carnavalização das cerimônias religiosas” (REIS, 1991, p. 66), isto é, a inversão dos valores cotidianos materializada nas festas de rua, quando homens negros eram escolhidos para serem coroados os “reis da festa”. Construía-se um espaço provisório de suspensão das convenções sociais: os escravizados eram tornados nobres, o pudor diante dos mortos convertia-se em tom quase orgíaco, a moralidade cristã cedia às festividades estravagantes, muito próximas de tradições pagãs. Reis (1991) não deixa de assinalar que esse mesmo funcionamento lúdico do catolicismo favoreceu a empreitada de cristianização dos escravizados, mas não era uma força que se exercia unilateralmente. Encenando a fantasia estrutural da sociedade às avessas, os desfiles dos “reis da festa” agitavam a aparente estabilidade da relação entre dominados e dominadores.

Ainda que os funerais públicos, na Bahia oitocentista, fossem notadamente católicos, no âmbito privado, realizavam-se celebrações segundo rituais de matriz africana, impossibilitados de ocorrer à vista de todos. Além de desafiar a ordem simbólica religiosa, esses rituais desestabilizavam a ordem social ligada à religiosidade cristã. Por meio de suas práticas, os escravizados jogavam com a religião do opressor, imprimindo sua marca na malha cultural do outro. Não havendo dominação sem resistência (PÊCHEUX, 1995), o imaginário cristão dominante não deixa de sofrer investidas das religiões afro-brasileiras e indígenas, as quais estipulam enquadramentos outros para a morte. Os exemplos aqui elencados permitem observar que, na reprodução dos rituais, instalam-se pontos de resistência que os encaminham a sentidos imprevistos e, por vezes, a revoltas. O caso da *Cemiterada* analisado por Reis (1991) é significativo a esse respeito.

O que se mantém regular no interior das práticas mortuárias, ainda que sob funcionamentos ideológicos distintos, é que aos mortos deve haver algum tipo de cuidado. Tanto em religiões cristãs quanto em outras, os insepultos, os desassistidos, os não-chorados são associados a fantasmas, a almas penadas, que são ultrajados por não receberem as esperadas exéquias (VOVELLE, 2010). Ligado ao tratamento devotado ao corpo morto, aponta Vovelle (2010), o destino da alma interessava aos sobreviventes, pois temiam o retorno vingativo dos falecidos, assim como entendiam que a eles poderiam recorrer em orações e pedidos de intercessão.

Sinalizada pela difusão do cemitério e a distância (física e simbólica) imposta no convívio com os mortos, ocorre uma mudança na passagem do século XIX ao XX no conjunto de atitudes perante a morte, nomeado por Ariès (2012) a *morte interdita*. Na contramão das tradições festivas, a sobriedade é promovida como o “bom modo” de lidar com a morte.

Concomitantes ao desenvolvimento da medicina e à institucionalização dos hospitais, normas de salubridade regem a organização dos centros urbanos crescentes. Com o objetivo de criar um “homem higiênico” (REIS, 1991, p. 249), contra os miasmas e ares impuros que se assumia exalar dos mortos sepultados dentro das igrejas, inicia-se uma empreitada de desenvolvimento de cemitérios afastados da cidade, cercados por vegetação, a fim de purificar o ambiente (REIS, 1991).

Ainda no século XIX, a função central das práticas mortuárias se ramifica para inscrever o médico, nova figura de autoridade na cena da morte. Segundo Reis (1991, p. 265), a medicina advogava contra os espetáculos populares, os cortejos fúnebres, além dos enterros intra-templo. Seus saberes defendiam que o morto fosse mantido em caixão fechado, longe da visão pública, e enterrado com agilidade e sem grandes cerimônias. Inodoro, silencioso e asséptico: tal deveria ser o tratamento para com a morte, evitando seus odores, seus sons (sinos, marchas fúnebres, lamentações ruidosas), seus incômodos, no intuito de afastá-la do cotidiano (REIS, 1991).

“Cada vez se morre menos em casa e cada vez mais no hospital”, acrescenta Ariès (2012, p. 223), ao descrever a consolidação da morte interdita no século XX. Retirada da casa, do espaço familiar, e direcionada ao hospital, a morte torna-se mais distante, menos *comum*, ainda que fatalmente universal. *Mors certa* continua em atuação, mas agora não mais em *hora incerta*: com a possibilidade de ser estendida, a hora da morte é, em certos aspectos, regulável. Apartada do seio familiar, movimento que a torna sempre mais *infamiliar*, a morte ronda como um estranho à espreita.

Portanto, se no Ocidente, de modo geral, “[...] a igreja se manteve como um lugar privilegiado para toda uma série de atos relativos à morte e ao além-túmulo” (VOVELLE, 1997, p. 351), outros espaços e instituições disputam sentidos para a morte e o luto. Antes da Modernidade, o monopólio dos discursos sobre a morte no Ocidente era da Igreja (católica). Com o desenvolvimento da medicina e, posteriormente, das ciências ditas humanas, junto à laicização de atividades mortuárias e à intervenção do aparelho jurídico, outros sentidos de morte são colocados em circulação. Whitney e Smith (2010) afirmam que, na contemporaneidade, o discurso médico é dominante na produção de sentidos para a morte, o qual trabalha sob os imperativos de longevidade e produtividade.

Para Ariès (2012), o século XX, particularmente na segunda metade, após as grandes guerras, inaugura uma atitude de negação enfática perante a morte, alimentada pelo desenvolvimento da medicina, que por sua vez sustenta o discurso de medicalização dos corpos, no intuito de prolongar a vida, retardar o envelhecimento e remediar as enfermidades. As intervenções médicas regulam a ordem do corpo (social), controlando imaginários de vida que rejeitam o adoecimento e a morte. Ainda seguindo o estudo de Ariès (2012), atua uma lógica positivista, segundo a qual o “prejuízo” imposto pela morte pode ser contornado sob a ilusão de que a morte é um impasse remediável (medicável) e de que, portanto, “vai dar tudo certo”, sendo o certo, aqui, o antônimo de sofrer e falecer, já que só se morre quando “tudo dá errado”.

O moribundo é enquadrado pelo discurso médico como um problema social, um excesso que desequilibra a desejada harmonia. Morrer não deve perturbar os vivos, do que resulta o encurtamento e a atenuação das práticas de enlutamento. Tanto o morto quanto o enlutado são relegados a um lugar de problema a ser gerido ou contornado. As expressões de sofrimento, o choro de pesar e de dor, a infelicidade diante da perda, e tudo o que é exaltado em demasia é rejeitado (ARIÈS, 2012). Tudo aquilo que desorganiza a harmonia imaginária do tecido social, ameaçando sua estabilidade, é suprimido, posto como sentido irrealizado. Além disso, confrontar os saberes religiosos, antes em dominância exclusiva dos sentidos para a morte, coloca o discurso médico em tensa relação de forças institucional com a religião, visto que questionar o que sustenta o poder de ordem religiosa contribui para fortalecer o discurso médico.

Assim, a “boa morte”, ao menos no tratamento das aparências, é a não-morte, é a tentativa de reproduzir a vida como se a morte e seus efeitos não estivessem em ação. Por isso, argumenta Pimentel (2015), são desenvolvidos serviços funerários, técnicas de tanatopraxia, que se empenham em vender uma imagem de morte desligada da radicalidade do corpo morto, cuja imagem infamiliar causa assombro, repulsa, revolta. Sua imagem final, inclusive, é trabalhada pela tanatopraxia, um conjunto de procedimentos visando conservar o corpo para os fins cerimoniais e fixar nele uma última visualidade de vida.

A *morte interdita*, conclui Ariès (2012, p. 263), é marcada pela “repugnância em admitir abertamente a morte – a de si mesmo e a do outro –, o isolamento moral imposto ao moribundo por essa mesma repugnância e a ausência de comunicação que daí resulta – enfim, a ‘medicalização’ do sentimento da morte”. Materializado em eufemismos da linguagem cotidiana (“se foi”, “nos deixou”, “partiu”, “fez a travessia”, “está com os anjos” etc.), reencontramos o “tabu da morte” (GORER, 1955).

O luto, dentro dessas formas de silenciamento, também é transformado. Com o crescente arrefecimento dos rituais, demonstrações de enlutamento causam, além de pena, um tanto de repugnância. De acordo com Pimentel (2015), em meio a uma sociedade impulsionada por uma ânsia compulsiva para o sucesso e a alegria, um enlutado representa um impasse, um estorvo, alguém a ser mantido a distância. Para que a demanda por felicidade não seja interrompida, é preciso que a morte seja silenciada. Tese similar é defendida por Freud (2010a, p. 171), ao comentar que, embora afirmemos a morte como um fato natural inevitável, nas práticas cotidianas, temos buscado eliminá-la dos cálculos da vida e “reduzi-la ao silêncio”. Inconscientemente, “ninguém acredita na própria morte” (FREUD, 2010a, p. 171), porque recalcamos nossa mortalidade para fazermos-nos crer em nossa autonomia e perenidade, de maneira que apenas reverenciamos a *morte do outro*, aquele que já não precisa de lisonja.

Contudo, a morte insiste e insistimos em falar sobre ela. Ainda que indizível e, por vezes, interdita, a morte repercute. Entendemos, então, que a interdição/negação da morte não se realiza homogeneamente: prestar homenagens ao morto, velá-lo, sepultá-lo, entre outros rituais fúnebres continuam a vigorar e a exercer papel central nos processos de significação da morte e do luto. O que observamos é a atuação incontornável da contradição ideológica, a qual se recoloca a todo momento. Como “as ideologias não são feitas de ‘ideias’ mas de práticas” (PÊCHEUX, 1995, p. 144), elas não se impõem de maneira homogênea. Além disso, uma ideologia dominante, lembra Pêcheux (1995), não é incontestavelmente dominante, como se fosse instituída previamente à luta de classes. Um discurso dominante sobre a morte, portanto, não é mera expressão da dominação, mas um meio de realização da ideologia dominante. Apenas na prática discursiva a contradição entre reprodução/transformação das relações (de dominação) se atualiza.

Avançando nessa direção, Pimentel (2015) escreve que a inscrição da morte no espetáculo midiático da sociedade de consumo a significa como mercadoria-fetice, objeto de consumo inescrupuloso. Ainda segundo a autora, o sujeito comum, em contraponto a personalidades midiáticas, só interessa a uma notícia-espetáculo se estiver ligado a um evento incomum. Nem todo óbito constitui “matéria” para um jornal, a não ser que inclua aspectos “not(ici)áveis”, como em homicídios, acidentes automobilísticos, doenças raras etc.

Em sua análise de produtos e serviços ligados à prática mortuária, como vendas de caixões, assistência funerária, tanatopraxia e velórios virtuais, Pimentel (2015) mostra o processo de negativização da morte no Ocidente, cujo campo semântico é revestido de sentidos negativizados ao longo do percurso histórico, estando a morte associada a formas de *prejuízo*, *problema*, *fracasso*, *desconforto*, *dano*, *inimigo*, *tabu*, *mau agouro*. Por outro lado, a

pesquisadora nota como o discurso publicitário produz um simulacro de positivação para tornar a morte um produto vendável, uma *morte-mercadoria*, ressignificando *prejuízo* em *lucro*, *problema* em *solução*, *fracasso* em *sucesso* etc. (PIMENTEL, 2015). Nesse processo, a aceleração do capital impõe seu ritmo à circulação sentidos, regulando a temporalidade do luto, ou seja, a necessidade de não “perder tempo” com o enlutamento é sustentada pelos imperativos de produtividade contínua, já que, no relógio do capital, “tempo é dinheiro”.

Interessa-nos, da discussão da autora, considerar que a apropriação da morte pelo discurso capitalista com vista a torná-la objeto de consumo inscreve formas de circulação reguladas. Mais do que simplesmente um tabu, há sentidos de morte que (não) podem e que (não) devem ser ditos; há sentidos que (não) convém dizer. No caso da publicidade funerária, para tornar a morte rentável, é proveitoso jogar com as interdições que a revestem. Pimentel (2015) sugere que o sujeito é convocado a estar preparado para a morte em âmbitos pragmáticos, como cuidados financeiros e compras antecipadas de jazigos e caixões, mas não a refletir sobre a morte em sua radicalidade. Sob o viés do consumo, a morte significa em um simulacro de positividade. De forma a poder vender produtos e serviços ligados à morte sem ter de colocá-la em pauta, investe-se contundentemente em subterfúgios que promovem o embelezamento eufemista do cadáver e do que se vincula a ele, fixando no encontro final uma imagem de morto *como se fosse vivo*, com a importante diferença de que, com efeito, não está e não estará mais (PIMENTEL, 2015).

Outros modos de mediatizar e consumir a morte são observáveis ao voltarmos nosso olhar para a produção de rituais fúnebres no *Facebook*, em que nos deparamos com publicações que anunciam o falecimento de amigos e familiares, a construção de memoriais em sua homenagem, a escritura(ção) interminável de seus trajetos de enlutamento. Em diferentes condições (analisadas em detalhe no decorrer da dissertação), a morte é investida de uma determinada relação memorial – com a memória dos sentidos, com a memória das práticas mortuárias – para ser significada. Pensemos em uma situação de velório: uma sala privada em uma casa funerária, o corpo morto embelezado, deitado em um caixão, rodeado por flores e exposto para contemplação e despedida, entes queridos acercando-se uns dos outros para conforto mútuo ante o estremecimento de um laço afetivo. Tal cenário é re-escriturado nos rituais de luto que tomam como espaço de enunciação as redes digitais.

No RD 01, uma usuária do *Facebook* anuncia que está de luto, trocando a foto de seu perfil³. Comumente, o perfil é identificado por uma fotografia pessoal, presentificando o corpo

³ Os recortes discursivos que compõem esta dissertação são oriundos de postagens do *Facebook*. A fim de assegurar a não identificação dos sujeitos, tanto as menções a nomes quanto as imagens de seus corpos foram

do sujeito, principalmente o rosto, como uma forma de individualizar esse espaço discursivo, “personalizá-lo”, delimitando o *proprietário* da conta, que tem direitos e responsabilidades sobre ela. O anúncio fúnebre, porém, demove a representação visual do sujeito para enfatizar o momento em que se encontra, a situação que experiencia, a posição de enlutamento tomada. Avisar a um grupo imaginado de usuários do *Facebook* que se está de luto mobiliza a prática de expor o enlutamento em trajes negros, em decorações pesarasas, demandadas pelas *regras* – outrora, *leis* (REIS, 1991) – de “bom” enlutamento. Nesse caso, reveste-se de luto e publiciza essa posição ao exclamar “Luto!”, sobre o fundo de flor em tons de preto e branco.

RD 01 – Anúncio fúnebre no *Facebook*



Fonte: *Facebook*, 2022.

Esse mundo cinza, cuja ausência de cor simboliza a falta perpetrada pela morte, tem de ser anunciado, tornado visível aos que passam pela rede. Dentro ou fora do digital, assumir-se publicamente de luto é um convite (ainda que tácito) para que os circundantes parem, olhem e comentem o pesar. Há um jogo de expectativas e projeções que compõem uma etiqueta fúnebre, envolvendo o que deve ou não ser dito ao enlutado ou acerca do morto, quais palavras de condolência cabem ou não nessas publicações. Se não for mostrado e escriturado, cria-se a impressão de que, da parte do enlutado, o luto não está sendo vivido, e da parte do público, que aquela perda lhes é indiferente. Então, é preciso *encenar* o luto e o pesar, seguindo os papéis e

rasuradas. Nossas supressões não deixam de tensionar a “opção” dos próprios usuários por tornar um *post* público e, assim, publicar também seus nomes e suas imagens pessoais. No caso da escritura(ção) do luto, o funcionamento da exposição midiática das mortes é um elemento significativo, retomado nas seções analíticas 3.1 e 3.2. O aprofundamento da construção do *corpus* analítico é desenvolvido na seção 2.3.

as rubricas sociais que os acompanham (ARIÈS, 2012). A encenação não é uma falsificação, mera atuação forjada, mas uma injunção de ordem ideológica, que não é inventada em rede, mas cujos traços interdiscursivos retornam pelo rodar da memória nessas condições de produção.

Parte dessa montagem é marcada pela ausência de uma fotografia identificadora do perfil. Comumente, a foto de perfil de uma conta no *Facebook* destaca a *particularidade* do usuário (seu rosto) e configura um gesto individualizador, ou seja, a assinatura de sua propriedade sobre aquele espaço. No caso do anúncio de luto, por sua vez, a substituição (temporária) da imagem do sujeito pela flor em tons de cinza sobre a exclamação de “*luto!*” representa o traço de uma perda que reconfigura a trama subjetiva do sujeito-usuário ou, ao menos, de uma busca por *mostrar e fazer circular* uma posição de enlutado. Momento fugaz em que a certeza do indivíduo solapa ante o confronto com a alteridade que o constitui. Portanto, a injunção a compartilhar no digital é um modo técnico de responder a uma injunção mais ampla, a saber, a necessidade/desejo de fazer laço social, de (com)partilhar o peso do luto que atinge o sujeito-usuário.

Interdiscursivamente, observamos que o luto é também uma *demonstração pública*, na qual estão marcados fatores de ordem socioeconômica. Conforme Reis (1991), uma longa procissão, uma grande quantidade de espectadores, o uso de tecidos refinados, a abundância de flores, a realização de numerosas missas votivas sinalizam a posição social do falecido, bem como de sua família, e a posição que esses familiares assumiam em relação ao ente querido. O luto, portanto, exerce múltiplas funções: “expressar prestígio social, mostrar a dor, defender a família de um retorno do defunto” (REIS, 1991, p. 132).

Publicar é um meio de abrir uma brecha na ordinariedade dos sentidos – num circuito cotidiano em que a morte, embora sempre presente, tende a ser abafada, relegada às margens – na ânsia por uma palavra de consolo. Constitui-se uma etiqueta fúnebre, pela qual é esperado que o outro reconheça e chancele a perda publicada. As reiteradas expressões “clichês” (“meus sentimentos”, “que Deus conforte os nossos corações”, “que [Deus] de muita força pra vocês prima”, “não dá pra acreditar não”, “Deus toma conta!”) dizem de uma relação estreita entre a morte e a religião, sendo Deus a figura que garante a certeza da eternidade e o conforto necessário aos corações que custam a acreditar na partida definitiva. Dizem principalmente de uma impossibilidade de encontrar palavra que preencha, que satisfaça, que seja justa, pois resta sempre uma parcela indizível.

No entanto, não é possível calar, ficar em silêncio, o que soaria como indiferença. Comentar é também um modo de *mostrar* condolências. Os sujeitos dos comentários, que

vagam pela rede e ora emergem no fio do discurso de uma postagem, também se inscrevem na ritualização da morte em questão. De um lado ao outro do processo, do enlutado que publica suas dores aos comentadores que participam/observam seu luto, um efeito de continuidade (impressão de unidade) entre *post* e comentário – enquanto funcionamentos constitutivos de um mesmo gesto de publicação – é estabelecido na (re)produção de práticas de enlutamento atualizadas no digital.

Em síntese, de acordo com a leitura de Vovelle (2010), a relação com a morte demanda recursos de inteligibilidade para a gestão do luto e aponta para uma consideração incontornável: morremos. Desde as tendências descritas por Ariès (2012), da intimidade à interdição, passando pela função individualizadora dos epitáfios e dos testamentos (SANTANA, 2011; LOUREIRO, 2011), pela geografia cemiterial e o que ela significa em termos de distribuição social das condições de morte (REIS, 1991) e pelo trabalho da mídia e da publicidade no modo de apreensão capitalista da morte-mercadoria (PIMENTEL, 2015), acompanhamos modos de interpretação do fato da morte em práticas discursivas.

Práticas que apontam para, além de um simples tabu, a maneira como a morte irrompe no cotidiano e rompe com ele, ameaçando a estabilidade imaginária mantida a custo no social. Presenciamos um contraditório movimento de “redescoberta da morte”, escreve Vovelle (2010, p. 310), que se volta “para a humanização do destino desses novos excluídos, os agonizantes, da mesma forma que nos preocupamos mais com os sobreviventes do que com os falecidos no âmbito da família”. Objetos de um amor perdido, com o qual desejamos manter laços, os mortos reclamam luto, reivindicam que lhes demos sepultamento, demandam simbolização.

O percurso que traçamos até aqui sustenta a construção do objeto de pesquisa desta dissertação, voltado aos sentidos de morte disputados na escritura(ção) do luto no *Facebook*. Quando dirigimos nosso olhar para a escritura(ção) do luto no *Facebook* (noção desenvolvida teórica e analiticamente em 2.2.3 e 3.2), destacamos a forma como os sentidos de morte são suportados materialmente em rituais e práticas discursivas, nos quais essas escrituras se inserem. Dizendo da morte, com base na inscrição do discurso religioso, médico, jurídico e/ou midiático, tentamos fazer sentido no não-sentido imposto pelo morrer. De todo modo, a morte e os mortos continuam retornando, assombrando. Eles insistem em afirmar seu estatuto paradoxal.

2.1.2 Morte como objeto paradoxal

De um ponto de vista discursivo, formulamos que a morte, como fato de vida, convoca discursividades que a signifiquem a partir de práticas mortuárias e rituais de enlutamento. Disso resulta a produção de efeitos de evidência em diferentes formações discursivas: em nível biológico, a morte é apreendida como falência do organismo; pelo jurídico, também ligado ao discurso médico, morrer reconfigura o estatuto social do sujeito e dos seus bens, inscrevendo-os nos processos legais que lhe são próprios (como a partilha de herança); em uma formação discursiva religiosa cristã, dominante no Brasil, morrer é a passagem para o acolhimento na vida eterna.

Por meio de um trabalho de cunho historiográfico, Metz e Rocha (2015) apontam para a ambivalência da morte entre fato biológico e fato existencial. Fisiologicamente, morrer é o cessar das funções vitais básicas de um organismo. Existencialmente, por outro lado, morrer é revestido de valores diferentes, ligados a questões sociais, culturais e emocionais. É possível, então, estar morto mesmo que fisiologicamente vivo; assim como é possível continuar a viver já tendo morrido. É o caso do *corpo encarcerado*, explica Ribeiro (2020), aquele cuja vida é colocada ao avesso ao ser suspensa entre um parêntese espaço-temporal de não-vida e não-morte; aquele corpo que é simultaneamente habitado por vida-morte. Portanto, de diferentes formas, morte e vida se imiscuem em (des)limites paradoxais.

Em outras palavras, toda sociedade constrói acepções de morte em relação às quais os sujeitos tomarão uma posição. Tal construção passa pelos modos de apreensão do fato biológico dentro de estruturas legais e de sistemas de crenças. Ou seja, a morte não se reduz à cessação das funcionalidades fisiológicas de um organismo. Apresenta-se enquanto um fato que gera um impasse no tecido social e, como tal, demanda sentidos, pois não há fato “[...] que não peça interpretação, que não reclame que lhe achemos causas e consequências” (HENRY, 2014, p. 55). Religiões cristãs, por exemplo, defendem o dogma da ressurreição: a morte do corpo físico não é definitiva, porque se aguarda a ressurreição e a vida gloriosa junto a Deus. Em suma, para que a morte seja significada e para que o morto seja declarado morto, é necessário que uma série de aparelhos ideológicos, junto aos discursos que os alimentam, construa o referente morte no imaginário social⁴.

Pelo caminho trilhado na subseção anterior, assinalamos que diferentes práticas materiais – entre elas, a arte tumular, os epitáfios, os testamentos, a geografia cemiterial – dão

⁴ Dentre esses discursos, destacamos o jogo entre as ordens religiosa, jurídica, médica e midiática, que alicerçam sentidos de morte atualizados nas escritura(çõe)s que analisamos na parte final.

forma à relação significativa com a morte e com o morto. Diante desse confronto, as “certezas” vacilam, as “evidências” estremecem. Sendo um *furo no real*, um ponto de impossível (LACAN, 2016), a morte abre um buraco que a custo se mantém provisoriamente fechado: a falta que nos constitui sujeitos de linguagem (ALLOUCH, 2004).

Na medida em que abala a aparente homogeneidade e estabilidade dos sentidos e dos sujeitos, lembrando a todos de sua finitude, a morte se mostra profundamente “desorganizadora”. Para Pimentel (2015), no interior do modo de produção e existência capitalista, a morte não faz “bons sentidos”. Ou ainda, por ser um reduto do *non-sens*, a morte desestabiliza aquilo que assegura o bom funcionamento de um sistema de produção: suas condições de reprodução. Tão impossível quanto ela é permanecer nela, donde emergirem procedimentos de simbolização da perda, os quais, embora não suplantem o real, imprimem um sentido possível em meio ao não-sentido. Por isso, compreendemos os rituais fúnebres como parte dos processos de significação que buscam contornar (delimitar e desviar) a angústia de não saber da morte, de existir diante dela e em direção a ela. Mas apresentam-se também como traços indicativos de que a morte e o luto não se restringem a ocorrências individuais; sua própria dimensão simbólica reafirma que se trata de um fato de *discurso*, isto é, de acordo com Pêcheux (1995), de uma relação entre sujeitos.

Ainda que seu aspecto de “tabu”, o inominável publicamente, participe da discursivização da morte, não deixamos de produzir gestos interpretativos: visitando túmulos, expressando condolências, trajando preto, postando lembranças... a dificuldade de falar abertamente sobre a morte coexiste, contraditoriamente, à injunção para significá-la. Em vista disso, propomos compreender a constituição da morte como um “objeto paradoxal” (PÊCHEUX, 2015b, p. 116).

Conforme Pêcheux (2015b, p. 116), é propriedade de objetos paradoxais funcionarem em constantes e complexas reconfigurações, posto que “são, simultaneamente, idênticos consigo mesmos e se comportam antagonicamente consigo mesmos”. Entre eles, Pêcheux (2015b) elenca *povo, direito, trabalho, gênero, vida, liberdade*, os quais operam em “relações de força móveis, em mudanças confusas, que levam a concordâncias e posições extremamente instáveis” (PÊCHEUX, 2015b, p. 116).

Desenvolvendo a noção pecheutiana, Adorno-Oliveira (2015) depreende que a luta por sentidos, ainda que passe por efeitos de consenso, não se fecha em definitivo. Sua análise da composição autoral de *vlogs* no *Youtube* conduz o autor a afirmar que a equivocidade das designações *vlogueiro, youtuber* e criador de conteúdo ampara uma identificação paradoxal com a forma-sujeito do capital. Adorno-Oliveira (2015, p. 144-145, grifos do autor) sustenta

que a discursivização do sujeito em composições autorais, “*no embate com os gestos de interpretação [...], cria laços paradoxais com o Outro, o sujeito outro e o outro-eu, produzindo fronteiras tênues que deslocalizam este eu no complexo de forças dissimétricas*”.

Voltando-nos ao objeto desta pesquisa, ao propormos a morte como um objeto paradoxal, salientamos que ela escapa continuamente das apreensões e produz efeitos dissimétricos a depender da maneira como é enquadrada no discurso. Tematizada em formulações dispersas, que tentam atribuir causas e consequências, a morte abre para múltiplos e antagônicos efeitos de sentidos: é o fim (da vida terrena) e o começo (da Vida eterna); é motivo de rejeição e, ao mesmo tempo, de acolhimento; é a dor de alguns e a satisfação de outros; é objeto de interdição, mas também de incessante inquietação. Por vias contraditórias, a morte funciona em campos semânticos comumente negativizados, ao ser contraposta à vida (positivada) (PIMENTEL, 2015). Segundo a tese de Pimentel (2015), a negativização da morte caminha junto com o distanciamento dos rituais funerários na vida cotidiana: quanto menos for simbolizada, mais ela permanece reprimida, ainda que sempre presente nas relações sociais. Denegados os rituais discursivos, o reconhecimento da própria morte é recalcado pelo sujeito, de forma a aumentar a dificuldade de falar publicamente da morte e do morto, supondo que, se silenciados, serão mantidos a distância, evitados.

No caso da formação social capitalista, assinala Pimentel (2015), fica instituído o ideal de adiamento da morte: vivendo mais, a consequência é trabalhar mais, produzir mais, consumir mais. De modo contraditório, quanto mais vive, menos o idoso é reconhecido socialmente, por ser posto fora da lógica da produtividade. Assim, envelhecer é aproximado de morrer, ambos emoldurados como fracasso, não apenas por se ligarem à finitude, mas pelo que colocam em xeque: o excesso de expectativas e a falta de realizações (PIMENTEL, 2015). A vida, nessa visão capitalista, perde *valor* na medida em que deixa de gerar *valor*. Não produzindo mais-valor, não possui mais valor. Ainda assim, e contraditoriamente, a velhice também participa dos simulacros de positivação produzidos pelo discurso publicitário (PIMENTEL, 2015), tornando-se um terreno para a fabricação e consumo de produtos e serviços destinados à “melhor idade”, ao “cidadão sênior”.

Paradoxalmente, a morte é rejeitada e, ao mesmo tempo, espetacularizada. O falecimento de celebridades, prossegue Pimentel (2015), geralmente causa comoção pública, ao ponto de desconhecidos irem participar do velório e do enterro, porque assumem uma relação de intimidade promovida pela ação midiática. Devido a processos de identificação, sua morte os afeta e são conduzidos a integrar a prática de significação. No *Facebook*, a midiaticização da intimidade e a espetacularização da vida cotidiana, mediadas pelas tecnologias digitais,

reconfiguram a circulação da morte e do luto, concedendo ao sujeito-comum o holofote, ainda que temporário, no espaço de tempo de uma viralização *online*. Como descrito na subseção 2.3.1 e retomado no gesto analítico da seção 3.1, publicar um anúncio fúnebre nas mídias digitais faz com que determinadas imagens da morte e do morto sejam (in)visíveis, com que efeitos memoriais desiguais sejam elaborados no encontro contraditório entre o público e o privado.

O que nos impele a essa discussão sobre a midiaticização das práticas mortuárias e de enlutamento é atinar para as regulações em torno dos sentidos de morte. Existe uma “[...] divisão entre o formulável e o não formulável”, a qual “fixa os limites da ‘aceitabilidade discursiva’” (COURTINE, 2014, p. 196). Tanto entre épocas distintas como nos mesmos períodos históricos, nem todo sentido de morte é “aceito” da mesma forma, porque retoma saberes de formações discursivas distintas. Há sentidos de morte firmados pelo discurso religioso cristão⁵, mas há outros efeitos que se emaranham a ele, como aquele sustentado pelo discurso médico, em que ela deve comparecer aseada, tranquila, sem distúrbios. De acordo com Whitney e Smith (2010), enquanto uma forma de controle sobre a vida e a morte, a medicina assume lugar de destaque na medicalização dos corpos e na regulação de sua produtividade, pois um corpo em bem-estar é tido como um corpo produtivo. Mantendo a ordenação social pela via da organização corporal, o discurso médico é também responsável pela reiteração da *morte como fracasso* (do corpo, do sujeito, do social).

Notamos que, seja pelo filiação ao discurso médico, seja pelo religioso, uma “morte ruim” é aquela que escapa ao controle. Santana (2011) reforça o argumento de que os efeitos da morte se inscrevem na história e, participando da ritualização, adquirem contornos mais palatáveis. As práticas discursivas mortuárias integram o morto ao social, imputando um lugar para sua memória. O ritual inscreve o morto e os que convivem com ele em um circuito social que faça sentido, que contorne o impasse imposto pela morte.

Outro aspecto paradoxal da morte é próprio àquele que morreu, interpretado como sagrado e aterrador. Por serem a presença letal da morte, próxima demais, com os mortos desejamos manter vínculos, mas também certa distância preventiva. Novamente, menos presente nos rituais cotidianos, gradativamente a morte é revestida de maior incompreensibilidade. Acerca da hospitalização e do impedimento de o morto retornar para as imediações do lar, Ariès (2012) afirma que a invenção das casas funerárias institui um espaço

⁵ O próprio discurso cristão não significa homogeneamente no decorrer do tempo ou em espaços específicos, pois estabelece relações fronteiriças com outras regiões discursivas de que se serve ou que lhe invadem.

contraditório para as práticas de enlutamento, onde o objetivo é fazer esquecer que se está diante do morto e do derradeiro encontro.

Além de funcionar na mercantilização dos serviços funerários e outros produtos ligados à morte, essa divisão organiza a separação dos espaços (in)adequados para o morto e o enlutado, apartados dos circuitos dos vivos, relegados a outros espaços⁶. O que permanece recusado enfaticamente é que a morte toca o sujeito irremediavelmente, na morte do outro ou na sua própria. A fim de gerir esses incômodos, disseminam-se técnicas de prolongamento da vida, da juventude e do bem estar (VOVELLE, 1997), ou ainda o embelezamento do cadáver, que atua diretamente no sentido de fazer da despedida um momento de indefinição, menos final (ARIÈS, 2012).

Em uma visada filosófica, Marton (2019) escreve que o cristianismo introduz uma concepção paradoxal de vida: ela é um dom divino que deve ser preservado e, simultaneamente, uma experiência passageira que prepara a alma para a glória eterna. Atuando como polos extremos e apartados, vida e morte são excludentes entre si, o que resulta na negativização da morte (PIMENTEL, 2015), isto é, a ela não são atribuídos sentidos positivos, estes reservados ao que diz respeito à vida. Consequentemente, a morte, que é vista como contraponto da vida, comunga do paradoxo: de um lado, a cessação da vida, o fim do bem sagrado; de outro, o momento de passagem necessário para alcançar a verdadeira Vida. Tanto de um lado como de outro, nota Marton (2019), a morte está excluída da vida, seja a terrena, seja a celeste.

Esse paradoxo se atualiza na sociedade contemporânea por outra contradição: o excesso de morte, junto ao excesso de subterfúgios a ela (mediatização, estatísticas de violência, políticas demográficas, práticas de medicalização, maquiagem funerária etc.). Sendo lacunar, a gestão dos sentidos de morte não elimina sua propriedade contraditória, pois insere-se nas zonas de tensão de formações discursivas assimétricas, cuja existência é a de uma “unidade dividida” (COURTINE, 2014, p. 209).

Avoluma-se o primado da contradição, a irredutibilidade do conflito (de classes) que faz mover a história. Como a ideologia existe apenas sob a modalidade da divisão, “ela não se realiza senão dentro da contradição que organiza nela a unidade e a luta dos contrários” (PÊCHEUX, 2020, p. 52). Ao remeter a produção de sentidos para a morte às fronteiras moventes das formações discursivas, compreendemos que são estabelecidos “[...] atravessamentos constitutivos pelos quais uma pluralidade contraditória, desigual e

⁶ A seção 2.3 destina-se a mostrar em que medida o *Facebook*, no geral, e os perfis memorializados, em específico, dão forma a esses *outros espaços* de circulação (im)possível da morte e do luto.

interiormente subordinada de formações discursivas se organiza em função dos interesses que colocam em causa a luta ideológica de classes” (PÊCHEUX, 2020, p. 56).

Desigual, a contradição não cessa de dividir a aparente unidade, o que nos encaminha a considerar que, mesmo que configurados em posição de legitimidade, os discursos de autoridade em torno da morte são passíveis de questionamentos e deslocamentos, abrindo para outros modos de (re)significá-la. Ao passo que se identificam com as formações discursivas e seus saberes, as escritura(çõe)s de luto que analisamos não apenas repetem, como também deslocam seus sentidos. Algo da própria constituição paradoxal da morte como discurso impede sua apreensão inequívoca, assim como a existência do luto, na imprevisibilidade de seus efeitos, possui um papel importante nesse inquieto movimento discursivo, de maneira que “[...] o impossível [da linguagem] e a contradição [da ideologia] se conjugam, manifestando o real da história” (GADET; PÊCHEUX, 2004, p. 94).

Saber que morremos e não saber o que isso significa é o real incontornável da existência humana. Entre os rituais de organização dos sentidos de morte, há os rituais de simbolização da perda, que constituem o luto. Uma morte significada como perda não é uma evidência, pois nem todo falecimento necessariamente afeta o sujeito ao ponto de interpelá-lo à posição de enlutado. Existem condições de produção da enlutabilidade que passam por marcadores raciais, étnicos, sexuais, econômicos, entre outros⁷. A esse respeito, Pimentel (2015, p. 48) é sensível ao estreito vínculo entre sentidos de morte e condições de vida: em espaços ocupados majoritariamente por brancos de classe média e média-alta, a morte causa estranhamento por desvelar um mundo contraditório, expondo aquilo que um modo de vida se esforça em esconder. Já em lugares de “fissura urbana”, a morte invade a vida não com menos dor, mas com uma estranha e cruel familiaridade.

Portanto, descrever a morte como um objeto paradoxal nos auxilia no gesto de compreensão dos sentidos a elas imputados. Incorporada a jogos de força contraditórios, a morte não cessa de ser dividida – fragmentada e distribuída – nas práticas discursivas do cotidiano, que oferecem condições para investigarmos uma faceta da contradição e entender que ela (a morte), assim como a *contradição*, “[...] é uma das forças do movimento histórico e não um ponto de interrupção ou imobilizador; é a própria condição de existência dos contrários (as formas concretas que a contradição produz)” (ADORNO-OLIVEIRA, 2015, p. 97).

⁷ Retomamos a questão da divisão desigual do luto na seção 2.3.

2.1.3 Roda-viva da memória

No mesmo movimento de contradição, os sentidos não são nem simplesmente fornecidos de antemão, nem livres de determinações que os fundamentam. Como explicado anteriormente, eles funcionam a partir de sua articulação em regiões interpretativas – as FDs. O todo complexo com dominante das FDs é compreendido por Pêcheux (1995) como o *interdiscurso*, o qual “determina a formação discursiva com a qual o sujeito, em seu discurso, se identifica, sendo que o sujeito sofre cegamente essa determinação” (PÊCHEUX, 1995, p. 215). Como não é o ponto de origem dos discursos que (re)produz, o sujeito tem de lidar com dizeres que o precedem e constituem. Tanto o sentido quanto o sujeito não preexistem à inscrição interdiscursiva, visto que “*a produção de sentido é parte integrante da interpelação do indivíduo em sujeito, na medida em que, entre outras determinações, o sujeito é ‘produzido como causa de si’ na forma-sujeito do discurso, sob o efeito do interdiscurso*” (PÊCHEUX, 1995, p. 261, grifos do autor).

O interdiscurso, porém, não é um bloco homogêneo e estanque em que os sentidos são estocados aos modos de um reservatório (PÊCHEUX, 1999). Com efeito,

o interdiscurso é, perpetuamente, o lugar de um “trabalho” de reconfiguração no qual uma formação discursiva é levada, em função dos interesses ideológicos que ela representa, a absorver elementos *pré-construídos* produzidos fora dela, associando-os metonimicamente a seus próprios elementos por *efeito-transversos* que os incorporam, na evidência de um novo sentido em que eles são “acolhidos” e fundados (com base em um novo terreno de evidências que os absorve) (PÊCHEUX, 1995, p. 278, grifos do autor).

Em constante reconfiguração, o interdiscurso não se assimila a um baú de virtualidades, onde os sentidos residiriam em plenitude metafísica. De ordem material, sua forma é a da movência, da dissimetria, da contradição. Acerca da contradição, Pêcheux (1995, p. 148, grifos do autor) desaloja um erro comum, “que consistiria em opor reprodução e transformação como poderiam ser opostas *inércia e movimento*”. Ao levarmos em conta “as falhas e os malogros do sistema”, compreendemos que “a reprodução, bem como a transformação, das relações de produção é um *processo objetivo*” (PÊCHEUX, 1995, p. 148, grifos do autor), isto é, que não está preso a uma subjetividade pensante e estratégica e que, por esse motivo, não encontra fechamento absoluto. Seguir o primado da contradição é atentar para o movimento incessante da interdiscursividade, indissociável do par reprodução/transformação.

Portanto, os estudos em AD voltam-se à tensão contraditória entre estabilização e deslocamento, com enfoque sobre as “formas materiais discursivas de contradição ligadas à

alteração e à deriva”, levando em conta “os espaços de heterogeneidades nos quais funciona essa contradição” (PÊCHEUX, 2015a, p. 173). Materializada no discurso, a contradição do complexo interdiscursivo indica que a condição de (re)produção de uma sequência “reside de fato na existência de um corpo sócio-histórico de traços discursivos que constitui o espaço de memória da sequência”, sendo que o “*interdiscurso* caracteriza esse corpo de traços como materialidade discursiva, exterior e anterior à existência de uma sequência dada, na medida em que esta materialidade intervém para constituir tal sequência” (PÊCHEUX, 2015c, p. 145-146, grifo do autor).

Como exterioridade constitutiva, o interdiscurso é sinal de que o sentido apenas se realiza em *relação a* outros discursos, em uma relação *entre*-discursos. Para Orlandi (2005, p. 59), “o interdiscurso é o conjunto de dizeres já ditos e esquecidos que determinam o que dizemos, sustentando a possibilidade mesma do dizer”, pois “para que nossas palavras tenham sentido é preciso que já tenham sentido”. Definição equivalente, ainda segundo a pesquisadora, à de memória:

A memória, nesse domínio de reflexão, é o que chamamos *interdiscurso*, o saber discursivo, a memória do dizer, e sobre a qual não temos controle. Trata-se do que foi e é dito a respeito de um assunto qualquer, mas que, ao longo do uso já esquecemos como foi dito, por quem e em que circunstâncias e que fica como um já-dito sobre o qual nossos sentidos se constroem (ORLANDI, 2005, p. 180, grifo da autora).

Tendo definido “o interdiscurso como a memória que se estrutura pelo esquecimento” (ORLANDI, 2005, p. 59), a autora indistingue os dois conceitos, por entender que o interdiscurso é “irrepresentável, mas está presente na textualização do discurso, na materialidade textual, nos vestígios deixados pelos gestos de interpretação” (ORLANDI, 2005, p. 51-52). A memória específica, para Orlandi (2005), o trabalho do interdiscurso, “dando um estatuto preciso à relação entre constituição/formulação, caracterizando a relação entre memória/esquecimento e textualização” (ORLANDI, 2005, p. 94).

Contudo, argumenta Leandro-Ferreira (2012), ainda que o interdiscurso e a memória estejam intimamente ligados, eles estabelecem relações distintas com a alteridade. Se o interdiscurso é o *Outro* do discurso, naquilo que ele tem de inacessível, a memória é o *outro* dos discursos, em suas relações e enlaces, sua “cola”: “se a memória discursiva recorta os sentidos e os atualiza no acontecimento da linguagem, ela o faz determinada pelo interdiscurso, o lugar de todos os dizeres” (LEANDRO-FERREIRA, 2012, p. 145). Além disso, por possuir um escopo mais amplo que o da memória (o já-dito), o interdiscurso reúne também o não-dito

e o a-dizer (LEANDRO-FERREIRA, 2012). Em outros termos, a memória discursiva recupera determinados sentidos das formações discursivas em jogo e os articula (“cola”) no acontecimento da linguagem, assentada sobre o interdiscurso.

Compreendemos que a distinção proposta por Leandro-Ferreira (2012) entre interdiscurso e memória discursiva pode ser remetida também ao modo como Pêcheux (1999; 1995; 2015c; 2015d) aborda as duas noções. Diferentemente do interdiscurso, construído por Pêcheux desde o início de seus trabalhos, embora conceitualmente formulado em 1975, a temática da memória, explicitamente nomeada, é introduzida pelo filósofo a partir da década de 1980, fruto principalmente de seu contato com o trabalho de Courtine (2014). Por outro lado, consequentes com o primado da contradição e a descontinuidade inerente ao interdiscurso, ao seguirmos as trilhas da construção teórica de Pêcheux nos vestígios de seu percurso de pesquisa, encontramos também indícios da elaboração da memória, entre os quais destacamos a importância cedida aos *esquecimentos* (PÊCHEUX, 1995) na constituição dos processos discursivos, assinalando que a ausência significativa da memória é presentificada enquanto esquecimento. Sendo assim, o laço entre memória e interdiscurso, embora teoricamente costurado e consolidado em mais de uma década de pesquisa, foi paulatinamente desfiado e tecido desde os primórdios das investigações de Pêcheux.

No âmbito da AD, a memória não funciona nem no registro da cognição, nem no nível da coletividade abstrata. Ela é constituída materialmente ao fazer-se na prática (discursiva). Ao longo de seus trabalhos, Pêcheux (1999; 2015c) enfatiza que a memória, discursivamente situada, não se restringe ao ato de recuperar lembranças à disposição no sistema neurológico. Com efeito, ele defende que não devemos tomá-la “no sentido diretamente psicologista da ‘memória individual’, mas nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador” (PÊCHEUX, 1999, p. 50). Na mesma direção, Courtine (2006, p. 10, grifos do autor) explica que “a linguagem é o tecido da memória, isto é, *sua modalidade de existência histórica essencial*”, o que a torna determinante na ordem do enunciável.

Localizar a produção dos sentidos para além dos limites restritos de uma sequência linguística conduz Pêcheux (1995) a conceituar o interdiscurso como a exterioridade constitutiva em função da qual os discursos podem ser formulados. O interdiscurso incide sobre o intradiscurso (eixo da formulação) com um papel determinante, cuja importância deve ser sublinhada “[...] na apreensão do interdiscurso como corpo de traços que formam memória” (PÊCHEUX, 2015c, p. 147).

Após 1980, interdiscurso e memória convivem na escrita de Pêcheux (2015d), embora o termo *memória* compareça com mais frequência do que o *interdiscurso*, nota Maldidier (2017), que entende essa aparente substituição como um “enfraquecimento” do interdiscurso em prol de um conceito (a memória) que permitisse a Pêcheux trabalhar com as falhas, lacunas e deslocamentos inerentes aos processos discursivos. Para nós, ao invés de “enfraquecer” suas noções, o fato de ambos os termos conceituais estarem presentes em textos de Pêcheux sugere que um não equivale ou substitui plenamente o outro, ainda que estejam profundamente interligados.

Assim, se temos o “interdiscurso como corpo de traços que formam memória” (PÊCHEUX, 2015c, p. 147), podemos ler que um *corpo* (um todo complexo) de *traços* (vestígios materiais, como o pré-construído, o efeito-transverso) formam *memória* (um efeito do todo complexo de vestígios materiais). Em outra passagem do mesmo texto, Pêcheux (2015c, p. 142) escreve que a memória é “um conjunto complexo, preexistente e exterior ao organismo, constituído por séries de *tecidos de índices legíveis*, constituindo um corpus sócio-histórico de traços” (PÊCHEUX, 2015c, p. 142, grifos do autor). Novamente, o que fica destacado é o fato de a memória ser algo em formação, na incidência de traços da história na materialidade discursiva, de índices legíveis, sob a forma de um corpo (um *corpus*) interdiscursivo. A memória discursiva é lida, sob tal mirada, já como efeito do interdiscurso no intradiscurso, ou seja, como funcionamento mediador entre o interdiscurso (enquanto tal, inapreensível) e a sequência intradiscursiva.

Diferentemente de uma forma de memorização, Pêcheux (2015c, p. 141, grifos do autor) defende “o *estatuto social da memória* como condição de seu funcionamento discursivo”. Produzida nos entrecruzamentos da linguagem e da história, a memória é fato de discurso, como um “tecido de índices legíveis”, que se estrutura por processos de repetição e regularização, mas também por perturbação e deslocamento.

Sobre a formação de memória, Pêcheux (1999, p. 53) explica que ocorre uma relação tensa entre a atualidade de um acontecimento e a espessura de uma memória, pois há “sempre um jogo de força na memória, sob o choque do acontecimento”, jogo de “manter uma regularização”, absorvendo o acontecimento, e de “uma ‘desregulação’ que vem perturbar a rede dos ‘implícitos’”. No interior da regularidade, pelo fato de haver jogo metafórico no âmago da linguagem, a memória se esburaca, antes de retornar para a repetição parafrástica, que por isso mesmo é algo diferente de pura repetição empírica, porque “sob o ‘mesmo’ da materialidade da palavra abre-se então o jogo da metáfora, como outra possibilidade de

articulação discursiva... Uma espécie de repetição vertical, em que a própria memória esburaca-se, perfura-se antes de desdobrar-se em paráfrase” (PÊCHEUX, 1999, p. 53).

Toda textualidade retoma e é parte de uma rede de memória, que amarra os fios de um discurso, de maneira que “as filiações históricas podem-se organizar em memórias, e as relações sociais em redes de significantes” (PÊCHEUX, 1990b, p. 54). Contudo, como o Outro do discurso, o interdiscurso realiza sua contradição fundamental ao dar condições para que os processos de significação sejam reproduzidos e transformados, a depender das articulações da memória na materialidade do discurso. Na medida em que a existência da alteridade permite que haja “ligação, identificação ou transferência”, “abrindo a possibilidade de interpretar” (PÊCHEUX, 1990b, p. 54), o *outro* insiste “como lei do espaço social e da memória histórica, logo como o próprio princípio do real sócio-histórico” (PÊCHEUX, 1990b, p. 55). Consoante Leandro-Ferreira (2012), a memória é a morada dos sentidos, mas o sujeito não é senhor dessa morada. Afetado pela memória discursiva, o sujeito se estrutura ao passo mesmo em que é despossuído na/pela alteridade dos sentidos que (re)produz.

Recuperando o percurso pelas práticas mortuárias, dizíamos que a relação com o morto é ambígua: ora gira em torno de honrarias e cultos memoriais, ora em torno de temores e rejeição. Ou seja, ao passo que desejamos lembrar (do vivo), ocupamo-nos em esquecer (do morto). Ao considerar essa oscilação pela via da memória discursiva, entendemos que ela recorta e articula sentidos possíveis, na tentativa de atribuir uma direção significativa por meio da qual a morte, como real inapreensível, faça algum sentido. Em seção posterior (3.1), retomamos esse ponto para notar que nem toda morte significa da mesma forma, porque sua “memorialização” não escapa da divisão social dissimétrica dos sentidos.

Ademais, ao contrário do que possa parecer em um primeiro momento, as “tendências de atitudes” diante da morte observadas e discutidas por Ariès (2012) não sugerem separações estanques entre períodos históricos, mas sim movimentos (des)contínuos ao longo da história: rituais aparentemente extintos no Império Romano retornam na baixa Idade Média; “mentalidades” que, na superfície, parecem ancestrais, mas que possuem uma história muito recente, ou, por outro lado, práticas milenares que agem subterraneamente e que despontam em épocas diferentes. Pela dialética entre regularização e desorganização, a memória nunca se limita a “[...] uma esfera plena, cujas bordas seriam transcendentais históricos e cujo conteúdo seria um sentido acumulado ao modo de um reservatório” (PÊCHEUX, 1999, p. 56). Sujeita à contradição, ao deslocamento do discurso na história, ela efetua trajetos lacunares, falhos, imprevistos.

Pontuamos também que a morte se enuncia em formas materiais distintas, a depender das condições de produção: obituários, testamentos, panegíricos, epitáfios etc. Em comum, todas elas constroem um vínculo com o morto ao retomarem suas “memórias” (KORNALEWSKI; FARIAS, 2017). Inscrita na vida social por meio de gestos de memória, entre aquilo que é possível lembrar e o que é necessário esquecer, a morte como um objeto paradoxal atesta o impasse da produção de sentidos, que se materializa em monumentos fúnebres, como os memoriais no *Facebook* analisados em nossa pesquisa.

Um memorial, em sua “dimensão memoriável”, institui um registro determinante daquilo “[...] que deve ser dito (e conseqüentemente também o que deve ser excluído, o que não deve ser dito), e, logo, ‘lembrado’ (ou esquecido)” (ORLANDI, 2008, p. 140). Gestos de arquivamento, que visam resguardar uma maneira de rememorar aquele que faleceu, respondem a um “fascínio que é o da morte” (ROBIN, 2016, p. 431), em um esforço contra o esquecimento. Por registrar e arquivar efeitos de memória, os memoriais *online* contornam o próprio funcionamento da memória, que existe em vista do esquecimento, sem jamais eliminá-lo. A essa forma arquivística de acumulação de dados, orquestrada por máquinas informatizadas que desconhecem o esquecimento constitutivo, Orlandi (2005) denomina *memória metálica*. Nela, o dizer retorna repetidamente ao ser reatualizado em um circuito fechado, sem zonas de escape, de perturbação, de deslize, que caracterizam a memória discursiva (PÊCHEUX, 1999). Sem aparente filiação histórica, sem transferência, os sentidos tendem a estratificar-se, multiplicados sem, no entanto, deslizarem (ORLANDI, 2005).

Expandindo essa noção, Dias (2018) defende que mesmo sobre a máquina atua a memória discursiva, cujo trabalho de movimentação dos sentidos é inescapável, de modo que ela não permanece incólume ao domínio da interdiscursividade. Por isso, a autora define como *memória digital* a tensão exercida pela memória discursiva sobre a memória metálica. Ainda que a memória digital não se descole da metálica, por funcionar “pela quantidade, pela possibilidade de armazenamento e processamento de dados”, ela compõe “um resíduo que escapa à estrutura totalizante da máquina e se inscreve já no funcionamento do discurso digital, pelo trabalho do interdiscurso” (DIAS, 2018, p. 161).

Essas distintas modalidades de memória, explica Leandro-Ferreira (2012), como a memória discursiva (histórica, constituída pelo esquecimento), a memória de arquivo (institucional, normatizadora), a memória metálica (acumuladora, circular), a memória digital (residual, movediça), possuem formas materiais específicas que afetam a produção dos sentidos. Ao considerarmos o objeto de pesquisa desta dissertação, temos que a base material sobre a qual os memoriais no *Facebook* se assentam não são indiferentes na constituição da

memória e nos efeitos por ela engendrados. Ou seja, a materialidade das escrituras *online* permite certos efeitos memoriais e impede outros, através do entrecruzamento da memória histórica acerca das práticas mortuárias (discutidas anteriormente), mas também pelas condições próprias das tecnologias digitais em que essas produções se situam. Sendo um objeto paradoxal, a morte é, mais uma vez, revestida de gestos de interpretação que a inserem em práticas discursivas que possuem memória, historicidade, mostrando que a “[...] evidência de um novo sentido” (em torno da morte e dos mortos) funda-se pelo “trabalho de reconfiguração” do interdiscurso, que incorpora elementos anteriores para ressignificá-los “com base em um novo terreno de evidências” (PÊCHEUX, 1995, p. 278).

O paradoxo da morte encontra, então, a contradição da memória, a saber, sua constituição pelo esquecimento. Nas palavras de Orlandi (2005, p. 28), a “memória discursiva (o interdiscurso) se estrutura pelo esquecimento: esquecemos como os sentidos se formam de tal modo que eles aparecem como surgindo em nós”. Similarmente, para Leandro-Ferreira (2012), é imperioso esquecer para poder lembrar. Definida como nível de existência histórica do enunciado, a memória participa da contradição da história e não funciona longe de seu par inseparável, o esquecimento.

Assim estruturada, a memória organiza o que pode ou não ser lembrado, não apenas como efeito de uma lembrança pontual, mas como condição de enunciabilidade. O que dizemos não está fora do campo daquilo que determina o que não podemos (deixar de) dizer. De acordo com Pêcheux (1995), o esquecimento é coextensivo ao funcionamento do discurso, subdividido em duas modalidades: o esquecimento n.1, de ordem inconsciente, indica que o sujeito do discurso não pode existir fora da formação discursiva que o domina, isto é, ele se ilude com o engodo da identificação consigo mesmo. Já o esquecimento n.2, dependente do primeiro, envolve a dimensão enunciativa, pela qual “todo sujeito-falante ‘seleciona’ no interior da formação discursiva [...] um enunciado, forma ou sequência, e não um outro” (PÊCHEUX, 1995, p. 173). Essa “seleção” não ocorre de forma totalmente consciente e, mesmo que assim fosse, escapa sempre das vontades explícitas daquele que enuncia. Dito de outro modo, o sujeito coloca-se como origem do dizer – esquecendo-se de que sua constituição lhe foge, pois está vinculada à ideologia e ao inconsciente – e acredita gerar os sentidos de seu discurso – esquecendo-se de que os sentidos são divididos, incompletos, históricos, porque fornecidos pelo interdiscurso.

Consequentemente, para que um efeito de sentido se instaure em dominância é necessário esquecer outras séries possíveis, ou ainda, fazer esquecer que há outros modos de ler um acontecimento. Conforme Mariani (2012, p. 153), a memória se conjuga ao

esquecimento na medida em que é sempre marcada “pela impossibilidade de tudo guardar e de tudo lembrar”, por ser um “campo marcado por um furo”. Mesmo assim, salienta a autora, algo é lembrado, mas não qualquer algo e não de qualquer forma: os efeitos do memorável, de sua repetição hegemônica e legitimada, são ideologicamente impostos. Esquecimentos (como apagamentos) são produzidos para que o memorável possa ser mantido, enquanto outros esquecimentos (como deslocamentos) insistem em perturbar a memória regular.

É preciso que digamos que “[...] o termo ‘esquecimento’ não está designando aqui a perda de alguma coisa que se tenha um dia sabido, como quando se fala de ‘perda de memória’, mas o acobertamento da causa do sujeito no próprio interior de seu efeito” (PÊCHEUX, 1995, p. 183). Para a AD, a ideologia e o inconsciente são dois campos de esquecimento produtores do sujeito (afetado por esses esquecimentos). Seguindo a tradição freudiana, Mariani (2012) esclarece que o inconsciente, reduto do *non-sens*, não é um baú de lembranças esquecidas; ele é parte ativa do aparelho psíquico e age por meio de operações de recalque. Para a psicanálise, o inconsciente é constituído por traços mnêmicos, conteúdos recalcados que não sugerem inscrição estática, mas possibilidades de reordenamentos e reativações (MARIANI, 2012).

Tal qual a memória, o esquecimento nunca se realiza plenamente, sem deixar brechas. O discurso inconsciente se concretiza “na forma de tropeços e lacunas, lacunas que produzem interrupções, como um outro fluxo, um fluxo descontínuo em relação ao dizer. Essas lacunas instauram um caráter surpreensivo, inesperado [...] o *unheilst*, o desconhecido, o estranho” (MARIANI, 2012, p. 162). Lapsos, sonhos, atos falhos, esquecimentos são formações elementares da divisão psíquica e exercem função central no processo de recalque inconsciente: esquecemos uma coisa para, de fato, esquecer outra, mas há fragmentos que resistem e reportam à outra cena. Discursivamente, consoante Dias (2018, p. 63), “a lembrança e o esquecimento são corporeidades significantes, fragmentos de formulações da memória, vestígios da inscrição histórica dos sujeitos”. Ao enunciar de uma e não outra forma, contornamos o esquecimento, ao passo que a possibilidade mesma de formular é fruto desse esquecimento. Falando, o sujeito esquece continuamente o impossível da linguagem, sua origem, pois cada palavra, como fragmento de linguagem, é esquecimento do que a faz existir.

De tal modo amarrada ao esquecimento, a memória é “um tecido, que ora se esgarça, se perde, se esburaca, se rompe, mas que nos constitui irremediavelmente” (LEANDRO-FERREIRA, 2012, p. 143). Por reconfigurar constantemente os espaços significativos, ela desloca-nos de nossas moradas (LEANDRO-FERREIRA, 2012), e é também por meio dela que nos deslocamos entre regiões significativas. Agindo sobre a atualização dos sentidos na enunciação, resultante do efeito de esquecimento vital, fundante para o discurso, a memória é

a tortuosa via de acesso à significação, uma vez que o sentido – sempre em fuga – é elaborado nos movimentos da historicidade. Por compreendermos que “a memória é percurso, itinerário” (ROBIN, 2016, p. 455), propomos conceituá-la também como uma *roda-viva*.

Inspirados pela imagem da *cola* – como aquilo que reúne fragmentos dispersos, descontínuos, estranhos, infamiliars – empregada por Leandro-Ferreira (2012) para especificar o funcionamento da memória discursiva em relação ao interdiscurso, buscamos desenvolver outra metáfora visual, que nos aproxima de uma característica determinante da memória: a movimentação dos sentidos pela contradição histórica. Assim, a memória discursiva pode ser visualizada como uma *roda-viva*.

É propriedade de uma roda girar por um eixo central, em uma moção circular, cíclica, repetitiva. Reproduzindo esse movimento, a roda pode sair do lugar, transitar, deslocar-se. Ainda que gire de modo regular e determinado, a memória segue trajetos complexos nas trilhas da história, rotas não-lineares, sem itinerário definido. Por isso, *viva*: dançante, a roda da memória se move também na imprevisibilidade do jogo discursivo, mesmo que direcionada por coordenadas ideológicas. Com efeito, sua repetição é condição *sine qua non* de qualquer deslocamento, novamente remetida à contradição histórica entre *reprodução/transformação* (PÊCHEUX, 1995).

Ao considerarmos a história das práticas mortuárias e de enlutamento, junto à morte como um objeto paradoxal, temos que, por um lado, o morto inspira cuidados, veneração, rituais memorialísticos, pelos quais se reveste da “bela morte”, no sentido de Vernant (1978), isto é, a morte do herói como evento memorável, digno de ser lembrado. Por outro lado, a ausência de sepultura e outras formas de vilipêndio ou humilhação ao cadáver representam um ultraje à memória e levam a protestos e revoltas. Antígona, impedida de enterrar o irmão, desafia a tradição do Estado; Príamo, rei de Tróia, decreta um dia de luto geral em meio à guerra narrada na *Ilíada* para que todos, aqueus e troianos, velem seus mortos (VERNANT, 1978). Ser chorado e enterrado, receber honrarias fúnebres, construir memoriais dão corpo a práticas que significam a morte no cotidiano, realocando o lugar do morto e do enlutado nas relações sociais.

Nas palavras de Courtine (2014, p. 104), a memória discursiva permite compreender que “toda formulação apresenta em seu ‘domínio associado’ outras formulações que ela repete, refuta, transforma, denega...”, isto é, em relação às quais ela produz efeitos de memória específicos”. Quando voltamos nossa atenção à discursivização da morte e do luto no *Facebook*, observamos que a prática discursiva de escriturar publicamente o luto em uma mídia digital repete e transforma formulações anteriores, ligadas à história das práticas mortuárias, e engendra efeitos de memória específicos. Por exemplo, para os gregos da antiguidade, explica

Vernant (1978), o morto deve ser objeto de exaltação e glória, para que sua entrada no submundo não seja obstruída e para que sua memória seja eternizada. Direccionamos nosso olhar para os modos como essas práticas, por meio dos volteios da memória, são lembradas e esquecidas na atualidade do discurso que analisamos, nos subterrâneos das redes digitais.

Associada ao esquecimento, a *roda-viva da memória* funciona como indicativo de que todo discurso é efeito de um processo que deixa traços do que veio antes e do que pode vir a ser. A propriedade da roda é o devir, o irrealizado, visto que ela (como roda) só se efetiva enquanto tal na movimentação, no (dis)curso. É tanto o que mantém um trajeto delimitado quanto o que tira do eixo e impõe deslizamentos de sentido: pela repetição parafrástica, abre-se para o jogo da metáfora, ao ponto de lançar-se sobre outras articulações discursivas, e “[...] eis que chega a roda-viva / e carrega o destino pra lá” (BUARQUE, 1968).

A *roda-viva*, pelo entrecruzamento da *memória mítica* (PÊCHEUX, 1999), remete também à roda da fortuna, símbolo da passagem do tempo, da inexorabilidade da morte. Como o tempo em roda, ciranda sucessiva e anacrônica, a memória sinaliza nossa falta de controle estratégico sobre a significação, sobre nossa própria constituição subjetiva. Em seus volteios, ela nos escapa continuamente; por vezes, nos atropela em sua aceleração desenfreada, assim como nos conduz a paragens inesperadas. No mesmo impulso da *memória como cola* (LEANDRO-FERREIRA, 2012), ressoa a metáfora de Didi-Huberman (2016) para a história como montagem/remontagem. Segundo o filósofo francês, a história não é feita de decadência ou progresso, mas apenas de “heterocronias ou anacronismos de processos com direções e velocidades múltiplas” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 6), na medida em que a temporalidade presente se imiscui ao passado indelevelmente.

Apropriando-nos da discussão do pesquisador francês por uma tomada de posição discursiva, propomos situar *a roda-viva da memória como o movimento que faz remontagem, isto é, aquilo que remonta ao passado, remonta ao já-dito, mas também o que re-monta (recompõe) os sentidos na atualidade do dizer, na sequência intradiscursiva, articulando fragmentos discursivos sob um efeito de unidade de lembrança que é sempre-já um modo de esquecer*. Pelo trabalho do esquecimento necessário, desconhecemos que nossas “montagens” no dizer são sempre remontagens, modos determinados de articular o que já foi significado em outras condições. Ademais, “[...] a montagem talha as coisas habitualmente reunidas e conecta as coisas habitualmente separadas” e “cria, portanto, um abalo e um movimento” (DIDI-HUBERMAN, 2016, p. 6). Em termos pecheutianos, encontramos a memória produzindo regulação/perturbação nas redes de sentido. Nessa conturbação, instala-se o espaço de movimentação.

Um movimento de análise, por sua vez, constitui uma ação de *desmontagem*, um meio de compreender as estruturas e suas articulações na produção dos sentidos e dos sujeitos, mobilizar os trajetos de memória que tornam uma montagem memorial (im)possível. E isso está de acordo com a própria etimologia de *análisis*: do grego, *decomposição*, *dissolução*. Por operações de retorno – retomando práticas mortuárias e de enlutamento, como a divulgação de notas de falecimento, a escrita de diários de luto, o compartilhamento de santinhos – e de deslocamento – em meio às montagens próprias ao espaço digital –, um gesto analítico se relaciona à memória para enfatizar a “[...] insistência de um ‘além’ interdiscursivo que vem, aquém de todo autocontrole funcional do ‘ego-eu’ enunciador, [...] *estruturar* essa enunciação” (PÊCHEUX, 1997b, p. 316-317, *grifo do autor*). Práticas de enlutamento que retornam no espaço digital são, no próprio movimento de retomada proporcionado pela roda-viva da memória, reconfiguradas pelas condições técnico-ideológicas em que se (re)produzem, em função das quais assumem especificidades materiais e significativas.

Roda-viva da memória remonta, portanto, aos sentidos de tumulto, inquietação, embate: paradoxal, a morte não se fecha em efeitos harmônicos, mas desconcertantes. Tomemos, por exemplo, a prerrogativa de memorialização, por muito tempo privilégio de poucos, que eram imortalizados em esculturas e outros monumentos funerários por suas ações ou *status* social. No âmbito das mídias digitais, ocorre uma descentralização e reapropriação nas formas de poder-dizer, inaugurando espaços nos quais “[...] o sujeito ordinário pode dar uma visibilidade igualmente espetacular para suas produções” (SILVEIRA, 2015, p. 105). Nos memoriais *online*, a “memória do morto” ecoa em uma temporalidade própria e redimensiona o alcance e a visibilidade que um memorial privado teria fora dessas condições de produção específicas, que não estão isentas de responder a injunções sociais, administrativas e técnicas (como retomado na seção 2.3). Tal redistribuição das redes de poder-dizer confere uma posição enunciativa possível aos sujeitos ordinários, os quais, por seu turno, investem as mortes que escrituram *online* de um estatuto social antes irrealizável.

A espacialização/temporalização do interdiscurso (o espaço-tempo imemorial dos sentidos) na espaço-temporalidade fugidia do intradiscurso é realizada pelo mover da roda-viva da memória que faz retornar e faz deslocar os sentidos. Em vista das condições de produção do discurso no digital, as especificidades desse espaço enunciativo adquirem relevo específico, posto que também o digital não está isento do rodar da memória. Ao contrário, só pode funcionar nele/por ele. Conseqüentemente, observar a morte sendo significada na escritura(ção) do luto do *Facebook* demanda considerarmos que a memória discursiva – aqui, teorizada e explorada analiticamente como uma *roda-viva* – e o digital não estão em oposição, ou seja, a

memória não é o anterior/movente/histórico e o digital, o novo/estático/técnico. É preciso insistir que o anterior e o novo, o movente e o estático, o histórico e o técnico não existem nem funcionam em disjunções estanques. Em outras palavras, sob o primado da contradição, o digital só existe enquanto condição de produção dos discursos porque participa do funcionamento discursivo da memória. Ambos, a memória (funcionamento mais amplo) e o digital (materialidade histórico-técnica específica) fazem os sentidos e os sujeitos circular. Isto é, realizam sua potencialidade significativa no mover da roda.

Como a memória repete e transforma, também o digital (pelo funcionamento da memória do qual não escapa) retoma e/ou desloca práticas e rituais. Retomadas que podem ou não conduzir a deslocamentos, uma vez que, atravessado por memória-esquecimento, o digital permanece aberto à falha, à possibilidade de circular nas mesmas zonas de sentido e/ou de seguir outros trajetos significantes. É a falha que retira o sujeito do controle que imagina deter, desregula suas projeções para relançá-las em outros arranjos. Novamente, a falha não é um problema no campo discursivo. Ela é o componente necessário da produção dos sentidos e dos sujeitos. Por isso, ainda outra vez, memória *viva*, que ressoa interdiscursivamente pelo social, pela historicidade, mas também pela engrenagem digital, por aquilo que a máquina nos dá a lembrar e a esquecer. As tecnologias de lembrança/esquecimento, entre as quais localizamos os perfis memorializados que dão forma ao *corpus* desta pesquisa, comungam do funcionamento social: a repetição técnica diz daquilo que se repete no social, dá o tom dessa repetição, imprimindo nela regularidades e descontinuidades. Isso é observável, por exemplo, nos perfis de enlutamento que remontam às práticas da divulgação de santinhos, do uso de fitas e roupas de luto, da presença massiva de flores na cena fúnebre, ao passo que as re-montam pela materialidade específica do digital.

Aqui, jogamos ainda com os (des)encontros de múltiplos sentidos de memória: a memória enquanto memorialização, cujos efeitos de lembrança e rememoração funcionam na escritura(ção) do luto; a memória como arquivamento, possibilitada pelo aparato técnico das redes digitais, o qual alimenta o efeito memorialístico para aquele que lembra, escreve e posta seu luto e, com isso, monta um arquivo memorável, isto é, um arquivo que será lembrado não apenas pelo sujeito, mas também pela máquina, pois ela vai lembrar o sujeito de lembrar (e de esquecer); e, sobretudo, a memória como funcionamento histórico-discursivo, determinante dos sentidos de morte e luto.

Roda-viva da memória é uma forma conceitual de jogar com suas tensões: sendo roda, a memória retorna, repete, reitera. Sendo viva, não cessa de produzir movência, deslocamento. Como uma roda a puxar um carro, a memória é um funcionamento que, movido por um motor

(a história, o desejo), coloca um objeto (um discurso, um sentido, um sujeito) em determinado curso. Nessa roda, as marcas dos trajetos permanecem: a poeira das estradas, os acidentes de percurso, o atrito contra o chão. Exposta ao acontecimento da linguagem, a memória não sai inalterada do percurso discursivo, pois é constituída pelos traços da história no discurso e do discurso na história.

Uma vez que a memória não se desliga do esquecimento que a fundamenta (MARIANI, 2012), sua mobilidade encontra obstáculos no meio do caminho, “problemas de percurso”, representados pelo imperativo de esquecer. Mas temos em conta também aquilo que esquecemos no que lembramos e o que retorna mesmo em face de qualquer esquecimento. Ele (o esquecimento) é também lacunar e eventualmente ressurgem em fragmentos, porque, sendo de ordem material, esquecer sempre deixa vestígios significantes. Por mais que a fragmentação e o esquecimento sejam suprimidos pela ilusão de memória plena, a presença do sujeito atesta que ele “é aquele que esquece o que quer lembrar, e ao lembrar, marca de modo ainda mais forte o que quer esquecer ou aquilo que não pode ou não quer efetivamente lembrar” (MARIANI, 2012, p. 168).

À articulação tensa entre (não) lembrar e (não) esquecer; às movências constantes e contraditórias do discurso na história; à inquietação dos sentidos, que não conhecem fronteiras fechadas; aos percursos regulados e, simultaneamente, imprevistos; à temporalidade paradoxal da morte, cujos sentidos são vivificados ao serem atualizados no jogo entre repetição e deslocamento; a isso denominamos a *roda-viva da memória*.

Consideramos que esse desdobramento conceitual subsidia a construção do gesto teórico-analítico a respeito da significação da morte pela escritura(ção) do luto no *Facebook*. Trabalhando junto ao esquecimento pelas movências contraditórias da história no discurso, *a memória como uma roda-viva* permite-nos analisar o paradoxo da morte discursivizado na contemporaneidade de nossa formação social, em relação ao que se dizia antes, em outros lugares e independentemente, efeitos de sentido suportados pelo interdiscurso e recortados pela memória discursiva (PÊCHEUX, 1995; LEANDRO-FERREIRA, 2012), ao serem inscritos em práticas mortuárias e de enlutamento. Posto que objetivamos compreender os sentidos de morte que sustentam escritura(çõe)s de luto no *Facebook*, por um trabalho de retomadas, esquecimentos e deslocamentos da memória em um (des)contínuo histórico, perguntamo-nos pelas formas em que tais sentidos se atualizam na escritura(ção) do luto, enquanto efeitos de memória no processo histórico-ideológico de significação, os quais se inscrevem em práticas cotidianas reguladoras dos sentidos de morte que podem/devem ser lembrados e esquecidos.

2.2 A Outra morte

Não há consenso para o que é ou como ocorre um luto. Em diferentes campos teóricos, ao debruçar-se sobre essa temática, estudiosos da morte e do luto levantam características e funcionamentos específicos (FREUD, 2010b; ARIÈS, 2012; ALLOUCH, 2004; FRANCO, 2021). Embora assumam posições divergentes em muitos aspectos, a maioria dos autores concorda que o enlutamento diz respeito à *produção de sentidos para uma perda*, seja ela decorrente de morte, exílio, divórcio ou outras circunstâncias de rompimento.

Até o momento, traçamos um trajeto histórico-discursivo acerca da morte, dando ênfase à historicidade de seus sentidos e à sua constituição como um *objeto paradoxal*, nos termos de Pêcheux (2015b), o qual se delineaia pelos movimentos contraditórios da roda-viva da memória. Embora o termo *luto* tenha despontado na escrita em alguns pontos, ainda não o colocamos sob escrutínio teórico. Para construir nosso objeto de pesquisa, qual seja, sentidos de morte disputados na escritura(ção) do luto no *Facebook*, é imprescindível conceituá-lo discursivamente, nos entremeios da História e da psicanálise.

Um dos primeiros pesquisadores a pensar teoricamente o luto foi Freud (2010b), no conhecido ensaio *Luto e Melancolia*, cujo título e assunto são causa de discussões e debates, posto que o psicanalista aborda primariamente a melancolia, estando sua explanação do luto à serviço da descrição da situação melancólica. Mesmo assim, tornou-se um texto seminal, que permitiu que importantes desdobramentos, muito além da psicanálise, pudessem ser realizados.

Na proposta freudiana, o luto é um “afeto normal”, enquanto a melancolia é definida como um “distúrbio patológico” (FREUD, 2010b, p. 128). Inicialmente, a adjetivação “normal” para caracterizar um afeto é não menos que curiosa no vocabulário freudiano, nota Dunker (2019), já que a teoria psicanalítica comumente não classifica afetos entre normais e anormais. Ademais, sendo “reação à perda” de uma pessoa, um ideal, uma nação, envolve eventos traumáticos distintos (como morte, exílio etc.), os quais implicam distintas “reações à perda”. Essas reações constituem um “trabalho de luto”, expressão empregada por Freud (2010b) sem grandes minúcias, de modo passageiro, para designar a complexa e (in)finita atividade de elaboração da perda. (In)Finita porque, de ordem inconsciente, não é realizável por inteiro (DUNKER, 2019), ainda que Freud (2010b) conceda que envolve um desligamento afetivo que faz cessar a dor decorrente da perda.

Ambos situados diante da perda de um objeto de amor, luto e melancolia diferenciam-se pela identificação com o objeto perdido: na melancolia, pela identificação narcísica, ocorre o empobrecimento do *eu*, enquanto no luto é o mundo exterior que é destituído de brilho. Após

passar por uma perda, ao sujeito é solicitado que se desinvista libidinalmente do objeto – solicitação que pode ou não ser atendida. No caso do sujeito melancólico, pesa sobre ele a sombra do objeto, havendo um impedimento de transferência libidinal, de modo que essa energia retorna para o *eu*, que se ressentida da ausência e culpa o objeto pelo seu desaparecimento. Já para o enlutado, trata-se de prolongar a existência do objeto enquanto não consegue abrir mão desse vínculo, enquanto não é possível eleger um novo objeto de amor (FREUD, 2010b). Para ser “bem sucedido”, demandaria um *trabalho de luto* (*Trauerbeit*) para o redirecionamento da libido, rumo a uma nova identificação, que substituiria o objeto perdido.

Em síntese, existem duas principais diferenças entre luto e melancolia em Freud (2010b): suas *temporalidades* e seus *alvos*. Ao passo que a duração de um luto é passageira, a melancolia se estende e permanece por mais tempo, constantemente presentificando o objeto. Se o alvo do luto é a perda reconhecida de um investimento libidinal rompido, o foco da melancolia é sobre o ego, sobre a perda do/no *eu*.

Allouch (2004) é crítico da vinculação do luto a uma forma de “substituição” de objeto, que se realizaria aos modos de um “trabalho”. Comentando a versão freudiana do luto, o psicanalista francês questiona a noção de *objeto substitutivo*, que suplantaria a falta decorrente da perda. O objeto, segundo Allouch (2004), é por definição insubstituível, porque único, irrepetível e irrecuperável.

Com efeito, não há objeto substitutivo por esta razão essencial, que o objeto de amor é situado não pelo lembrar, mas pela repetição, e que o que conta na repetição é justamente a conta, a impossibilidade para a segunda vez de ser a primeira – ainda que a queiramos em todo ponto idêntica à primeira. A conta, sozinha, inscreve como essencial o caráter não substituível do objeto (ALLOUCH, 2004, p. 164).

Ainda segundo Allouch (2004), um trabalho de luto que revestiria a elaboração do enlutamento faz parecer que se poderia sair no lucro diante da perda: por meio de um trabalho, de um esforço libidinal, outro objeto viria preencher a lacuna. Em outras palavras, um trabalho de luto envolveria superar e substituir um vínculo de objeto, passando por um processo de integração da perda no interior do *eu*, o qual estaria disponível, a partir disso, a construir novos laços. Visão um tanto totemista da parte de Freud, entende Dunker (2019), uma vez que recai na promessa de uma aquisição (lucro) simbólica, em paralelo com os filhos da horda primitiva, que acreditavam que sairiam fortalecidos se assimilassem canibalmente o pai morto. Com efeito, enfatizar a “substituição” de objeto no luto recai na tentativa imaginária de contornar a radicalidade da perda.

Além disso, comenta Allouch (2004), muitos psicanalistas assimilaram a versão de Freud (2010b) como um modelo normativo para o luto, aplicando-a de forma prescritiva. Sem considerar particularidades históricas e culturais, deixando de lado a função do público e o papel dos rituais sociais, o luto permanecia patologicamente enclausurado nos limites do indivíduo. Para Allouch (2004), é fundamental que o luto seja tomado como fato social, na medida em que envolve necessariamente o outro, aquele que presencia, escuta e testemunha a perda do enlutado. O luto não é uma “espécie de colóquio singular entre o enlutado e seu morto”; “por sua dimensão social, senão ritual, [o luto] é singularmente inapto a sofrer tal tratamento [individualizado]” (ALLOUCH, 2004, p. 131).

Discursivamente sustentados e psicanaliticamente provocados, compreendemos que, a rigor, não há “sentido” para a morte: ela é o real em sua forma mais radical, mais impossivelmente simbolizável. E, no entanto, incessante e imaginariamente atribuímos *sentidos* a ela. O luto comparece, então, como uma forma de produzir sentido para aquele que permanece vivo. Mais do que significar a morte em si, o luto é significação de uma perda para o vivente. Não é simplesmente uma questão de superação da morte, mas de estabelecer uma relação com a perda. Reduzir a perda a um novo ganho, uma troca (perde x , mas ganha y), conforme um “trabalho de luto” poderia sugerir, ainda reflete uma visão de lucro sobre o processo de luto.

A ênfase sobre as formas rituais de enlutamento para além de uma substituição de objeto implica notar também que o luto não diz respeito apenas à morte, mas às múltiplas facetas de “reação à perda”, como o exílio da terra natal ou a passagem para a adolescência (e o luto pela infância). Portanto, o termo chave quando tratamos de luto é *perda*.

Freud (2010a), em ensaio sobre a transitividade da vida, escrito em meio às convulsões da Primeira Guerra Mundial, comenta que o cenário bélico traz para o centro do palco a figura do *sobrevivente*, tanto aquele que retorna da guerra quanto aquele que, perdendo um ente querido em batalha, tem de seguir com sua vida. Os que sobrevivem devem continuar, mas agora confrontados com a dimensão de sua perda.

No tocante à perda, o texto freudiano é, no mínimo, ambíguo. De um lado, encontramos o elogio da transitoriedade, sendo que a fugacidade das relações, ao invés de depreciá-las, as imbui de valor. Em tese, saber-se na iminência de perder faz com que se aprecie mais o que se tem. Por outro lado, o corte sobre os investimentos libidinais que envolvem uma perda demanda, segundo Freud (2010a), um doloroso, mas salutar, deslocamento, que auxilia na superação de um luto e na construção de relações mais firmes.

Em um gesto teórico distinto, Allouch (2004) rastreia na obra lacaniana outra versão de luto, com base no *Seminário 6, O desejo e sua interpretação*, quando Lacan (2016) realiza uma

leitura da peça *Hamlet*⁸. Em sua leitura do seminário, Allouch (2004) compreende que o enlutado, confrontado com a perda, descobre-se em falta e enxerga o objeto perdido (o morto, por exemplo) como um desaparecido, aquele que pode a qualquer momento reaparecer. Sobre essa relação insólita, o luto intervém consolidando e apaziguando o aparente desaparecimento, “realizando” a perda, tornando-a realidade para o sujeito. Por essa via, Allouch (2004) defende que não se trata tanto de um *trabalho de luto*, nos termos freudianos, mas de um *ato de luto*, ou seja, um ato de subjetivação da perda, ato no qual uma falta se inscreve em sua radicalidade de falta.

Não sendo um trabalho, um meio de adquirir uma equivalência final (esforço em prol de um resultado que lhe seja compatível), o luto é um ato sacrificial, no qual *o enlutado tem de matar o morto, simbolicamente*. Conforme Allouch (2004, p. 285), “o luto não é apenas perder alguém (furo no real), mas convocar para esse lugar algum ser fálico para lá poder sacrificá-lo. Há luto efetuado se e somente se tiver sido efetivo esse sacrifício”. E no sacrifício do outro, cujo pedaço significante é perdido com a morte, descobre que é necessário sacrificar também a si mesmo, um pedaço do enlutado que o objeto perdido leva consigo. Sacrifício duplo, então: abrir mão de um pedaço de *si* (de *ti* – o outro que morre – e de *mim* – que sobrevive). “Não um pedaço qualquer, mas um pedaço que lhe importe, um pedaço libidinalizado, um pedaço em que o desejo está comprometido” (ALLOUCH, 2004, p. 384).

Assim, o luto se mostra uma *outra morte*, como sugerimos no título desta seção, porque “[...] fazer o luto é uma operação de matar” (DUNKER, 2019, p. 38). Seguindo Allouch (2004), o luto constitui uma segunda morte, com uma especificidade basilar: cabe ao enlutado imputar essa morte sobre o morto, instaurando seu ato sacrificial. *Realiza-se uma Outra morte, isto é, a morte do outro no Simbólico*. Uma morte também de estatuto paradoxal: primeiro, porque o outro já está morto e matá-lo novamente constitui uma impossibilidade real. De fato, não se trata de uma mesma forma de morte, mas de uma morte simbólica. Segundo, porque essa é uma morte que, como a primeira, não se realiza plenamente. Enquanto ato de matar/reviver o outro simbolicamente, o luto só pode ser feito sob o modo da irrealização. Se assumimos o luto, de um lado, como fato subjetivo e, de outro, como fato de linguagem, é justo afirmar que só pode ser um processo marcadamente em falta, lacunar. Sendo da ordem do sujeito, o luto falta. Sendo também da ordem da linguagem – que não se opõe ao sujeito; ao contrário, é constitutiva dele –, o luto sustenta-se na incompletude. E ainda outro aspecto paradoxal no sacrifício que é o

⁸ Ainda que Lacan não trate extensamente do luto em sua obra, ele lança questões fulcrais para a análise da tragédia do desejo (BALDINI, 2018).

luto: o assassino/enlutado morre com o que mata. Bem lembrado por Allouch (2004), esse não é um sacrifício *de ti* ou *de mim*; trata-se de um sacrifício *de si*, nos qual ambos estão implicados.

Desse modo, não é qualquer experiência de morte que conduz ao luto. A “morte que enluta afeta o sujeito como um ‘furo no real’” (ALLOUCH, 2004, p. 364), faz “apelo ao simbólico e ao imaginário provocado pela abertura” (ALLOUCH, 2004, p. 368). Para Allouch (2004), há luto apenas quando a morte faz uma *perda significativa*, quando desorganiza a trama significante na qual se assenta o sujeito, desmanchando a estabilidade e a unidade que a custo tenta manter. O sujeito tem de descobrir e lidar com o fato de que o *pedaço de si* é um significante fálico (de desejo), que como tal é feito para ser perdido. Ele é convocado a realocar sua posição desejante frente ao que perdeu, frente à sua condição de ser em falta. Posição de luto que só é sustentável por uma relação que é histórica, memorial.

Acerca da perda, Reis (2015) explica que existem duas dimensões que a tocam: a *experiência de perda* e a *perda de experiência*. Esta última diz respeito ao campo social e cultural da perda, aos modos pelos quais ela é apreendida por uma sociedade que tem cada vez mais dificuldade para produzir experiências efetivas; por isso, estaria em perda (de experiência). Ao passo que a primeira, a experiência de perda, é um elemento fundante da subjetividade, visto que o inconsciente é negativo, isto é, engendrado na falta, na negatividade do significante.

Em nosso entendimento, o ponto central é ver na perda uma experiência basilar para a constituição subjetiva e para os processos de luto. Nessa visada, o luto não se limita à morte, como indicamos, mas diz respeito à perda especificamente, o que encaminha a considerar que pode haver luto sem que ocorra uma morte, assim como pode haver morte sem que exista luto. O cárcere, segundo Ribeiro (2020), é um exemplo de experiência de luto, visto envolver a perda (da liberdade imaginada, da ordinariedade da vida).

Aqui, é importante fazer um desvio para esmiuçar o que, no escopo deste trabalho, o luto *não* é. Frisamos que aquilo que acolhemos, preterimos e contestamos em direção a uma conceituação discursiva do luto não rejeita a validade e a relevância de outras compreensões, compatíveis com outras áreas do saber e com outras práticas, tanto acadêmicas quanto clínicas. Pelas bases teóricas que nos sustentam, no entremeio do discurso, da psicanálise e da história, um efeito conceitual de luto ganha determinados contornos, o que não impede que, em outras articulações teóricas, outras compreensões sejam defendidas.

Dito isso, não encaramos o enlutamento como uma situação que envolve fases sucessivas, entre negação, raiva, barganha, depressão e aceitabilidade (FRANCO, 2021). Não assumimos o luto como um processo sequencial e progressivo, em que uma fase sucede à outra, até a superação da perda. Uma tal visão foi – em algumas práticas psicológicas, ainda é –

predominante no atendimento a enlutados. E mesmo nesses âmbitos, vale dizer, tornou-se flagrante a não-linearidade de um trabalho de luto (FRANCO, 2021). Contudo, ainda que reconheçam “o processo de luto como dinâmico, fluido e específico de cada pessoa enlutada” (FRANCO, 2021, p. 13), é frequente que teorias psicológicas apliquem designações como “luto complicado”, “luto prolongado”, “luto complexo persistente”, que pressupõem temporalidade, duração e intensidade “normais” para o enlutamento.

De um ponto de vista psicológico, baseada na teoria do apego, Franco (2021, 24, grifos da autora) define o luto da seguinte maneira: “*processo de construção de significado em decorrência do rompimento de um vínculo [...] [que] implica mudança, elaboração, movimentos para a frente, para trás, para os lados. Implica ser dinâmico, não estático*”. Sua visão se aproxima da nossa, ao argumentar em favor do luto como produção de sentidos para perdas sem rejeitar sua qualidade movente. Porém, o caráter evasivo do luto é contornado por sua descrição como “atividade dinâmica” (FRANCO, 2021), o que pode fazer supor relações harmônicas, comunicações bem sucedidas, interações felizes. Nosso caminho é outro. Concordamos com Reis (2015) em sua defesa do luto como um processo descontínuo e intermitente, um processo que se irrealiza continuamente, pois está sujeito à falta, à falha, ao desejo.

Com isso em vista, propomos um modo de conceituar discursivamente *o luto como produção de sentidos para a perda no interior de práticas sociais ideologicamente reguladas*, um processo que se materializa em escritura(çõe)s por meio dos recortes significantes da rodaviva da memória, cujos movimentos contraditórios na história, tanto pela própria temporalidade descontínua do enlutamento quanto pelo estatuto paradoxal da morte, dispõem os sentidos em um permanente trabalho de reconfiguração. Pensar o funcionamento discursivo do luto é situá-lo entre a linguagem e a história e tomá-lo não apenas em seus efeitos individuais, mas também políticos, ideológicos e éticos. Assim, *o luto é também discursivamente tomado como um conjunto de gestos interpretativos para a morte feita perda*, isto é, como atos no nível do simbólico (PÊCHEUX, 1997a, p. 78, grifos do autor). Com essa proposta, damos relevo à passagem do *trabalho* ao *ato* (discursivo) de luto.

2.2.1 Luto: entre História e psicanálise

A fim de considerar a dimensão do público no luto, destacamos seu funcionamento enquanto prática de enlutamento no interior de relações sociais. Reafirmar a *prática* é insistir sobre a espessura social do luto, sua não-dissociação da interpelação ideológica. A própria ambiguidade de *Trauer*, termo alemão empregado por Freud (2010b) para *luto*, dá base a essa

reflexão: ele é tanto o *afeto* do luto quanto seus *rituais*, isto é, reúne aspectos de ordem subjetiva e social sem necessariamente contrapô-los⁹.

Durante o medievo europeu até o início da era moderna, explica Marta Dias (2016), a morte era um evento público, tornada visível para uma comunidade por meio de cortejos, insígnias, vestimentas, cânticos, que dramatizavam a lamentação. Afastados do meio social durante o tempo do luto, os enlutados passavam por uma espécie de morte junto com o falecido, com a diferença de ser, para aqueles, apenas temporária.

Nesse momento, as práticas de enlutamento eram dominadas pelo discurso religioso cristão, segundo o qual o luto não deveria ser excessivo, pois aproximava-se facilmente de costumes pagãos e, no limite, desacreditava a glória que aguardava os eleitos no reino dos céus (DIAS, M., 2016). Chorar uma perda, portanto, podia ser visto como inconveniente por rejeitar a certeza na alegria eterna. Sua função social, no entanto, não era desprezada, porque não apenas auxiliava o enlutado a atravessar seu sofrimento, como também servia para dignificar o morto e sua memória. Nessa direção, nota Dias (2016), o luto desempenhava um importante e oscilante papel na normalização da organização social.

Até o início do século XVIII, conforme Ariès (2012), o luto era um ritual de manifestação pública da dor pela morte de um ente querido durante um tempo fixado. Vestir-se de preto, decorar a casa com tecidos escuros, seguir dietas restritivas, entre outros hábitos constituíam um manual social de experiência do luto. Entre esses rituais, esperava-se da família um período de reclusão, que se devotava a manter inflamada a memória do morto. Intensificada, a participação familiar nas exéquias e no processo funerário coincide com a dramatização, já comentada em seção anterior, que conduz à exposição posteriormente interdita (ARIÈS, 2012).

Conhecida pelos excessos, a passagem do século XVIII ao XIX inaugurou um tempo “desregulado” de luto, ou seja, de uma temporalidade indefinida, estendida. Dissemina-se o culto aos cemitérios, a visita melancólica aos túmulos, o apego aos restos mortais. Cultuar uma sepultura implicava uma busca pela continuidade de vínculo com o morto, sendo o túmulo um signo da presença de um ausente (ARIÈS, 2012). Mas não só. As sepulturas adquirem caráter

⁹ A título de comparação, notamos que, em outras línguas, existem designações vocabulares específicas para diferentes acepções ou características do processo de luto. Em inglês, por exemplo, há *grief*, ligado ao sentimento de luto, sua vivência interna; há *mourning*, que descreve o luto em sua ritualização, sua demonstração externa; e ainda *bereavement*, marcando o período de enlutamento, sua temporalidade. Na prática, os três termos são compreendidos como sinônimos ou como facetas de um mesmo processo, o que é significativo em nossa empreitada, visto que a relação interno/externo não é suplementar e nem se dá fora do tempo: um implica o outro. Sentir um luto envolve modos rituais de simbolizá-lo em uma determinada temporalidade, cronológica e psíquica. Em suma, como apontamos, o subjetivo e o social estão imbricados.

de propriedade privada, uma herança familiar, no período de consolidação da noção de família (burguesa) (VOVELLE, 1997).

De acordo com Vovelle (1997), esse é o momento do retorno do cemitério para a geografia da cidade, habitada pelos vivos e pelos mortos; momento também da ampla criação de monumentos fúnebres, que celebravam os *heróis nacionais*, processo alimentado pelo patriotismo positivista da época. Um memorial público imputava algo ou alguém como *memorável*, digno de ser lembrado. Esse aspecto de memorabilidade é basilar para esta pesquisa: a formação da memória é elaborada em gestos paradoxais de lembrança/esquecimento, materializados na equivocidade da escritura(ção), uma inscrição que dura e que se esvai; aquilo que registra e que deixa perecer; que permite que algo (não) seja lembrado para que algo (não) seja esquecido (discussão retomada na seção analítica 3.3).

Considerando a atuação do jurídico, Reis (1991) afirma que vigorava no Brasil de 1800 a legislação colonial que estipulava (já em desuso) seis meses de luto para os cônjuges ou familiares imediatos dos falecidos, e ao menos quinze dias com vestes de luto para parentes distantes. Também dos empregados e escravizados era esperado o cumprimento do luto, sem reciprocidade, isto é, nada consta de empregadores e senhores seguirem luto por aqueles (REIS, 1991). Exigir dos escravizados que ficassem enlutados, ou que ao menos reproduzissem as demandas rituais, era uma das formas de exercer controle.

Ainda segundo o autor, esses rituais envolviam a toaleta do cadáver, realizada por especialistas em embalsamamento, a escolha de trajes de enterro para o falecido, com frequência o emprego de mortalhas brancas (em referência à pureza das almas, além da facilidade de produção dos tecidos). Com o tempo, a cor preta assume o lugar central nos rituais fúnebres, principalmente para as mulheres casadas (tanto as falecidas, quanto as viúvas), em contraponto ao branco virginal (REIS, 1991). As casas deviam ser “armadas” com os símbolos do luto, entre eles panos presos às janelas e portas, para indicar aos passantes a condição de enlutamento, o toque de sinos e sinetas, para avisar da morte de um morador. Enviavam-se convites para o velório e o enterro, em tom de espetáculo, como apontado por um trecho recortado por Reis (1991, p. 129) de uma carta: “convidado a abrilhantar o enterro”. Tanto era assim que o evento social do velório era considerado auspicioso pela quantidade de presentes: quanto maior o número de participantes, tanto melhor.

Havia ainda as carpideiras, que cumpriam o papel da lamentação, obrigatório a esses rituais. Para tipos diferentes de morte, aplicavam intensidades variadas de lamúrias: em casos de mortes violentas ou de pessoas jovens, esperava-se choro mais demorado e dramático (REIS, 1991). Entendia-se que chorar servia para afastar a alma do corpo e auxiliá-la a fazer a passagem

ao mundo dos mortos. Com efeito, todo o processo ritual tinha o propósito de favorecer essa mudança de *status*, de vivo para morto, como meio de construir uma nova imagem ao ente querido, agora morto (ARIÈS, 2012).

De um lado, há a prática do luto regulada (eclesiástica, jurídica, socialmente) dentro de períodos fixos, segundo prescrições e normativas. De outro lado, há o luto efetivamente praticado pelos enlutados, que não reproduzem as regras *ad litteram*, ainda que estejam cerceados por elas. Como Pêcheux (2015b, p. 115) escreve, “[...] ‘reprodução’ nunca significou ‘repetição do mesmo’”, posto que a reprodução ideológica é lugar também de resistência múltipla, “lugar no qual surge o imprevisível contínuo, porque cada ritual ideológico continuamente se depara com rejeições e atos falhos de todos os tipos, que interrompem a perpetuação das reproduções” (PÊCHEUX, 2015b, p. 115).

Paulatinamente, o luto perde o espaço público e torna-se um ato solitário, como a masturbação, sugere Gorer (1955). Se por muito tempo a experiência da “boa morte” não podia ser vivida sozinha, o crescente arrefecimento das movimentações públicas, das ocupações ruidosas e lamuriosas ou, não raro, festivas convertem-se em práticas assépticas, situadas em leitos hospitalares e casas funerárias, construindo outros imaginários acerca do “bem morrer”.

O flagrante esmorecimento dos rituais regrados de enlutamento não equivale a dizer que ele não se realiza mais nas práticas sociais. Haver ou não haver rituais não é indiferente na produção dos sentidos para a morte, mas também não corresponde diretamente a experienciar mais ou melhor (menos ou pior) um luto. Indica, sim, um modo de compreensão da morte e da perda, um modo de organização social diante desses fatos, que responde a coordenadas ideológicas. Logo, a passagem comumente descrita como saída do “luto rigoroso” para o mundo do “luto discreto” (METZ; ROCHA, 2015) ressaltaria apenas o que se mostra na superfície. Rigoroso surge como antônimo de discreto, ou seja, nessas condições, um luto explícito, dramático e protocolar. Entretanto, considerar somente a manifestação exterior de luto para entender sua profundidade equivale a tomar a quantidade (ou mesmo a intensidade aparente) pela qualidade. O que não deve fazer supor, porém, que exteriorização e interiorização não se signifiquem mutuamente.

Com efeito, argumenta Allouch (2004), vivemos um *tempo de morte seca*, descrito como uma relação não-compensatória com a perda, apartada do desejo. A proposta do psicanalista é reinscrever o desejo no luto, aprender a fazer amor com a perda, ou ainda, fazer dela amor. Sua *erótica do luto* sugere que o enlutado é alguém colocado em uma posição desejante que não quer ocupar (*erastes*), em busca de meios simbólicos que não substituem o que foi perdido, já que o luto “não é tanto separar-se do morto (não conviver com ele) quanto

mudar a relação com o morto” (ALLOUCH, 2004, p. 318). Assim sendo, compreendemos que o luto tem de ser pensado em sua circunscrição histórica e cultural, pois o que nos faz sofrer é histórico e o modo como é possível lidar com o sofrimento é histórico, já que *manter uma relação com o morto* implica que seja realizado em condições históricas e sociais determinadas.

Sua temporalidade, então, é outra que aquela da lógica do apressamento e da produtividade, aquela que suporta o modo de produção capitalista, calcado na pressa, no trabalho, na ausência de luto. No entender de Dunker (2019), quando não há recursos simbólicos para simbolizar a perda e fazer luto, surgem efeitos danosos, como a violência (contra si próprio e contra os demais) e, pelo excesso de repressão e perturbação, o luto necessário cede espaço para o ressentimento e a melancolia.

Pela publicização do luto no *Facebook*, a organização da rede, que não está apartada do ordenamento socioideológico mais amplo, traça também os limites entre quem será ou não “memorializável”, digno de ser lembrado e enlutado. A possibilidade de o aparato técnico preservar uma imagem do morto, um espaço de diálogo (im)possível com aquele que faleceu, um efeito de memória no qual o enlutado pode inscrever sua perda e fazê-la circular, implica também a abertura à contestação, ao desvio, à polêmica. Circulação que abre para o confronto, que, a um só tempo, produz uma imagem para o morto e delimita uma posição para o enlutado, ambos expostos ao olhar daqueles que visualizam o luto sem necessariamente ser afetado por ele, pois não toca os sujeitos como *perda significativa*. Conforme desenvolvemos na subseção 2.3.1 e analisamos na seção 3.1, sendo a significação um processo social, histórico e ideológico, a produção de sentidos para a morte não se exime do *questionamento* do luto: o luto questionando o social (perscrutando-o), mas também o luto sendo questionado (impossibilitado de circular).

A questão do luto é, de fato, uma interrogação: o que se perdeu com a perda? (DUNKER, 2019). Será temporalmente, segundo Dunker (2019), que uma resposta possível será dada a esse questionamento. Entre os muitos momentos não consecutivos do luto, o autor destaca: o *momento da realização*, de tornar a perda real, reconhecendo seu estatuto simbólico, reconhecendo estar em perda; o *tempo das identificações alternantes*, entre amor e ódio, culpa e rancor, por meio das quais são experimentadas as muitas facetas da perda, sem fixar-se em apenas uma; o *momento da articulação* do luto atual a perdas anteriores, revisitando traumas aparentemente passados, que relembram que o sujeito é, desde sempre, um ser-de-faltas; e ainda o *momento de concluir*, o mais complexo, pois o luto, como funcionamento subjetivo, é

condição do sujeito¹⁰. Mas *um* luto, como *uma* análise, possui *um* “fim”, isto é, não se trata nem de um luto definitivo nem de um fim definitivo aos lutos que constituem o sujeito. É apenas *um* efeito de fechamento do interminável processo de *saber perder* (DUNKER, 2019). Em suma, é no tempo, com o tempo, que o luto faz sentido no sujeito, reconhecendo-se enlutado, na posição de perda. Segundo Dunker (2019), afirmar o luto como um *processo* é caracterizá-lo como a dolorosa, por vezes demorada, sempre incômoda dissolução do *eu* do sujeito, de sua couraça imaginária.

Um tempo de perda seca localiza a singularidade insubstituível da perda em uma temporalidade que é histórica e cultural, o que reafirma a dimensão social do luto. Embora os casos de luto coletivo público sejam reduzidos, quando são ocupadas as ruas e recebem cobertura da mídia, existe sempre a *função do público no luto* (ALLOUCH, 2004), independentemente de sua ampla circulação pública. Como é o outro (sua escuta, seu olhar) que dá consistência simbólica à perda, todo luto requer uma testemunha que o reconheça¹¹. Tal reconhecimento da perda atua em nível duplo: tanto o enlutado deve reconhecer-se perdedor por aquilo que perdeu no que foi perdido, quanto seu luto precisa ser reconhecido em sua perda. *Reconhecimento*, nos termos de Butler (2009), é condição para a relação entre sujeitos em sociedade, uma vez que um existe em interdependência com o outro, em ligação necessária com a alteridade que o reconhece. Nesse sentido, Butler (2009) instiga-nos a pensar o luto como categoria política, argumentando que nem todos os mortos são reconhecidos como vidas dignas de luto; nem todos os vivos são permitidos de lembrar publicamente de seus mortos, porque suas perdas não são reconhecidas como luto.

Consoante Allouch (2004), o enigma do luto envolve ser escutado e ter sua perda reconhecida por uma testemunha dá suporte na tentativa de resolver o impasse de descobrir, pela escuta do outro, o que foi perdido no que se perdeu. Elevado ao estatuto de ato social, o luto mostra que a perda é sem compensação, mas que o desejo que o alimenta é produtor de sentidos e de sujeitos: discursivizado em redes sociais digitais, em memoriais, em produções artísticas, em diários de luto, ou em outras muitas formas, redirecionam-se as coordenadas do sujeito, em busca de outra posição, em busca de testemunhas para seu luto.

Compartilhar a dor serve, ao mesmo tempo, para tornar o enigma da perda “menos” e “mais” real. Menos real, na medida em que o confronto dilacerante com a morte é atenuado pelo modo como o simbólico funciona imaginariamente. E mais real, pelo mesmo motivo:

¹⁰ Dunker (2019) contrasta ainda com a possibilidade de um *luto infinito*, que permanece congelado em um único momento, asfixiando o sujeito e impedindo que ele seja afetado pela temporalidade movente do enlutamento.

¹¹ O modo como o luto encontra o testemunho no escopo específico desta pesquisa é abordado na seção 2.3.

assentada simbolicamente, a morte insiste em escapar. Escrever uma perda é ser confrontado com o real inapreensível, pois, no real, algo “*não pára de não se escrever*” (LACAN, 1985b, p. 127, grifos do autor).

A morte constitui um furo no real, em vista do qual o simbólico intervém, pela via do significante, a fim de afirmar essa perda, enquanto a cicatriza. Um processo de cicatrização sempre incompleto, porque o simbólico não dá conta de estancar o real (LACAN, 2016). Há luto, conforme Allouch (2004), quando uma parte do sujeito é sacrificada junto a uma parte do outro, operação que só se realiza em parte, deixando um resto inominável, sendo o residual a própria definição do objeto causa do desejo. Confrontado com esse resto, esse pedaço do outro que habita em si, o sujeito vive seu luto.

Residuais, as reincidências das experiências de perda norteiam a relação do sujeito com os outros e suportam a constituição do simbólico (REIS, 2015). Nessa direção, o luto é um fato subjetivo primordial: um ser de necessidade real é inserido em um mundo simbólico que transforma a necessidade em demanda – é o choro que será aplacado, o gesto que será decifrado, a fala que será respondida. A essa demanda, ofertam-se objetos que, invariavelmente, decepcionam, que não satisfazem inteiramente. São inalcançáveis porque desde o início estão perdidos, pois o objeto estruturalmente faltante dá vazão ao desejo, na medida em que o alimenta. Por isso, Lacan (1985a) conceitua o objeto *a* como causa do desejo, seu motor.

Removido do alcance imediato devido à morte, resta a questão do que fazer com o objeto *a*, sendo o *a*, desde o princípio, aquilo que não se tem. Um luto atua sobre a imagem de *a*, a relação imaginária que é mantida com o objeto (grafada $i(a)$, na álgebra lacaniana), que é abalada e suspensa diante da perda. Por reiterar a castração e a condição de falta estrutural do sujeito, a perda no real produz dor, angústia, pesar. No simbólico, a perda será só-depois produzida como luto. Para Souza e Pontes (2016), a principal contribuição freudiana no estudo do luto é afirmar que a perda demanda uma elaboração posterior, o que será reafirmado por Lacan (2016), para quem o luto opera a manutenção da relação com o objeto perdido.

No entendimento de Lacan (2016), é precisamente a função simbólica que inscreve o luto no social. Acerca dos rituais em torno da morte, o psicanalista pergunta: “o que são os ritos funerários? Os ritos pelos quais nós satisfazemos a memória do morto, o que é, se não a intervenção total, maciça, do inferno até o céu, de todo o jogo simbólico?” (LACAN, 2016, p. 356). Mais do que somente honrar a memória do morto, esses rituais possuem uma eficácia simbólica, a qual consiste em fornecer uma linguagem que torne compreensíveis e nomeáveis estados angustiantes, inconsistentes e indescritíveis. Isso quer dizer que a ritualização realiza um ato simbólico, no nível “do grupo e da comunidade enquanto culturalmente organizados”

(LACAN, 2016, p. 357). Com sua leitura da tragédia de *Hamlet* pelo viés do luto, Lacan (2016) oferece a base teórica da importância do público e dos rituais para dar condições ao enlutamento. Em outras palavras,

enquanto sacrifício, ele [o luto] só pode ser um ato público, e essa exposição tira o luto desse impasse de uma operação de si a si na qual a psicologia freudiana o havia imobilizado. [...] A exposição parece, assim, o traço distintivo cuja presença ou ausência determina que haja ou não fechamento do gracioso sacrifício de luto (ALLOUCH, 2004, p. 395).

Por outro lado, participando do *tempo da morte seca* (ALLOUCH, 2004), o luto ameaça ser retirado do social e atribuído como tarefa individual, gesto que o torna encurtado, patologizado, obscenizado, empobrecido. Por isso, segundo Bocchi (2020, p. 32), reivindicar a posição de enlutado, reclamar um funeral, demandar um túmulo são gestos políticos que requerem “um sentido que a [a morte] significa como um instrumento de luto por direitos e pela vida”. Impedir ou abreviar o ritual fúnebre, negar o enlutamento são maneiras de reatualizar a morte incessantemente: não simbolizada socialmente, ela é perversamente reproduzida. A recente experiência do Covid-19 é significativa a esse respeito, pois demandou uma reestruturação de rituais de enlutamento, uma vez que não era permitido aos enlutados reunirem-se para a despedida de seus entes falecidos; familiares e amigos reivindicavam o direito de enterrar seus mortos, interditado devido à pandemia, mas também o direito de viver seu luto, de experimentar simbolicamente suas perdas.

Dar sentido à experiência – especialmente as traumáticas, as que expõem o sujeito à sua condição faltante – demanda uma elaboração simbólica, que permite que o passado não seja apenas lembrado, mas que se possa atuar sobre ele, (re)escrevendo-o. Conforme Reis (2015), saímos do trauma (da perda de experiência) para o luto (experiência de perda), quando, no real da perda, intervém um significante que amarra a cadeia, que suporta um sujeito em outra posição. Essa passagem (simbólica) é da impotência (imaginária) para a impossibilidade (real); do trabalho ao ato discursivo de luto.

2.2.2 Luto como linguagem

No seminário *As formações do inconsciente*, Lacan (1999, p. 64) comenta a ligação entre chiste e falta nos seguintes termos: “a morte é o *Herr* [Senhor] absoluto. Mas, quando se fala do *Herr*, não se está falando da morte, porque não se pode falar da morte, porque a morte é, muito precisamente, o limite de toda fala e, ao mesmo tempo, provavelmente também a

origem de onde ela parte”. Proposição similar, ainda que apontando para outros horizontes, é redigida pelo psicanalista em *Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise*, quando escreve: “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa” (LACAN, 1998, p. 320). Ambas as passagens colocam em cena a íntima e complexa relação entre morte e linguagem, em função da qual objetivamos pensar o luto.

Em seu levantamento de trabalhos em AD voltados à questão do luto, Ribeiro (2021) nota que as primeiras pesquisas apenas tangenciam o luto, dando enfoque à melancolia, à depressão, à violência. Outra série de estudos destaca o luto frontalmente, em aproximação com a psicanálise, como Mariani (2021), Baldini e Abrahão (2014) e Baldini (2018); são trabalhos que vinculam o luto a um processo discursivo que convoca o sujeito para um ato, um gesto de interpretação. Mais recentemente, os trabalhos em torno do luto vêm ganhando volume e densidade, principalmente após o início da pandemia de Covid-19, em 2020, quando o confronto entre o político, a memória e o luto foi sublinhado (RIBEIRO, 2020; BALDINI; NASCIMENTO, 2021).

De acordo com Baldini (2018), o luto caracteriza-se por uma experiência da radicalidade da perda do objeto, que passa a corresponder a algo não mais localizável, o que produz um furo irreparável no real, sobre o qual o enlutado se lança no impulso de tentar tamponar a falta e estancar a dor. Por ser a subjetivação de uma perda, a temporalidade do luto é um só-depois: apenas sabemos que perdemos o objeto quando nos reencontramos com ele, ou melhor, com sua ausência.

A partir de poemas produzidos por Alex Polari durante sua prisão em meio à ditadura militar no Brasil, Ribeiro (2020) desenvolve sua tese de doutoramento argumentando em prol do papel ético e político da literatura na elaboração social do luto. Não se trata, segundo o autor, de ver na arte literária uma fuga, mas de tomá-la como *cicatriz*: sinal ambíguo de uma ferida e de uma cura. No caso dos traumas sociais brasileiros, a “marcha fúnebre da história” (RIBEIRO, 2021, p. 226) é pontuada por interdições: a escravidão, as ditaduras, as chacinas, as pandemias são repetições funestas de um luto não elaborado no social. O contexto ditatorial brasileiro (1964-1985), por exemplo, é invadido por um “esvaziamento traumático” (RIBEIRO, 2020, p. 52), por uma não-realização de luto no social. Sobre esse aparente vazio, a literatura de luto age produzindo efeitos poético-políticos diante do horror da violência. Para o autor, tais feridas sociais são cicatrizadas ao serem cifradas pela escrita literária e dão forma a um luto indefinido, infinito, inconclusivo.

No caso da ditadura no Brasil, a “falta de trabalho da memória, da dificuldade de dizer, de se identificar e de transferir (metaforizar) sentidos” (ORLANDI, 1999, p. 71), em outras

palavras, a interdição do enlutamento como fato social, produz “a imaterialidade da morte” (ORLANDI, 1999, p. 71). Há sentidos postos fora da memória, não metaforizados, insignificandos¹², que permanecem ao aguardo de um gesto que os recolocam no meio das circulações discursivas (ORLANDI, 1999). Contra processos de de-significação, que retiram e impedem que determinados sentidos funcionem em uma conjuntura dada, é preciso notar que “ficam seus vestígios, de discursos em suspenso, in-significados e que demandam, na relação com o saber discursivo, com a memória do dizer, uma relação equívoca com as margens dos sentidos, suas fronteiras, seus des-limites” (ORLANDI, 1999, p. 67). Ariès (2012, p. 242) inclusive questiona se “[...] uma grande parte da patologia social de hoje não teria sua origem na expulsão da morte da vida quotidiana, com a interdição do luto e do direito de chorar os mortos”. Disso procede a prerrogativa ética de simbolização da perda pelo luto (RIBEIRO, 2020).

Reescritos no *Facebook*, os rituais de enlutamento organizam um modo de lembrar e esquecer dos mortos distinto daquele produzido pela literatura, já que as condições de escritura(ção) são outras, as relações imaginárias entre quem publica e quem comenta são diferentes e a função do público se especifica em outras composições materiais. Ante um mundo cinzento, destituído de cor e de brilho (como materializado no anúncio de luto do RD 01), tanto a literatura quanto a publicação em mídias digitais produzem efeitos sobre o luto, mas efeitos distintos. Se a escrita literária, segundo Ribeiro (2020), efetua laços contraditórios com a perda, da ordem de um encontro solitário e poético com o outro, a escritura(ção) do luto *online* é feita para ser publicada e circulada. Agrupando-se, em busca de quem testemunhe sua dor e que, em sua escuta, realize a perda para o sujeito, o enlutado no *Facebook* é instado a tornar seu luto público. Seu gesto de escritura(ção), portanto, é feito para o outro – seja a imagem do falecido, seja a imagem feita dos usuários que receberão as postagens – visualizar, responder, tomar conhecimento e, sobretudo, *legitimar*, como discutido na seção seguinte.

Mesmo que narrar o trauma seja *impossível*, não o narrar, não tentar articulá-lo simbolicamente é *impotente*. Apenas passando da impotência à impossibilidade (MARIANI, 2018), é que algum sentido pode ser forjado, por meio do reconhecimento do inenarrável do trauma, em face de uma perda que não se resolve em palavras, mas que adquire outro estatuto

¹² No decorrer da escrita desta dissertação, são realizados jogos de palavras no intuito de potencializar os efeitos contraditórios, equívocos e paradoxais da morte e da escritura(ção) do luto. Para tanto, formulamos expressões ora com o emprego de parênteses – quando o efeito que se enfatiza é o da equivocidade, da alternância, da (dis)junção – ora com o uso de hífen – quando buscamos destacar/descolar um elemento prefixal para que a ênfase recaia sobre ele, sobre como ele transforma o sentido naquela parte da discussão. Por exemplo, em alguns momentos afirmamos que a morte é *(in)significada*, para realçar que ela é significada e insignificada ao mesmo tempo. Em outros momentos, escrevemos *in-significada*, como no trecho acima, a fim de marcar o efeito de dominância da negativa.

ao ser investida/revestida de linguagem. Nos termos de Ribeiro (2020, p. 11), a dificuldade de pôr um luto em palavras é da ordem de um empecilho maior, o “de transmitir um traço que marque a perda”. Resta sempre o indizível da perda, que não se diz toda. Apesar de resíduos da experiência de perda permanecerem indizíveis, algo pode ser narrado, significantizado, escriturado. Sob a forma de fragmentos, em arranjos lacunares, o luto permite que o sujeito escreva a perda que nele se inscreveu.

Ainda conforme Ribeiro (2020), porque existe *alíngua*, a dimensão real da língua não-toda, algo não cessa de não se escrever, permanecendo em falta. Escrever a perda, portanto, não resolve o impasse do luto, mas permite que, no reduto provisório da escritura(ção), seja encontrado um lugar para a simbolização da perda, para significá-la e, concomitante ao gesto de produzir sentido, assumir uma posição frente a ela. Há um “mal estar” (um estar mal) entre o luto e a palavra, sobre o qual se realiza a inatingível, mas vital, articulação simbólica (SOUZA; PONTES, 2016, p. 79), que coincide com o fato de não haver palavra que nos nomeie por completo, posto que o significante que nos inicia no simbólico é faltoso (MARIANI, 2012).

É significativo tomar o luto em função da incompletude, pois o especifica também como um ritual de linguagem, que, enquanto tal, sempre falha: o esforço de contornar a falta não se realiza plenamente, porque a condição dividida da subjetividade, do social, do discurso o impede. Aliás, o caráter lacunar é reiterado pelo luto: como o que foi perdido era incompleto, o investimento sobre o que se perdeu é também lacunar; da mesma forma, posto que quem está na perda é um sujeito cindido, sua inscrição simbólica só pode ser faltante. Conforme Rodrigues, Agustini e Castello-Branco (2021), o prazer de fazer-um não se completa porque o simbólico não dá conta de driblar o encontro com o real, apenas mascara, ao passo mesmo em que remarca, a falta que faz do sujeito um ser de linguagem. Por isso, não há significante que bem nomeie a perda. Ela só pode ser *mal-dita*.

De uma posição discursiva, segundo já apontado, o luto é produzido como um gesto interpretativo em torno de uma perda significativa, como um *ato no nível do simbólico* (PÊCHEUX, 1997a). Diante do real da perda, o sujeito é instado a assumir uma determinada posição significativa, por meio da qual significará a perda e significará a si nela. Uma perda significativa desorganiza a trama na qual se assenta o sujeito, desmanchando a estabilidade que ele se esforça em manter. Efetivamente, como assinala Allouch (2004), não é qualquer experiência de morte que conduz ao luto, mas apenas aquela em que se deixa um *pedaço de si*. O sujeito tem de descobrir e lidar com o fato de que o pedaço de si é um significante que como tal é feito para ser perdido. Portanto, um luto convoca o sujeito ao ato simbólico-discursivo de realocar sua posição desejante frente ao que perdeu.

Ao realizar seus gestos de interpretação, tentando fazer sentido no não-sentido do que se perdeu, o enlutado organiza o ato sacrificial da simbolização, morte em nível simbólico, com o qual coloca sua dor em palavras e constrói um laço memorial possível com o que foi perdido. Onde há simbolização, há algo que se escreve, mas também algo que não cessa de não se escrever. Mesmo assim, *algo se escreve* e, nesse gesto, inscreve um sujeito num processo que escapa ao discurso, mas que forçosamente passa por ele, visto sermos seres de linguagem.

Ressaltamos que o luto não é o único gesto de interpretação para a morte. Sua especificidade, conforme indicamos, é atuar sobre uma perda significativa. Logo, são produzidos sentidos para a morte que não necessariamente participam da escritura(ção) do luto. Por exemplo, uma matéria jornalística que noticia uma assassinato interpreta um evento de morte, significando-o ao responder a comandas sociais, ideológicas e institucionais; mas o ato discursivo de luto não está preso a isso. Não se trata de excluir antecipadamente o que conta ou não como luto, afirmando que um texto noticioso não é um espaço de enlutamento. A questão é compreender se a morte em pauta é discursivamente elaborada como subjetivação de uma perda significativa¹³.

Com respaldo em Allouch (2004) e Ribeiro (2020), entendemos que o luto opera a subjetivação da perda por meio de um sacrifício de si, ao mesmo tempo do objeto e do sujeito. Tal operação se escreve [$\$ \cong - (1 + a)$], na qual 1 deve ser convertido em -1, isto é, deve ser abdicado na perda (RIBEIRO, 2020)¹⁴. Nesse processo, sugere Ribeiro (2020), três tempos lógicos afloram: o instante de ver, de reconhecer a perda imaginária de uma vida não-cumprida, inacabada, de ver-se destituído de um pedaço de si; o tempo de compreender, de entender que a morte exige mais uma perda (simbólica), um sacrifício de si, um luto; e um momento de concluir, não idêntico a um encerramento ou acerto de contas, mas à constatação angustiante de que a vida se cumpriu, de que a realização do sacrifício de si [$- (1+a)$] é também o encontro com um resto que não se esvai.

¹³ Os *modos* pelos quais a perda é tornada significativa constitui também uma interrogação fundamental: é significativa porque afeta, porque faz falta, porque atualiza a falta primordial pela castração simbólica. A perda significativa envolve um *ente querido*, no sentido de um objeto que se quer, em direção ao qual caminha o desejo. Não é apenas o familiar ou o amigo que conhecemos bem que são nossos entes queridos. É possível estar de luto por uma figura política em relação a quem nos identificamos, desde que sua morte represente perda para quem se enluta. Novamente, no luto, o que interessa não é a objetividade (de um laço de sangue, por exemplo), mas a subjetividade, a implicação subjetiva.

¹⁴ Seguindo as notações lacanianas empregadas por Allouch (2004), uma maneira de ler a fórmula do luto é: o sujeito, cindido pela linguagem e, no caso do luto, por uma perda significativa ($\$$), mantém uma relação conflitante (\cong) com o que perdeu, marcado pelo sinal negativo. O que foi perdido não é apenas o morto (1), mas algo que estava intimamente ligado ele, o “a mais do desejo”, o objeto *a*. Perder o 1 requer que o sujeito abra mão também de *a*, a parcela de seu desejo atada ao que perdeu (1 + *a*). Somente assim o luto será realizado como perda efetiva, como *sacrifício de si* (-1).

Em direção similar, Rodrigues, Agustini e Castelo-Branco (2021, p. 2, grifos dos autores) reafirmam a possibilidade de considerar o luto um funcionamento da linguagem, como um “(des)arranjo *sem início nem fim* na relação presença-ausência de sentido(s)”, uma “presença que reporta ausência”. Situado pela via da metaforização (transferência), o luto participa dos deslizos de sentido que contornam a perda a ser simbolizada e, aos modos de um jogo *fort-da*, oscila entre ausência/presença, desaparecimento/reaparição, perda/recuperação (RODRIGUES; AGUSTINI; CASTELLO-BRANCO, 2021). Empregando a metáfora do pêndulo para explicar o caráter oscilante do luto, sua temporalidade dividida, os pesquisadores explicam que os tempos da perda são experimentados, na linguagem, em movimentos intervalares, sem nunca preencher e nem cessar de evadir. Pendularmente, o passado é recriado, o presente é dolorido e o futuro é reimaginado. Movimento pendular que, segundo Petri (2013), desenha também a oscilação própria ao dispositivo teórico-analítico da AD, o qual é construído no percurso de análise no incessante ir e vir da teoria à análise e da análise à teoria, como temos buscado tecer no decorrer das seções desta dissertação.

Ao voltar-se para o estudo do luto, a AD dá condições para a observação de determinações históricas na constituição paradoxal dos sentidos de morte. Como viemos indicando, a subjetivação de uma perda pelo luto não se realiza longe de rituais social e culturalmente determinados. Em meio ao circuito da roda-viva da memória, os processos de escritura(ção) do luto costuram traços da história do enlutamento, inseridos em práticas discursivas ideologicamente estruturadas. São atos simbólicos que dão a conhecer seu estatuto metafórico (matriz de sentido) para a morte, o desaparecimento, o exílio, o abandono, enfim, para as múltiplas faces da perda.

Assim exposto à historicidade que o faz funcionar, o luto é estudado junto às produções simbólicas que o corporificam nas relações sociais (RODRIGUES; AGUSTINI; CASTELLO-BRANCO, 2021). Conseqüentemente, um trabalho discursivo entende que o luto é a (ir)realização de um efeito de sentido para a perda, a produção de um efeito inexato, lacunar, residual, por meio do qual o sujeito, na posição de enlutado, busca significar-se nas errâncias do discurso.

Sendo simbolização, o luto é linguagem, é a inserção de significantes no fur(t)o no real pela perda – ferida que o luto vem (des)costurar, dor que ele vem (mal)dizer. Ritual de linguagem na história. Prática de discurso.

2.2.3 Escrita, escritura, escrituração

Desde sua invenção, a escrita transformou o funcionamento das sociedades letradas. A matemática como a conhecemos não seria a mesma sem a bidimensionalidade da superfície escrita; a lógica não seria possível sem um alfabeto vocálico-consonantal (PEQUENO, 2019). A História é também inventada pela escrita, defende Certeau (1982), pois o estudo de um processo histórico depende de seus sucessivos símbolos e de suas articulações. Logo, argumenta Pequeno (2019), tomar a escrita como tecnologia de linguagem é atentar para seus efeitos nas práticas discursivas, entendendo que sua materialidade não é indiferente na instância da significação.

Segundo Gallo (1992), o discurso da escrita, isto é, a inscrição simbólico-histórica que a reveste de autoridade, foi construído como sendo de uso e acesso limitado, ligado à Escritura sagrada. Vinculada à palavra de Deus, a escrita deveria possuir um sentido uno, inequívoco. A restrição e estabilização de seu uso promove sua institucionalização e, em decorrência, sua legitimação. Diferentemente da oralidade, portanto, evanescente em sua materialidade, a escrita é da ordem do registro, da perenidade, da certeza.

Não significa que toda escrita funciona sempre pelo discurso de escrita, visto que, com o avanço de sua institucionalização (pelo Direito, pela Ciência, pela Igreja), é preciso que seja remetida à força de uma instituição para que se legitime como discurso de escrita (GALLO, 1992). Isso permite que uma fala oralizada (como uma sentença jurídica) seja significada pelo discurso de escrita, pelo modo como se insere institucionalmente; ao passo que uma troca de bilhetes escritos entre colegas de escola pode não responder a esse discurso, uma vez que não se legitima por ele.

Seus efeitos de legitimidade e univocidade estão ligados ainda à temporalidade contraditória da escrita: há o aqui-agora da enunciação (central para a oralidade) da prática escrita, geralmente suprimido no gesto languageiro; há o só-depois, o tempo da leitura futura, que está na expectativa da escrita. Outro desdobramento de sua temporalidade é a sustentação na imaginada perenidade da letra grafada. Assim, a escrita é significada dentro de um imaginário de eternidade; imaginário porque desconsidera o real que corrompe, desfaz, apaga (PEQUENO, 2019).

No contexto digital, o efeito imaginário de eternização atrelado à escrita se exacerba. Pequeno (2019) afirma que, ao assumirmos o digital como um arquivo infinito e perpétuo, esquecemos que sua aparente imaterialidade, assentada sobre uma ilusão de permanência e incorruptibilidade, não apaga o fato material do digital, o fato de haver materialidade ali onde

ela parece estar ausente. Para nós, voltando-nos às produções memorialísticas no *Facebook*, temos que elas podem ser atingidas e, eventualmente, desaparecer devido a mudanças de servidor, migração de plataformas, limitações de arquivamento, entre outros fatores técnicos. Contraditoriamente, então, escrever no digital é *sempre* provisório (passível de ser editado, ocultado, corrompido, apagado). A provisoriedade latente do texto digital entra em choque com o discurso da escrita, que se constitui como tal em torno da materialidade escrita, permanentemente gravada (PEQUENO, 2019)¹⁵.

A compreensão de *escritura(ção)*, construída no percurso teórico-analítico desta dissertação, retoma o trajeto da *escrita* – sem associá-la unilateralmente ao escrito verbal – explorando seu radical indo-europeu: *sker* como aquilo que *inscreve, entalha, lapida, corta*. Conforme explicado adiante, nosso enfoque sobre a *escritura*, aliada à *escrituração* – em sua relação imbricada, de *escritura(ção)*, portanto – busca manter uma relação não-sobredeterminada ao efeito empírico da escrita. O que enfatizamos não é o dado escrito, mas seu funcionamento escriturado, sua inscrição simbólica (seja ela verbal, visual, corporal etc.). A escrita associada unilateralmente ao escrito verbal é já um efeito do modo como o verbal funciona em dominância nos processos de institucionalização ocidentais. Contudo, também as imagens, os sons, os corpos *escrevem* uma história, a história se *escreve* em muitas formas materiais. É precisamente o vínculo entre *escritura(ção)*, *inscrição* e *corte* que o movimento teórico-analítico explora.

Inicialmente, atinamos para a *escritura(ção)* do luto em mídias digitais a partir do contato com um artigo produzido por Tfouni *et al.* (2008), no qual os autores analisam intervenções de letramento realizadas em um hospital psiquiátrico por intermédio de práticas de escrita, por seu potencial “caráter terapêutico”. Na materialidade da escrita, segundo os pesquisadores, os internados encontraram um reduto para dizer de si, para além das patologias sofridas e ressentidas. Redescobriram, na escrita, uma prática social interrompida devido ao

¹⁵ Localizada entre a legitimidade do discurso de escrita e a fugacidade do discurso de oralidade, Gallo e Silveira (2017) desenvolvem uma categoria que reúne efeitos das duas anteriores sob o modo da *escritoralidade*. Para as autoras, “essa forma discursiva normatiza o sentido e o sujeito, por meio de sua condição material específica, determinando o escopo dentro do qual os sujeitos estarão em interlocução” (GALLO; SILVEIRA, 2017, p. 172). No contexto das mídias digitais, irrompe um “novo critério” legitimador: a *visibilidade* (GALLO; SILVEIRA, 2017, p. 173), um fator que ganha relevo ao tomarmos as condições específicas dos espaços enunciativos informatizados. Embora os critérios de normatização, visibilidade e legitimação – pontos focais da *escritoralidade* – interessem a este estudo e produzam efeitos sobre o material de análise, não perdemos de vista que tratamos de um funcionamento discursivo particular, diretamente ligado ao recorte temático proposto, isto é, a *escritura(ção) do luto*, na produção de sentidos para a morte. A *escritura(ção)* se relaciona e tensiona a *escritoralidade*, sem confundir-se com ela. Diferentemente desta noção, como uma “macro categoria discursiva” (GALLO; SILVEIRA, 2017, p. 173), a *escritura(ção)* enfatiza a inscrição (o entalhe, o corte) simbólica que estrutura um processo de luto, como teremos ocasião de aprofundar.

internamento e puderam ocupar, com o suporte gráfico da palavra, um lugar discursivo antes barrado pelas condições em que se encontravam. O caráter terapêutico da escrita, de acordo com Tfouni *et al.* (2008), deve-se ao fato de ela proporcionar desligamentos e conexões com o passado, reorganizando memórias e cicatrizando dores antigas. Redigindo parcelas de suas histórias, os internados subjetivavam-se por suas escritas, isto é, por meio delas, realizavam outras articulações significantes e assumiam outras posições.

Ler esse artigo permitiu que olhássemos com indagação analítica para a publicação de anúncios fúnebres, velórios virtuais, memoriais *online* e diários de luto compartilhados no *Facebook*. Foi significativo observar o luto sendo escriturado como uma prática discursiva que faz redes no social, na medida em que o discurso só se estabelece entre locutores (PÊCHEUX, 1995), ao ponto de haver grupos específicos no *Facebook*, por exemplo, para reunir enlutados, interessados em óbitos, “curiosos mórbidos”, entre outros.

Trocando a foto de perfil por uma imagem de pesar, ou sobrepondo a essa foto um “tema” de luto (faixa com dizeres ou figuras de apoio etc.), produz-se um aviso aos que transitam pela rede, a fim de que saibam que aquele perfil está de luto, ou melhor, que aquele que o gerencia está enlutado. Assinalar o fato da morte, junto à sua situação de enlutamento, dá a conhecer ao público o ocorrido e inscreve o evento fúnebre no seio da vida social. A tentativa de inscrição da morte e do luto no espaço público é particularmente relevante para esta pesquisa, ao considerarmos que, no contexto digital, a circulação midiática integra a produção dos sentidos e, nesse caso, reafirma a *escritura(ção) do luto* pela chancela da publicação em rede.

Aqui, cabe notar que a materialidade da digita(liza)ção é herdeira da escrita, mas não é idêntica a ela. Consoante Pequeno (2019, p. 124), “o Facebook produziu novas formas de discursivizar a si próprio. Isso nos leva a apontar que é por via da memória de certas práticas que novas práticas surgem”. Para nós, esse ponto se modula a partir da interpretação da materialização do luto em *escritura(ção) no Facebook*: escrever e publicar sobre a dor de uma perda em uma mídia digital envolve relacionar-se com a historicidade das práticas mortuárias e de enlutamento, imaginar uma interlocução (com os demais usuários, mas também com a imagem do morto), descobrir a dor da perda publicamente e fazer com ela outros sentidos. Ademais, segundo nosso movimento analítico, o digital recoloca em cena a função do público no luto e permite considerar a importância do outro como testemunha da perda e da condição de enlutamento.

Durante muito tempo, segundo Gagnebin (2006), a escrita foi o indício mais longo que uma sociedade podia deixar de sua existência. Sua aura de duração, marca de um desejo de imortalidade, possibilitava “um rastro duradouro no turbilhão das gerações sucessivas, como se

seu texto fosse um derradeiro abrigo contra o esquecimento e o silêncio, contra a indiferença da morte” (GAGNEBIN, 2006, p. 112). Não é à toa, prossegue a historiadora, que “a palavra *sèma* tem como significação originária a de ‘túmulo’ e, só depois, a de ‘signo’”, uma vez que “o túmulo é signo dos mortos: *túmulo, signo, palavra, escrita*, todos lutam contra o esquecimento” (GAGNEBIN, 2006, p. 112, grifos da autora).

Uma vez que escrever é a marca de um sepultamento, opondo a fragilidade da existência individual à conservação na memória coletiva, um ritual de demarcação do domínio dos vivos e dos mortos (CERTEAU, 1982), sugerimos a formulação conceitual *escritura(ção) de luto como um gesto simbólico de interpretação que, em seu funcionamento no discurso, produz efeitos cicatriciais sobre a ferida aberta pela perda*. Essa noção permite compreender discursivamente o enlutamento, o qual, ao ser escriturado de um modo e não de outro (relacionado às práticas mortuárias, às formações discursivas, aos movimentos e inscrições da roda-viva da memória) e circulado no digital, dado a ver publicamente, participa de uma determinada ordem simbólica para fazer sentido. Nas palavras de Orlandi (2017, p. 169), “a escrita marca uma relação particular do sujeito com a história e é uma forma de inscrever o sujeito na ordem social”.

De um ponto de vista psicanalítico, Rinaldi (2006) afirma que, embora a clínica seja uma prática baseada na fala, a escrita também é parte fundamental de seus primórdios, como nos trabalhos de Freud sobre textos literários, com os quais propôs conceitos basilares (o complexo de Édipo). A escrita importa também, prossegue Rinaldi (2006), porque é por meio dela que historicamente temos penetrado o real. Se a fala toca a verdade do sujeito, a escrita toca o real: ainda que a clínica psicanalítica não dependa da escrita, o *sinthoma* com o qual ela trabalha é sempre a escrita de um gozo (RINALDI, 2006).

Em Lacan (1985b), o *sinthoma* é feito da conjunção entre letra e gozo no real; ele é a escrita de um gozo frente a um embaraço no real¹⁶. Como a letra não tem sentido em si mesma (a matemática o mostra continuamente), a dimensão imaginária da significação da palavra, forte na fala, é arrefecida pela escrita (a poesia o mostra continuamente). Tanto é assim que o psicanalista francês se empenhou em construir grafos e esquemas que, em função da escrita, reduzissem a incidência do imaginário na transmissão da psicanálise.

¹⁶ Na teoria lacaniana, o *sinthoma*, grafado com *th*, distingue-se do *sintoma*. Este é pensado em sua função metonímica, como signo substitutivo de uma falha na relação desejante, falha que o sintoma, ao mesmo tempo, busca suprir e sinalizar. Contudo, mais do que uma mensagem a ser decifrada, o *sinthoma* (a dimensão real do sintoma) envolve um resíduo inconsciente que não é inteiramente assimilável, plenamente significável; é um excesso de gozo que não cabe na linguagem e escapa (LACAN, 1985b).

Tomando os discursos sobre a morte como um (im)possível objeto de pesquisa em AD, estamos enfocando a escritura(ção) do luto, assumindo a escritura, em conformidade com Lacan (2003), como aquilo que interroga o inconsciente quando se diz algo no real, uma maneira de negociar simbolicamente com o imaginário e com o real: mais do que semblante, é a inscrição do significante no que venha a se escrever, para dar a ver uma dimensão do saber inconsciente. A escritura(ção) do luto, mais precisamente, atua na subjetivação de uma perda, na possibilidade de o impossível fazer algum sentido, em um processo que não é individual, mas inscrito em práticas discursivas determinadas socio-ideologicamente. No caso da escritura(ção) do luto, o que está em jogo é precisamente a eternidade do vínculo imaginário com o outro, objeto de amor perdido, cujo laço é “eternizado” pelo gesto discursivo.

Pressupomos o digital como parte das condições de produção do discurso. Dentre as condições inauguradas pelo digital, está aquilo que Dias (2018) denomina *escrituração*, processo pelo qual a existência do sujeito em rede só pode vir à tona se ele se inscrever ao escrever-se. Para Dias (2018, p. 157), a escrituração “joga com o equívoco produzido pelo sentido de escrituração como algo que significa etimologicamente por uma autenticação jurídica (escritura + ção)”. No *Facebook*, as postagens “produzem o efeito de um registro ou de uma marca de autenticidade da própria existência do sujeito, daí a escrituração” (DIAS, 2018, p. 157).

Estendendo essa definição, consideramos que a morte e o luto “existem”, ou melhor, significam nas redes digitais ao serem escriturados e postados, tornados públicos, funcionando pelo crivo da escrituração. Ainda que em nossa sociedade a escrita tenha sido durante muito tempo um privilégio (em certos contextos, ainda o é), o poder de tomar a palavra, registrá-la, torná-la pública e, com essa ação, legitimar sua posição enunciativa é redimensionado no digital (DIAS, 2018). No modo de apropriação da escrita *online*, os sujeitos mostram suas relações com as práticas sociais. Na escritura(ção), deixam resíduos de si, vestígios de suas histórias.

A escritura(ção), como é produzida no *Facebook*, é legitimada ao inserir-se nas regras da própria plataforma, nos formatos e assuntos permitidos, por sujeitos assujeitados à posição de usuários da rede, que a partir de tal posição autorizam-se a tomar parte nos rituais de publicação. Sendo um espaço simbólico, ideológico e informatizado, o *Facebook* (e as mídias digitais, de maneira geral) determina os dizeres que podem ser circulados/legitimados e aqueles que nessas condições não o são (embora possam ser legitimados em outros espaços, em condições distintas). Portanto, mais do que um instrumento tecnológico, o digital funciona como parte das condições de (re)produção do discurso e “autoriza” o sujeito a um modo de escritura(ção) legitimado na circulação *online*. Como defende Dias (2018), a circulação válida

a produção dos sentidos no digital, ou ainda, nos termos de Gallo e Silveira (2017), a visibilidade desponta como critério de legitimação dos discursos em rede.

Discursivamente, voltamo-nos para o gesto de escritura(ção) do luto materializado no encontro da língua com a história, no discurso digital. A escritura(ção) propicia uma forma de materialização que se especifica ao ter sua formulação/circulação normatizada por computador, sob o funcionamento de uma mídia digital, que envolve a circulação pública (mesmo que restrita) e um imaginário de compartilhamento. Nessas discursividades, por meio dessas tecnologias, irrompe *a escritura(ção) do luto como a materialização de um gesto de interpretação para a morte feita perda*, gesto este tecnicamente normatizado.

Reiteramos *escritura*, e não apenas *escrita*, por algumas razões: em primeiro lugar, não nos restringimos ao uso escrito da palavra, graficamente marcada, de modo a tensionar outras formas de escrituração/inscrição significante, envolvendo materialidades imagéticas, por exemplo. Em segundo lugar, por ser mediada tecnologicamente por recursos digitais, a escritura(ção) do luto possui especificidades em vista de como se constitui, formula/é formulada e circula. Por fim, empregar *escritura* permite jogar, segundo Dias (2018), com efeitos ligados às Sagradas Escrituras, como eternidade, santificação, e à função da escritura no Direito, cujo estatuto de propriedade, herança, legitimação, memória, perenidade, vínculo familiar também adquire contornos mais precisos.

Notemos que o termo *escritura* é empregado com frequência por pesquisadores vinculados aos estudos de filósofos franceses, como Barthes e Derrida¹⁷. *Écriture* é polemicamente traduzido como *escritura* e *escrita* em português, diferenciação que permite especificar funcionamentos conceituais distintos, embora seja um uso criticado por pesquisadores que veem *escritura* como um galicismo desnecessário, já que *écriture* poderia ser simplesmente vertido para *escrita*. Contudo, explica Coracini (2009) acerca de Derrida (2002), o trabalho do filósofo não limita a *écriture* à atividade ou ao produto de uma escrita gráfica, verbal. Para ele, *écriture* é um modo de definir qualquer sistema caracterizado por *différance*, pelo jogo significante entre presença/ausência. De tal maneira que a fala é tomada também como *écriture*, ou seja, como inscrição significante que funciona pela *différance*, ainda que não graficamente (DERRIDA, 2002). Por isso, a fim de distinguir o registro gráfico da palavra e o funcionamento linguageiro da *différance*, pesquisadores brasileiros insistem sobre a eficácia em servir-se da *escritura*.

¹⁷ Foge ao escopo desta dissertação uma discussão a fundo dos trabalhos de Barthes e Derrida. Recorremos a eles tendo em vista a aplicação conceitual de *escritura*, também empregada por nós, ainda que sobre fundamentação teórica distinta.

Indo além, Coracini (2009) articula *escrita* (inscrição gráfica visível) e *escritura* (estruturação significativa, não limitada à escrita verbal) pela noção de *escrit(ur)a*. Nos termos da autora, “não há escrita que não seja marcada, tecida, pela subjetividade e, portanto, pelo inconsciente”, de maneira que “a escrit(ur)a ultrapassa as bordas (sem bordas) da linguagem escrita (visível ou psíquica) e engloba também a linguagem falada” (CORACINI, 2009, p. 393).

Em sua dissertação de mestrado, Carneiro (2007) tomou o clássico texto de Roland Barthes sobre a fotografia, *A câmara clara*, para analisá-lo como *escritura de um luto*. Para Carneiro (2007), esse livro realiza um trabalho de luto para Barthes, sem desconsiderar que o próprio mantinha um diário de luto, que foi posteriormente publicado. Em suas palavras, escrever um luto constitui um desejo de reunir-se com o que foi perdido (no caso de Barthes, a mãe). Recorrendo também a Derrida, a pesquisadora afirma que todo luto é um “pequeno fim do mundo” (CARNEIRO, 2007, p. 44), porque o mundo como o conhecemos é radicalmente transformado quando um elemento essencial ao seu “bom funcionamento” é retirado de cena. Perder alguém amado, conseqüentemente, convoca a um gesto de escritura(ção), a um ato de linguagem que, paradoxalmente, mata e faz viver, posto que escriturar um luto é, ao mesmo tempo, outra morte e outra vida: matar novamente para fazer reviver. Uma morte que se irrealiza em vida como um ato sacrificial (ALLOUCH, 2004). No luto, o morto existe, transformado, naquele que sobrevive, rememora, escritura.

Interessa-nos, particularmente, enfatizar a escritura(ção) como sintomática do real, como rastro do furo por ele imposto. Se entendemos a morte como um objeto paradoxal que causa embaraço no real e o luto como um ato simbólico de significação da perda significativa, então analisar a escritura(ção) do luto, em que certos sentidos de morte tomam corpo a depender de sua inscrição significativa, torna-se uma empreitada profícua para interpretar como temos reproduzido/transformado rituais fúnebres e de enlutamento materialmente redimensionados pelo digital.

De nossa parte, articulamos *escrituração* – processo de inscrição e legitimação pela circulação no digital – e *escritura* – efeito cicatricial ligado a um imaginário (sacro) de perenidade dos laços – com o termo conceitual discursivo *escritura(ção)*, por meio do qual consideramos sua imbricação. Com efeito, a articulação significativa da escritura (não apenas pela grafia verbal) não funciona apartada das condições de sua circulação, em vista da proeminência dos modos de circular para a produção de sentidos no digital, como destaca Dias (2018). Além disso, tendo em conta a especificidade do luto nesse processo de escritura(ção),

é significativo conjugar o ato de escriturar ao de inscrever: escrever a dor para inscrevê-la socialmente, enquanto o sujeito se inscreve/escreve como enlutado no mesmo gesto¹⁸.

Atentar para a materialidade da escritura(ção) do luto *online* requer destacar a natureza compósita das postagens, ou seja, a articulação de materialidades significantes, sem excluir a materialidade técnica (também ela significativa). Lagazzi (2011, p. 276) defende que a prática analítica discursiva deve trabalhar “o material no entremeio de seu conjunto”, considerando a imbricação material de diferentes materialidades significantes (a imagem, a palavra, a musicalidade), que não são somadas umas às outras, mas funcionam na incompletude de sua composição. Ainda segunda a pesquisadora, uma materialidade vai se demandando na outra, em suas falhas constitutivas, uma convocando a outra no entremeio.

Voltada ao contexto digital, Dias (2016) também sinaliza a necessidade de tomar as produções discursivas nessas condições específicas em função de sua *composição heterogênea*, visto que uma publicação no *Facebook*, por exemplo, pode ser organizada a partir da palavra escrita, de recursos de imagens, de ícones de reação, de *emojis* etc., os quais formam “a natureza tecno-lingüística e histórica das formulações” (DIAS, 2016, p. 16) e constituem sua *digitalidade*, ou seja, a “circulação em diferentes formatos e dispositivos daquilo que está em estado digital” (DIAS, 2016, p. 13).

Escriturar um luto em uma mídia digital como o *Facebook* implica reconhecer que “[...] os discursos se entrecruzam e as formulações se abrem em outras possibilidades de rearranjos significativos” (LAGAZZI, 2011, p. 289). Quando a materialidade técnica é tomada como significativa (PEQUENO, 2019), abrem-se caminhos para investigar as condições específicas da produção dos sentidos de morte e para ressaltar sua incompletude material, responsável por permitir “[...] o movimento entre significantes e sentidos”, pois é ela que “move nossa relação com a linguagem” (LAGAZZI, 2011, p. 278). Nos espaços digitais, explica Silveira (2022, p. 90), os modos de formulação incorporam elementos canônicos de textualização – como a escrita, a sonoridade etc. – aos “recursos técnicos que são próprios do cotidiano dos sujeitos ordinários contemporâneos”. Os *emojis*, por exemplo, materializam no plano da escritura(ção) afetos simbolizados, em outras condições de produção, por um abraço ou um aperto de mão. Dito de outro modo, a escritura(ção) do luto, enquanto gesto de interpretação para a morte-

¹⁸ Embora os recortes que dão forma ao *corpus* de análise desta pesquisa enfatizem a presença da palavra escrita, em sua materialidade verbal, como explicado anteriormente, a escritura(ção) é tomada como um funcionamento discursivo e não como sinônimo de escrita verbal. No decorrer das seções analíticas, o efeito de dominância do registro escrito é considerado em seu entrecruzamento a elementos visuais próprios às condições de produção do discurso no digital, como os *emojis* e a descrição de fotografias.

perda, simboliza um trabalho técnico-discursivo de remediar as feridas por meio de uma composição material fatalmente incompleta.

Com efeito, em vista do rasgo no real, a escritura(ção) opera costuras possíveis, reunindo fragmentos despedaçados, os quais, desdobrando a metáfora de Leandro-Ferreira (2012), são *colados* na atualidade do dizer pelo movimento da memória discursiva, assim como dilacerados no mesmo processo, reabrindo a ferida. Sob essa contradição própria à linguagem, “a escrita cava o buraco onde o silêncio se aloja” (RIBEIRO, 2020, p. 80). Conforme a estamos conceituando, a escritura(ção) do luto (re)cria o objeto perdido sem poder retomá-lo, aos modos de uma ressurreição incompleta, uma invocação fantasmática que inscreve o morto naquilo que Ribeiro (2020) denomina uma *zona cinzenta* entre vida e morte.

Trata-se de uma escritura(ção) *espectral*, num dos sentidos que Pêcheux (1990a, p. 8) atribui ao termo: “a figura fantástica do espírito dos mortos, que retorna para perseguir os vivos: imagens de corpos gloriosos, convertidos em visões terrificantes de fantasmas-espantalhos atravessando a história”. Mas o espectro é também a aparição, o jogo de imagens, que produz a fantasmagoria, que encena a presença (PÊCHEUX, 1990a). Como inscrição que perdura, que dá continuidade espectral aos laços sociais, a escritura(ção) do luto abriga o desejo de um reencontro (im)possível.

Com a escritura(ção), os mortos retornam, para viver um pouco mais na tela, para que o sofrimento encontre vazão na relação com os outros, porque é no *outro* que *eu* me realizo, ensina Lacan (1985a). Em outras palavras, o luto se efetua sob a égide do outro, que nos responde sem necessariamente dizer sobre o pedaço que foi perdido com a morte do ente querido. Dessa forma, temos que a escritura(ção) do luto dá consistência (imaginária) à morte. Com ela, o enlutado estabelece laços com os outros, tanto com o morto quanto com os demais que testemunham seu luto. Por meio dela, descobre que não está sozinho e que, mesmo que a perda afete o sujeito singularmente, ele não está livre de experienciá-la dentro de determinações sociais e ideológicas. Assim compartilhada, a escritura(ção) do luto lembra que somos sujeitos em relação com outros sujeitos, na medida em que existimos porquanto um outro nos reconhece em sua escuta. Nesse sentido, Coracini (2009) remete o gesto de escrit(ur)a a um lançar-se para fora e um relançar-se para dentro; concomitantemente, *in-scripta* e *ex-crupta*.

Em toda escritura(ção), há inscrições, marcações e traços que constituem um modo de ver e ser visto, de ver-se e de ver o outro, de ver-se no outro e de fazer o outro nos ver. A eficácia da escritura, expõe Coracini (2009), é a produção de um efeito de subjetividade na relação inescapável com a alteridade, pois, ao submeter-se ao Outro (às leis da linguagem), o sujeito mostra algo de si para os outros ao escrever(-se).

Entretanto, esse processo não se realiza longe do esquecimento que fundamenta todo gesto linguageiro. A linguagem é tributária da falta, escreve Rickes (2012), e imputa falta àquilo que toca. Estruturalmente constituído de linguagem, o sujeito é também cindido, faltante, assim como sua escritura, seus vestígios discursivos estão referendados à negatividade do simbólico, à inexorabilidade do esquecimento, à latência da perda. Sendo uma forma de materialização da linguagem, a escritura(ção) só opera sob a chancela da incompletude, ao passo mesmo em que busca preencher suas brechas com os ladrilhos do significante e o *cimento da ideologia* (LEANDRO-FERREIRA, 2012). Mas falha repetidamente em seu percurso, porque tudo não se diz: eis a condição não-toda do simbólico.

Se não supre a falta, porém, a escritura(ção) a torna suportável, impondo um começo, um meio e um fim imaginários nos limites incertos de um texto. Inaugura-se, então, um movimento contraditório basilar à formação do sujeito: na linguagem, ele tentará fazer-um com a cisão que a própria linguagem produziu nele. Nas palavras de Rickes (2012, p. 67, grifos da autora), “*a escrita funciona como uma cicatriz, produzindo junção aí onde a cisão é irremediável*”. Associar o gesto de escritura(ção) à imagem da cicatriz é, para nós, ponto nodal: a escritura-cicatriz participa do empreendimento de remediar a ferida, mas não faz outra coisa senão mostrá-la. Como o *pharmakon* retomado por Coracini (2009) da obra derridiana, ela é sedativo e alucinógeno; remédio e veneno. Para nós, contraditoriamente, *a escritura(ção) do luto realiza corte e sutura*.

Por ser linguagem, o luto mantém uma relação paradoxal com a falta. De um lado, compreendemos que um luto expõe a condição faltante do sujeito, aquela que, a todo custo, tampona-se imaginariamente pela presença viva do outro. De outro, o luto permite que essa presença continue a se fazer presente/ausente, de outras formas: “[...] tece com palavras as bordas do vazio” (CORACINI, 2009, p. 400). Como parte da simbolização do luto, a escritura(ção) se mostra um vestígio material da perda, uma cicatriz que, como tal, é sinal inapagável de memória, resíduo de um processo dilacerante.

No luto, o sujeito é perturbado, porque se descobre sujeito à morte, sujeito à perda do outro. Redescoberta de um temor que a muito custo imaginariamente mantém afastado: o de que *não é senhor de sua morada* (FREUD, 2010c), de que seu desejo é, primariamente, o desejo do Outro, desejo de que o Outro o deseje (LACAN, 1985b). Busca, então, na escritura(ção) uma sepultura, um espaço para significar a morte que lhe impõe perda. Com efeito, “o primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história” (LACAN, 1998, p. 320).

Sendo assim, a escritura(ção) do luto se coloca no movimento da roda-viva da memória, relançando sentidos indefinidos, incertos, divididos para a morte. Em caminho semelhante, Coracini (2009, p. 395, grifos nossos) afirma: “Não que o escrito seja uma garantia contra a deformação da memória. *Esta, viva, em permanente movimento de retorno* a um passado que, ilusoriamente, acreditamos inalterável, fixo no tempo e no espaço, *se reescreve a cada gesto de interpretação*” (CORACINI, 2009, p. 395, grifos nossos). Em visto do objeto desta pesquisa, defendemos que, por meio da escritura(ção), operam-se recortes significantes na memória e são produzidos arranjos significantes/significativos que talvez não encontraríamos caso não escrevêssemos.

Ambiguamente situada entre um registro que perdura, permanece, e aquilo que está sempre na iminência de ser editado ou apagado, a escritura(ção) do luto em mídias digitais está exposta ao volátil funcionamento da roda-viva da memória. Sendo a internet “um espaço de escritura de si” (DIAS, 2018, p. 156), no qual os sujeitos narram seus resíduos memoriais, o luto dado a ver publicamente insere-se em um processo de escrituração, “lugar onde esse resíduo pode ser observado [...] pela maneira como a memória se diz” (DIAS, 2018, p. 161). Conforme Dias (2004, p. 39), “através da escritura o sujeito coincide consigo mesmo e encontra o fantasma da unidade. Porque o ato de escrever é a tentativa de suturar a perda, embora seja movido por essa impossibilidade que o sujeito escreva”. No espaço contraditório de sua escritura(ção), entre corte e sutura, o enlutado encontra o desafio da linguagem: “mostrar-se em público com essa faixa negra” (ALLOUCH, 2004, p. 334).

No gesto de escritura(ção), enfim, confronta-se com o real da perda e, “[...] nas bordas da escrita de si como forma de se dizer” (CORACINI, 2009, p. 393), esforça-se em agrupar fragmentos necessariamente incompletos, mas que oferecem condições a “um mínimo de luto” (BOCCHI, 2020, p. 32), contra a dessubjetivação do morto e do enlutado. Tecendo seu luto em discurso, responsabiliza-se pela memória do morto, enquanto reclama para si a posição de enlutado.

2.3 Circular uma morte, publicar um luto

Por constituírem práticas sociais, os rituais fúnebres e de enlutamento não escapam das demandas/comandas ideológicas em dominância em uma formação social. Mudanças nas bases materiais e no modo de produção, portanto, estabelecem paradigmas específicos para uma sociedade significar a morte, concebendo conjuntamente saberes discursivos determinados, que materializam o que se passa no nível das formações ideológicas. Isso não é exclusividade do

digital, pois tecnologias de linguagem, como a escrita, ou tecnologias de engenharia, como a roldana, entre outras formas tecnológicas, dão base material para a inauguração de objetos culturais próprios (o livro, no caso da escrita; catenais, no caso da engenharia). Em uma sociedade como a nossa, profundamente conectada a tecnologias digitais e a mídias sociais, os sentidos de morte e de luto sofrem determinações digitais, sem, no entanto, estarem apartados da historicidade que os significa.

Sendo assim, as tecnologias digitais despontam como condição de produção de objetos discursivos, significados pelo modo de sua circulação, disponibilização e compartilhamento (DIAS, 2018). Entre esses objetos circulados/disponibilizados/compartilhados digitalmente, encontramos publicações que dão a conhecer uma morte e, por vezes, um luto. Trata-se de postagens que recuperam as formas já conhecidas de obituários, diários de luto, memoriais, que configuram espaços determinantes dos efeitos de sentido para a morte. Ou seja, a circunscrição material, os arranjos simbólicos e as injunções ideológicas a que responde um obituário não são as mesmas endereçadas a um diário de enlutamento, por exemplo. Isso se desdobra ao considerarmos o funcionamento de tais textualidades no interior de práticas discursivas digitalmente situadas. Como a significação é um movimento, é próprio à memória discursiva atualizar, como roda-viva, os dizeres sobre a morte que repercutem no digital, mas que não nascem nele, e isso está de acordo com o significado discurso, “[...] aquilo que segue um curso, um projeto, aquilo que retorna”, sendo que “o traço comum entre a errância do sentido, a itinerância do sujeito e o correr do discurso é a ideia de ‘movimento’” (ORLANDI, 2007, p. 153).

Como nosso propósito é compreender os sentidos de morte que (se) sustentam (em) escriturações de luto no *Facebook*, damos enfoque aos modos de escritura(ção) em que o luto se desvela e regula determinados efeitos de sentido para a morte, embora outros recortes analíticos não estritamente vinculados ao luto tenham sido necessários, conforme explicamos adiante.

Segundo Franco (2021, p. 131), “o espaço cibernético tornou-se o novo lugar onde as memórias¹⁹ são guardadas e compartilhadas”, pois apresenta possibilidades de “obtenção de uma rede de apoio” e de “ressignificação do processo de luto”. De maneira similar, Gurgel *et al.* (2011) entendem que o ciberespaço se apresenta enquanto um lócus de redescoberta do luto, ou ainda, de redescoberta da importância do laço social na estruturação de um luto. Além de atualizar elementos integrantes das práticas de enlutamento, como a função das carpideiras,

¹⁹ Memória, aqui, tomada como lembrança, recordação. O gesto analítico da seção 3.3 busca situar os entrecruzamentos de memória que se amarram na produção escriturada do luto no *Facebook*.

redimensionada pela lamentação virtual, o gesto de escritura(ção) possibilita que, por meio de processos identificatórios, laços sejam estabelecidos entre sujeitos que compartilham suas experiências de dor, pesar, angústia.

Assim, morte e luto ressoam no digital (re)produzindo e transformando práticas mortuárias e de enlutamento, reconfiguradas pelo funcionamento próprio da escritura(ção) *online*, em vista das implicações em torno do gesto de postar, de tornar público. As práticas discursivas acerca da morte e do luto não nascem no digital, mas são “digitalizadas”, no sentido que Dias (2018) atribui ao termo: o digital ressignifica e coloca em deriva o tecido social, suas instituições e suas práticas. Consequentemente, os discursos em circulação que não são “nativos digitais”, que não surgem a partir das condições inauguradas pelas tecnologias digitais, encontram nelas outras formas de existência histórica.

Tomemos o exemplo dos obituários. De acordo com Santana (2011), obituários fazem parte da rede de gêneros fúnebres da sociedade ocidental e caracterizam-se por anunciar publicamente um falecimento, podendo descrever as ações e personalidade do falecido e convidar a comunidade para a participação nos rituais de despedida. Era comum que jornais listassem os mortos em uma coluna dedicada a obituários e, no caso de pessoas tidas como ilustres ou quando familiares e amigos compravam espaço no impresso, descrevessem em detalhe a relevância do membro falecido para aquele grupo (SANTANA, 2011).

Portanto, seu caráter enaltecedor não apenas notifica o falecimento, prossegue Santana (2011), mas também interpreta a importância do morto e de seu legado, justificando o próprio obituário: ele se justifica na medida em que destaca a dignidade da memória que pretende homenagear. Exalta-se a vida, em detrimento da morte; os feitos, em detrimento das circunstâncias do óbito. Não é o momento da morte que se deseja rememorar, mas retornar aos eventos da vida. Lembrar dos hábitos, das falas, das ações é também lembrar de esquecer o silêncio do cadáver, a tristeza do velório, a angústia do leito de morte.

Retomado e reelaborado digitalmente, um obituário em uma mídia social como o *Facebook* joga com a prerrogativa de memorialização pública, transformada em função da midiaticização da vida privada. Não apenas as tradicionais celebridades ou os membros eminentes de uma comunidade são construídos como “memoráveis”, dignos de serem lembrados, na medida em que a escritura(ção) *online* autoriza que outros arranjos memoriais tomem lugar no circuito movediço da roda-viva da memória. Isso não equivale a dizer que o digital promove uma democratização generalizada do acesso à memorialização, estando todos os sujeitos de uma formação social acolhidos no escopo do memorável. Ao mesmo tempo e contraditoriamente, existe uma transformação desse acesso e uma atualização de suas

regulações, porque, seguindo Butler (2009), insistem enquadramentos sociais e ideológicos sobre as vidas enlutáveis e memoráveis e as não-enlutáveis e esquecíveis.

Em meio às determinantes ideológicas, porém, o fato material do digital instala pontos de contradição (repetição/transformação) nas práticas sociais. Ainda que, por razões de enquadramento, nem toda morte constitua objeto de enlutamento público ou, ao menos, de uma escritura que a invista de sentidos de perda, as condições digitais de produção do discurso redimensionam a possibilidade e o alcance da escritura(ção) que investe uma morte/vida de sentidos possíveis.

Postar, defende Dias (2018), é um elemento significativo da escritura cotidiana, que convoca para o centro da cena o fato de que uma postagem significa na medida em que circula. Em outras palavras, “é pela circulação que se dá sua eficácia tecnológica” (DIAS, 2018, p. 158), pois um *post* é feito para circular; circular é a condição para que ele exista em uma rede social. Ainda que haja sempre a função do público no luto (ALLOUCH, 2004), mesmo fora do digital, sua especificidade de circulação enfatiza a necessidade de registro, de escuta, de visibilização, de escritura(ção).

A fim de pensar sobre a constituição do sujeito diante da morte e do digital, Bocchi e Cesário (2020) analisam um *post* anunciando um suicídio, aos modos de uma carta de despedida. Os autores retomam a proposta debordiana da *sociedade do espetáculo*, para justapô-la às mídias sociais, explicando que existe uma compulsão por estar sempre visível, feita imperativa no contexto digital. Uma tal compulsão se sustenta na ilusão de que, por meio dessas tecnologias, poderíamos tudo gerir, inclusive quando se trata de tentar escapar da finitude que nos é própria e do esquecimento que abraça a tudo e a todos (BOCCHI; CESÁRIO, 2020). O que está em jogo na ação de midiaticizar um suicídio, na leitura de Bocchi e Cesário (2020), é um movimento ambíguo próprio à sociedade tecnocrata em que vivemos, entre um excesso (de visibilidade, de saturação do olhar) e uma falta (de relação, de escuta da dor do outro).

Quando nos voltamos não ao anúncio suicida, mas à escritura(ção) do luto *online*, a dimensão espetacular constitutiva da postagem (formulada para circular) é também ressaltada. Alocado na posição de usuário, daquele que existe em função do que posta, o sujeito é interpelado pelo discurso digital a visibilizar seu luto, para que, por meio de sua escritura(ção), tanto o enlutado quanto a morte que o afeta “existam” nessas condições de produção.

Entendemos, com Pequeno (2014, p. 63, grifos do autor), que a produção de si em rede faz coincidir um “efeito de ser sujeito” entre o que se é *on* e *offline*: “eu sou quem posta” é metaforizado para “eu sou o que posto”. Portanto, “aquilo que gostaríamos de pensar como

nossas representações”, nossas extensões digitais, “são, de fato, simulacros”, porque o que habita as redes “não são os sujeitos, mas seus avatares” (PEQUENO, 2014, p. 63).

Em se tratando de morte e luto, não equivale a supor que morrer ou estar enlutado sejam experiências que se desdobram digitalmente sem implicações, aos modos de uma continuidade de fora para dentro, do *off* ao *online*, mas de compreender que o fato material da escritura(ção) no digital demanda reconhecer que sentidos outros estão sendo produzidos. A questão não é opor uma posição e um sentido mais ou menos “verdadeiros” do que outros (com a mera divisão realidade/virtualidade), mas de considerar que essa posição e esse sentido possuem especificidades decorrentes das condições em que são produzidos. Fazer circular uma morte e publicar um luto em uma mídia social envolve um conjunto de projeções e expectativas imaginárias que integram seus efeitos de sentido, visto que “[...] o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a *si* e ao *outro*, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro” (PÊCHEUX, 1997a, p. 82, grifos do autor)²⁰.

Assim publicizados, morte e luto clamam por quem os olhe e os escute, quem lhes confira consistência simbólica. São eventos que demandam inscrição social para que sejam simbolizados, uma vez que compartilhar uma experiência é mais do que repeti-la; é um meio de (re)compor para (res)significar, (re)formular para (re)elaborar. Conforme conceituado anteriormente, o luto é compreendido como um gesto de interpretação para uma perda significativa, gesto que necessariamente constitui um ato discursivo, o qual pressupõe sujeitos em interlocução, falando/escutando uns aos outros, ainda que sua escuta seja “surda”, que não se relacione significativamente com a perda compartilhada.

Vocalizar o sofrimento e externalizar a dor possui um papel secular nas práticas mortuárias. Quanto mais o falecido era chorado, escreve Ariès (2012), tanto mais sua memória era tida em alta conta, de tal modo que se consolidou a função (muitas vezes profissional, remunerada) das carpideiras, responsáveis por participar do velório, acompanhar o cortejo e o enterro, derrubando lágrimas e entoando gritos de pesar. Ao contrário das classes mais altas, ainda segundo o historiador, os rituais fúnebres para pobres e marginalizados (principalmente nas grandes cidades) não eram portentosos e não causavam tanta comoção popular.

Notemos a dimensão pública dessas práticas para além dos limites imediatos dos familiares e amigos, pois a comunidade circundante (voluntariamente ou não) estava também implicada no processo. No presente, em meio às redes digitais, a participação pública (do

²⁰ O funcionamento imaginário da escritura(ção) do luto no *Facebook* é desenvolvido na seção analítica 3.1.

público) nos rituais fúnebres e de enlutamento é atualizada, ainda que a distribuição desigual do luto vigore enquanto fato social. Estendendo a compreensão de Silveira (2015, p. 199) sobre o *Twitter* para o funcionamento das mídias digitais como um todo, temos que ele “garante por seu lado a ascensão de sujeitos que antes só podiam falar fora dos espaços midiáticos”, projetando-se como “um espaço que permite a produção e circulação de discursos ordinários heterogêneos, que remetem a diferentes campos e diferentes posições e que agora podem ocupar um lugar no mundo midiático” (SILVEIRA, 2015, p. 199).

Escriturar uma morte, então, é imaginado como um meio de materializar a memória do morto e, com esse gesto, fazê-la perdurar. É próprio da escritura(ção), conforme já indicamos, situar-se na ilusão de eternalização, mesmo porque o vínculo entre escrever e imortalizar data de séculos (GAGNEBIN, 2006). Consoante Bocchi e Cesário (2021), o desejo de imortalidade é reconhecível ao longo da história em diversas culturas: o herói grego e sua ânsia por glória imortal, a crença cristã na vida eterna junto a Deus e, mesmo mais recentemente, produções audiovisuais que problematizam o discurso sobre o emprego de tecnologias de superação da finitude imposta pela morte, como a série *Black Mirror*²¹.

Para nós, a escritura(ção) do luto participa da tentativa de fazer viver, de manter e eternizar laços no/pelo digital, com base em formas materiais outras de lembrança e de esquecimento. Dando voz à relação com o falecido, compartilhando sua perda para significá-la em luto, buscando ser visto/ouvido pelo outro que testemunha seu processo de enlutamento, a escritura(ção) é concebida como um reduto da (in)visibilidade da morte e do luto, por meio de tecnologias de lembrança/esquecimento que oferecem condições para que a memória (do morto, do enlutado, de seus vínculos) não morra ali, para que ela continue ressoando discursivamente no espaço digital. Assim, o digital é também motor material da roda-viva da memória, porque permite que algo (não) seja lembrado e, concomitantemente, (não) seja olvidado, sob o ideal de *ser lembrado* – não apenas como o objeto de uma lembrança, mas para que a máquina nos lembre de lembrar.

Tecer discursivamente um acontecimento de morte e potencialmente escriturar um luto nas mídias digitais configura, pois, uma prática que torna público o que se passa na instância privada. Isso ressoa diretamente nesta dissertação, que investiga os sentidos de morte que (se)

²¹ Produzida pela emissora *Channel 4* e, posteriormente, comprada pela *Netflix*, *Black Mirror* (2011-2019) é uma antologia audiovisual que narra episódios independentes, ainda que interligados, cuja premissa compartilhada é o estranhamento, a permeabilidade e as consequências da presença massiva de tecnologias na vida humana. Um dos temas recorrentes da série é a intervenção maquínica sobre a morte, desafiando seus limites, seja na criação de uma inteligência artificial alimentada pelos dados de um usuário do *Facebook* (usados para a fabricação de um corpo-artificial que substituisse ou desse continuidade à vida do morto), seja na ideia de armazenar suas memórias em um grande computador que as inseriria em uma realidade virtual pós-morte escolhida pelo moribundo.

sustentam (em) escritura(çõe)s de luto no *Facebook*. Também aqui, neste texto, mortes reverberam, lutos são (re)publicados, determinados efeitos de memória são lembrados, ao passo que outros (possíveis) são esquecidos.

Para esta dissertação, voltamo-nos para os sentidos de morte disputados em escritura(çõe)s de luto no *Facebook*. Construir tal objeto discursivo demandou um percurso metodológico de indagação sobre a realização do levantamento inicial de materiais e dos critérios para a seleção e para a posterior construção do *corpus*.

Primeiramente, consideramos que o “acesso” a esses materiais tinha de ser colocado em causa. Conforme Pequeno (2014, p. 51), existem técnicas algorítmicas funcionando nas mídias digitais, que atuam como um filtro, uma “clivagem que constrói e condiciona a circulação do sentido *online*”. Nem tudo está disposto ao acesso irrestrito dos usuários de uma rede: há já um *efeito de arquivo* (PEQUENO, 2014), sob princípios ideológicos de reprodução.

O *arquivo* diz respeito ao “campo de documentos pertinentes e disponíveis sobre uma questão” (PÊCHEUX, 2014, p. 59) e, para a AD, interessa compreender os diferentes *gestos de leitura* na construção do arquivo, perscrutando as “práticas silenciosas da leitura ‘espontânea’ reconstituíveis a partir de seus efeitos na escritura” (PÊCHEUX, 2014, p. 59). Mais do que “um simples documento no qual se encontram referências”, o arquivo “permite uma leitura que traz à tona dispositivos e configurações significantes” (GUILHAUMOU; MALDIDIER, 2014, p. 170).

Diferentemente de um acúmulo de dados ou um aglomerado de documentos, portanto, o arquivo estabelece princípios de seleção e formas de circulação que elaboram um *dispositivo de leitura* (PEQUENO, 2019). Segundo Pequeno (2019), o arquivo envolve dois movimentos: (1) sua configuração (ou seleção), que não ocorre espontaneamente, mas regulada por clivagens, as quais determinam o que deve ou não ser arquivado, mostrado, legitimado, esquecido; e (2) seu efeito de “campo de documentos disponíveis” – resultante do movimento de configuração –, que não é somente um campo de disponibilização, como também um terreno de conflitos de regularização, um campo de batalhas por versões possíveis, um espaço de contradições na busca por um efeito de legitimação.

Diante do *Facebook*, entendido enquanto arquivo em função do qual se dá a construção do *corpus* de análise, compreendemos que aquilo que “acessamos” é o que nos é dado acessar, sob um efeito de disponibilidade, parte da evidência de como nessas condições o discurso se formula e circula. No digital, o (efeito de) arquivo faz supor que existem informações e dados organizados e acessíveis, como se não fosse decorrente de um trabalho de ordem técnica e ideológica. Nos termos de Pequeno (2014), ocorre uma série de *clivagens* (fragmentações) que

silenciam outras versões e produzem um efeito de arquivo. Ou seja, tais clivagens configuram regulações, um modo administrativo de organização do conteúdo em rede, pois o que acessamos é já efeito de um gesto de leitura (algorítmica, por exemplo).

Entendemos, com Pêcheux (2014, p. 59, grifos do autor), que uma análise discursiva em torno do arquivo “consistiria em marcar e reconhecer as evidências práticas que organizam essas leituras” e “constituir *um espaço polêmico das maneiras de ler*”. Observar as evidências que organizam um gesto de leitura e confrontá-las com a contradição inerente aos processos discursivos desafia a estabilidade do arquivo, jogando com sua opacidade e incompletude.

Por estar também alocado no lugar de usuário da plataforma e sofrer determinações ideológicas e algorítmicas, o pesquisador deve reconhecer que, ao acessar o *feed* do *Facebook*, existem regulações técnicas e ideológicas que não são indiferentes para seu gesto analítico. Então, a questão colocada ao analista de discurso interessado por materialidades digitais é como se relacionar com tais efeitos de arquivo, interrogando-os.

Enquanto analistas, ao invés de rejeitar essas determinações, buscamos formas de trabalhar com elas. Por isso, sem a pretensão de colocarmo-nos fora da ideologia, decidimos que os materiais não deveriam estar presos ao nosso perfil na plataforma, isto é, que o levantamento de material não se daria pelo *feed* da conta pessoal. Para tanto, inserimo-nos no grupo *Profiles de Gente Morta* (doravante, PGM), no qual os membros se reúnem para manter um obituário *online* que registre as mortes de usuários do *Facebook*²². A partir das publicações nesse grupo, encontramos os perfis de falecidos e as publicações dos enlutados, tendo como primeiro critério a seleção de postagens em que estava marcado o vínculo entre quem escreve e o falecido, critério este pensado com base na noção já abordada de *perda significativa* (ALLOUCH, 2004), ou seja, não apenas publicações em que uma morte é registrada, mas em que uma perda e um luto são marcados publicamente.

Contudo, esse passo metodológico gera uma situação aparentemente harmoniosa: escrevendo sobre suas perdas no espaço dos perfis particulares, os enlutados reiteram uma imagem de morte e do morto sob um efeito insistente de estabilização. Em outras palavras, seu gesto de interpretação para a morte escriturada está diretamente ligado à relação de perda (de luto) estabelecida com ela. Outros sentidos de morte, possíveis quando outras posições discursivas são assumidas, permanecem a-dizer.

Pêcheux (1997b) alertava para o risco de construir um *corpus* homogêneo, em que os efeitos da contradição seguem apagados. Um *corpus* heterogêneo, por sua vez, depende

²² Na subseção seguinte, detalhamos o funcionamento da PGM.

diretamente de um recorte de tensão, um gesto de leitura que potencialize a divisão da significação. Novamente, remetidos ao objetivo desta investigação, que busca compreender os sentidos de morte em escritura(ção)s de luto no *Facebook*, não podemos ignorar que seus efeitos de sentido estão ligados a condições de produção e de interpretação conflitantes (ponto fundamental retomado nas seções analíticas). Por isso, além dos perfis memorializados, em que sujeitos-usuários dão a conhecer sua posição diante da perda, realizamos recortes de publicações em que, ao contrário, o luto sobre as mortes em questão é barrado/questionado/depreciado quando sua condição de perda é contestada.

Em relação aos procedimentos de construção de um *corpus* discursivo de análise a partir de materialidades digitais, não reproduzimos o imaginário de um *corpus* dado, “à disposição” do analista de discurso na internet, isto é, um *corpus* “sinônimo de material de análise”, que bastaria acessar para se apropriar. O que se passa é um recorte, o qual pressupõe, como nos ensina Orlandi (2005), um *gesto interpretativo*. Com efeito, a *construção* de um *corpus* implica reconhecer que ele não está dado de antemão; ele é produzido pelo analista que, teoricamente sustentado e metodologicamente guiado, recorta o material. Por meio do respaldo teórico-metodológico da AD, evitamos assumir a posição do intérprete que “[...] se coloca como um ponto absoluto, sem outro nem real” (PÊCHEUX, 1990b, p. 57). Uma vez que publicar é “(se) dizer na relação imaginária com outros sujeitos, [...] na possibilidade do encontro de um gesto de interpretação de um imaginário ‘eu’ com outros gestos de interpretação” (ADORNO-OLIVEIRA, 2015, p. 57), no âmbito desta pesquisa, questionamo-nos acerca dos enquadramentos que nosso próprio movimento analítico (organizado com base nos objetivos, questões, teorias e materiais já explicitados) engendra. Essa é a *questão de responsabilidade* do analista de discurso (PÊCHEUX, 1990b).

Outra questão metodológica toca a temporalidade das publicações, em duas direções. Em primeiro lugar, o período a ser considerado pelo levantamento de materiais. Inicialmente, estabelecemos que o conjunto de postagens para compor o material de análise abarcaria publicações entre 2019 (momento em que começamos a participar da PGM) e 2023 (momento de construção do *corpus* e de escrita da dissertação). Não perdemos de vista que as publicações são atravessadas pela pandemia mundial de Covid-19, iniciada no primeiro semestre de 2020. O evento pandêmico deu visibilidade à presença intromissiva da morte, à sua distribuição desigual, à função dos rituais fúnebres e, ao mesmo tempo, de sua falta. Segundo Bocchi (2020), a pandemia de Covid-19 enfatizou a face política do luto público, reconhecendo, na linha de Butler (2009), que sua distribuição ocorre de forma dissimétrica. Além disso, se um luto é, por si só, uma experiência angustiante, tanto mais não poder vivê-lo de forma ritualizada, reunindo-

se para velar o corpo, enterrá-lo, chorá-lo coletivamente. O afastamento imposto pelo período de distanciamento físico fez com que suportar a perda se fizesse ainda mais difícil, devido ao impedimento/dificuldade de ritualização, de simbolização (BOCCHI, 2020).

Em segundo lugar, a temporalidade movente dos rituais fúnebres é levada em conta. Conforme Dunker (2019), o luto não segue uma sequência linear de eventos e não se limita a uma sucessão de fases. Ainda que esses rituais possuam uma dimensão temporal (cronológica), do anúncio da morte, passando pela realização de despedidas, ao desenvolvimento não-linear do luto, a temporalidade do enlutamento reivindica uma tomada temporal à deriva. No caso desta pesquisa, por exemplo, uma publicação de luto em 2019 pode ser a atualização de uma perda ocorrida e anunciada anos antes – como acontece, de fato, em um dos recortes que analisamos adiante, em que uma mãe mantém o perfil do filho falecido em 2015 como um memorial, atualizando seu luto ao escriturá-lo²³.

Dito de outro modo, operamos um recorte sobre um processo que não se encerra nas escrituras analisadas; *a escritura(ção) de um luto produz um efeito de cicatriz dentro de um movimento maior de dilaceração pela perda*. Ademais, vale apontar que um recorte analítico produz um efeito de congelamento temporal, que não deve fazer supor que a textualidade permanece inalterável em rede. Diferentes momentos das postagens atestam a constante movência do material de análise, o que vai ao encontro do que explicam Guilhaumou e Maldidier (2014, p. 190) ao definirem um “momento de *corpus*” como efeito de estancamento de um processo discursivo que, na verdade, está em permanente movimento. Tal impermanência é reafirmada pela discursividade digital, na qual o arquivo não cessa de se desdobrar e se reconfigurar, na iminência de ser editado, transformado, deletado (PEQUENO, 2019).

Além disso, há mais de um modo de a morte e o luto serem escriturados em rede. Publicar em um perfil memorializado ou em um grupo-obituário não realizam os mesmos efeitos de sentido, posto que são outras as condições de produção em jogo. Seguindo as indicações metodológicas de Guilhaumou e Maldidier (2016, p. 244, grifos dos autores), “o sentido não é dado *a priori*, ele se constrói a cada etapa da descrição. Ele não está nunca pronto em uma estrutura; ele procede *da materialidade da língua e do arquivo*, ele é ao mesmo tempo restrito e aberto”. Sua restrição/abertura, consoante os autores, depende diretamente de questões materiais (da materialidade, das condições de produção, das relações interdiscursivas). Conforme desenvolvemos na análise, confrontar a discursivização da morte e do luto em perfis

²³ A movência temporal do enlutamento encontra o deslocamento incessante da roda-viva da memória, relação detalhada na seção analítica 3.3.

memorializados e de enlutados com recortes das discussões realizadas na PGM permite-nos observar exemplares de discurso em que a tensão do social, o estatuto paradoxal da morte e a divisão desigual do luto adquirem contornos mais precisos. Com esse gesto, exploramos a contradição discursiva por meio de um *corpus* heterogêneo, não apenas em sua forma material, mas nas discursividades que nele se instauram e que o fazem funcionar.

Temos em vista também que realizamos um trabalho analítico com um *corpus* sensível, pois envolve produções discursivas de sujeitos detalhando a dor de suas perdas, expondo-se publicamente como enlutados. Não distinguimos, pois, entre formas “adequadas” ou “inadequadas” de enfrentamento do luto ou qualquer outro tipo de prescrição. Nosso objetivo, como temos reiterado, é compreender os sentidos de morte em escritura(çõe)s de luto no *Facebook*. Conseqüentemente, esta investigação toma a escritura(ção) do luto para observar os efeitos de seu funcionamento discursivo, efeitos que delimitam quais mortes são (in)significadas, quais lutos são (im)possibilitados e como são investidos de historicidade para poder significar.

Ainda nessa direção, pensamos a respeito da indagação ética (tanto científica quanto social) de (não) nomear os mortos/enlutados. Compartilhadas publicamente, as postagens em questão existem para publicizar os falecimentos e os enlutamentos, de maneira que seus nomes, seus corpos, suas vidas já circulam em rede. A ética de pesquisa nos encaminha a ocultar seus nomes e fotografias pessoais, resguardando sua identificação, mesmo que sejam os próprios sujeitos-usuários aqueles que se dão a ver nas mídias digitais. Então, no tecimento desta escrita, que materializa um trajeto analítico entre tantos outros possíveis, suas mortes se abrem para outras ressonâncias, para encontros inesperados, em outros arranjos significantes, para que a linha tênue que separa e amarra memória e esquecimento se faça presente nesse arquivo de vidas/mortes não explicitamente nomeadas, mas significadas.

2.3.1 *Profiles de Gente Morta*: uma rede de (des)enlaces

Inicialmente, *Profiles de Gente Morta* (PGM) é criada como comunidade no *Orkut*, no ano de 2004, declarando sua missão de “servir como obituário online, com fim de informação e divulgação das mortes, bem como suas causas” (FACEBOOK, 2022). Com o encerramento daquela plataforma, em 2014, ocorre a migração para o *Facebook*, onde mais de duzentos mil membros se reúnem para divulgar e debater falecimentos de usuários da rede social.

Consideremos que a PGM toma como seu objetivo tornar públicas as mortes de usuários do *Facebook*. Portanto, somente os membros da plataforma podem ter suas mortes anunciadas

no grupo, ainda que sejam aceitos tópicos de “mortes de pessoas famosas, estrangeiros de língua portuguesa e falecido no Brasil” (FACEBOOK, 2022). De início, um primeiro efeito de arquivo é assumido: não são todas as mortes que significam nesse grupo, na medida em que o foco é produzir um obituário *online* para usuários do *Facebook*. Mas também não são todos os falecimentos de usuários da plataforma que são registrados, apenas aqueles que são tornados conhecidos pelos membros que postam.

Discursivamente, tomar a PGM como arquivo em função do qual o *corpus* da pesquisa é configurado implica reconhecer que ela já resulta de um efeito de arquivo. Este é um grupo-obituário em que nem toda morte é inscrita, nem toda morte pode inscrever-se e, ainda, nem toda morte significa como perda. Uma morte (e um luto) existe nesse grupo, para esse grupo, desde que escriturada, postada, circulada. Não se trata de afirmar que uma morte não compartilhada não aconteceu, pois o real existe aquém e além do pensamento, mas de compreender que a existência/consistência imaginária (não por isso menos eficaz) confere um estatuto significativo que é imprescindível ao modo como uma morte significa.

Não apenas *o que*, mas *como* é possível dizer das mortes registradas é um aspecto central desse grupo. Existem regras de participação significativas para a produção do efeito de arquivo, porque apontam para outras regulações (sociais, culturais, do próprio *Facebook*) que funcionam em conjunto com as determinações internas, redigidas e supervisionadas pelos administradores da PGM.

Entre as exigências (RD 02), estão as indicações para as postagens, que prescrevem o que (não) pode e como (não) pode ser dito, determinantes dos interesses do grupo, por meio de uma “padronização” de composição: deve haver o nome do falecido (entre cruces), a causa da morte (se desconhecida, sinalizada com NSC – *não sei a causa*) e o *link* para o perfil no *Facebook*. Quando as mortes registradas forem objeto de notícias jornalísticas, o texto da notícia pode ser citado, além de ser permitido ao membro que posta deixar seu comentário a respeito da morte divulgada. Falsos anúncios de óbito, trocas de ofensas, conteúdos “chocantes”²⁴, exposição de cadáveres, invasões aos perfis dos falecidos ou de seus amigos constituem ações sujeitas ao *ban* (banimento do grupo), enquanto outras configuram transgressões menores (como discussões fora do assunto do grupo, publicações que não sigam as instruções de padronização), tendo por consequência apenas a exclusão do *post*.

²⁴ Não há descrição nas regras para o que estaria enquadrado como “fotos e vídeos com conteúdo chocante”, embora seja enunciado que não é permitido divulgar “fotos que exponham o cadáver”. É mantida uma relação imaginária com a morte, com aquilo que da morte não deve ser visibilizado, a saber, o corpo morto. Tais (in)visibilidades em torno do cadáver são exploradas na seção analítica 3.2.

RD 02 – Regras da PGM

Se for postar um OFF, não esqueça de colocá-lo.

Para fazer a Cruz teclé ALT+0134 ou sinal de +

Se não souber a causa, pode usar a sigla NSC (não sei a causa)

OBS 1: A moderação poderá deletar, trancar ou apagar qualquer tópico, sem aviso prévio, por sua própria interpretação

OBS 2: Membro que desrespeitar as regras serão banidos do Grupo, sem 2ª chance.

OBS 3: Lembramos que o grupo tem a finalidade de servir como obituário online, com fim de informação e divulgação das mortes, bem como suas causas. Não sendo tolerado qualquer tipo de divulgação de fotos que exponham o cadáver, em respeito à vítima e seus familiares.

OBS 4: Os perfis são públicos, porém, se familiares preferirem que não se mantenha a postagem aqui, apagamos, via pedido da mesma **Ver menos**

REGRAS do Grupo

- 1- Postagem Fake Ban
- 2- Fotos e Vídeos com conteúdos chocantes, e pedido Ban.
- 3- Ofensas, discussões, palavrões entre membros nos tópicos ou Chat.
- 4- Tpcs fora de assunto, bate-papo, ou notícias Chat existe pra isso, serão deletados.
- 5- Discussões Religiosas, Políticas aceitos no chat, desde que não infrinjam outras Regras
- 6- Tópicos em OFFs: Serão aceitos, se relacionados ao grupo. Mortes de pessoas famosas, estrangeiros de língua portuguesa e falecido no Brasil
- 7- A PGM não concorda com atitudes de membros que vão até os perfis de conhecidos das vítimas e fazem perguntas para obter informações sobre a pessoa, ou para ofender. Sujeito à ban
- 8- Fakes serão aceitos no grupo, desde que não seja perfis c/ conteúdo de pornografias, racismo, pedofilia ou para destratar e ofender alguém (vivo ou morto).
- 9- Proibido Propagandas de grupos, qualquer tipo.
- 10- Reclamações/sugestões devem ser feitas aos Moderadores, não abra tpcs, Usem o chat
- 11- Ao postar um tópico ou um perfil, siga a padronização: † Nome † Causa se souber e link do perfil Serão deletados caso não siga esta ordem, somente permitido quando o perfil é destaque. link da notícia abaixo do perfil ou dentro do tpc. Não postem o perfil em formato mobile, será deletado. Substitua o m.facebook, por www.Facebook. Não postar o Print do Perfil.
- 12 - Membros que Bloquearem algum moderador serão banidos do grupo.

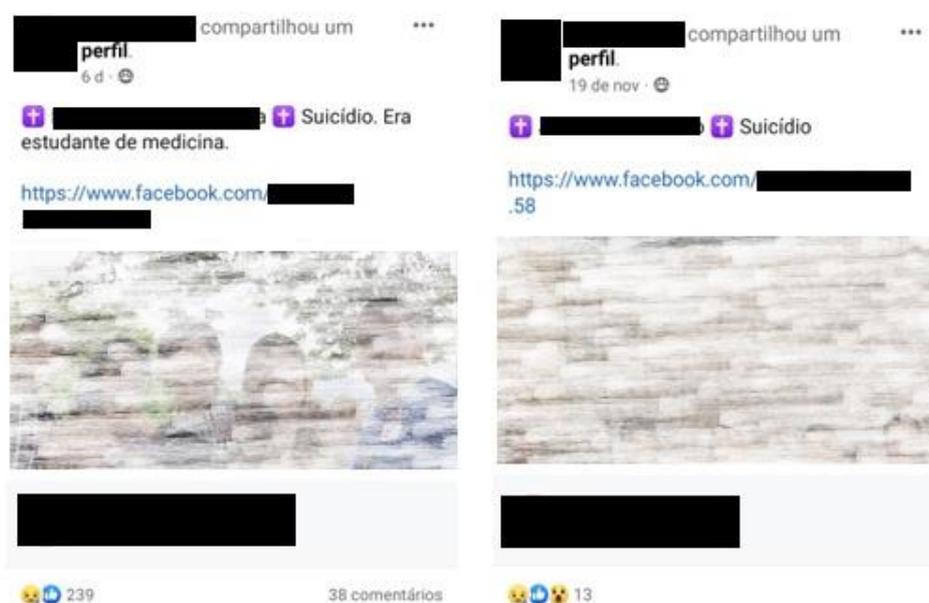
Fonte: *Facebook*, 2022.

Tendo estudado a PGM quando ainda existia no *Orkut*, Martins (2013) descreve três formas de participação comuns no grupo: as expansivas (geralmente envolvendo mortes consideradas trágicas, como as de crianças), em que os usuários relatam sua identificação com a perda compartilhada, fazem recomendações aos familiares e amigos, expressam sua solidariedade, entre outras reações. As participações sucintas, em que expressões/chavões são repetidos (“meus pêsames”, “descanse em paz” etc.), mas também reformulados em *hashtags* e abreviações (“#luto”, “DEP” [descanse em paz] etc.). E a participação não-reativa, aquela dos usuários que são leitores do grupo, mas que não publicam ou comentam nele (MARTINS, 2013).

Regras de conduta que prescrevem, mesmo que tacitamente, as formas “adequadas” de falar da morte, do/ao morto e do/ao enlutado já direcionam a relação com os rituais fúnebres, mesmo fora das redes digitais. Espera-se que o “bom morto” seja exaltado, elogiado, que sua memória seja lembrada e estimada, enquanto ao “mau morto” é destinado o vilipêndio, o ultraje, a indiferença e, por fim, o esquecimento (LOUREIRO, 2011). No espaço discursivo da PGM, as prescrições internas não estão apartadas das determinações administrativas da plataforma, das condições ideológicas de reprodução dos discursos, das regulações sociais e culturais em torno das práticas mortuárias e de enlutamento²⁵.

No entendimento de Santana (2011), produzir um obituário institui uma discursivização da condição social do morto e daqueles ao seu entorno, atuando nas formas de organização da vida social ao imprimir as mortes dignas de registro e na fixação de papéis sociais. Em um grupo como a PGM, isso ressoa na maneira como os óbitos são lidos e debatidos pelos membros.

RD 03 – Recorte comparativo entre duas publicações de suicídio na PGM



Fonte: *Facebook*, 2022.

²⁵ Esse ponto é desenvolvido na subseção seguinte, quando aprofundamos o funcionamento memorialístico da escritura(ção) do luto no *Facebook*.

RD 04 – Comentários ao primeiro *post* do recorte anterior



Fonte: *Facebook*, 2022.

Esse recorte comparativo assinala que um evento de morte similar (suicídio) não circula da mesma forma na PGM. Ambos os *posts* foram realizados pelo mesmo membro, publicador assíduo no grupo, sem marcar nenhum vínculo com os mortos. Nos dois casos, segue a padronização de publicação: nome entre cruces, causa da morte e *link* para o perfil. A única diferença é que, no primeiro caso, acrescenta que o falecido era estudante de medicina. Porém, as métricas de engajamento são distintas: enquanto a primeira publicação recebe mais de duzentas reações e cerca de quarenta comentários (seis dias após ser postada no grupo), a segunda recebe apenas treze reações e nenhum comentário (depois de oito dias publicada).

Primeiramente, temos em vista que a distribuição algorítmica é operante: “nem tudo que é postado por pessoas que seguimos e páginas que curtimos acaba aparecendo em nossa linha do tempo. Há uma filtragem prévia desses dados” (FERRAGUT, 2018, p. 21), realizada pelo algoritmo do *Facebook*. Não nos atemos aos números em si, como se fossem indicativos de uma morte mais memorável do que outra, mas ao enquadramento ideológico e técnico a que as mortes discursivizadas na rede estão submetidas, o qual produz um efeito de memorabilidade e institui o que, na aparência, “merece” ser visualizado, curtido, comentado, compartilhado.

Com efeito, o próprio algoritmo, imaginariamente livre do político, da divisão dos sentidos, decorre de um trabalho ideológico e está, conseqüentemente, marcado pela falha. À falha da algoritmo, Ferragut (2018, p. 44) denomina *formação algorítmica*: se o algoritmo é “responsável por trazer ao usuário da rede social aquilo que ele espera receber de conteúdo de acordo com a FD onde está inscrito”, essa esperança “nem sempre se concretiza, uma vez que [...] ele [o algoritmo] falha, porque o sujeito não é homogêneo, mas, sim, contraditório e heterogêneo”. “[...] A essa falha é que damos o nome de formação algorítmica” (FERRAGUT, 2018, p. 44).

No caso da PGM, o algoritmo controla o regime de (in)visibilidade das publicações dos óbitos, o que explica, em parte, o porquê de umas e não outras postagens gerar mais engajamento (que já é resultado de uma regulação técnica e ideológica). Como explica Pequeno (2019), o efeito automatizador das tecnologias digitais não nos liberta das políticas de arquivo, de forma que é possível *ler* algoritmos, pois eles comportam interpretação e, se existe gesto interpretativo, há discurso, há sujeito, há deriva.

Imageticamente, os dois perfis são representados pela foto de capa de cada conta²⁶. Nas duas, os falecidos aparecem ao lado de seus respectivos familiares ou amigos, em situações que se projetam alegres – uma reunião esportiva entre amigos, uma foto de viagem de férias com os pais – nas quais todos sorriem ao direcionarem os olhares para a câmera. No primeiro, vemos um jovem de pele clara, cabelos pretos, vestindo uma camiseta esportiva e segurando uma bola de futebol. No segundo, um homem jovem de pele escura e cabeça raspada, também usando um uniforme de futebol, enquanto posa em um campo gramado. Essa descrição visual nos remete novamente à falha algorítmica, na medida em que, do ponto de vista do algoritmo, a visualidade importa. Em sua leitura das imagens dos corpos, o algoritmo determina modos de projeção que impactam diretamente no *efeito de arquivo* (PEQUENO, 2014), no campo de acesso na mídia digital. Como é ideológico, o algoritmo – tomado como *formação algorítmica* (FERRAGUT, 2019) – realiza recortes interpretativos direcionados por comandas sociais, nas quais pesa a imagem do corpo, já que não é todo sujeito (toda forma corporal, toda cor de pele, toda condição socioeconômica) que é alçado ao nível público do luto, cuja distribuição é assimétrica.

Não deixam de existir fatores de ordem social e ideológica que regulam o efeito de engajamento sobre uma publicação, balizando o enquadramento algorítmico. Com efeito, o algoritmo não se isenta de tais regulações. No recorte apresentado, embora os *posts* sejam, a princípio, muito semelhantes, um deles *engaja* mais do que o outro e, mesmo que não haja resposta definitiva para explicar o motivo dessa discrepância, a marcação profissional junto ao *status* social a ela associado (estudante de medicina), o indicativo de idade (ele é interpretado como jovem), a cor de sua pele (clara) e o fato de ter cometido suicídio (que possui uma relação imaginada tanto com a medicina, profissão extenuante, quanto com a juventude), todos são

²⁶ Reiteramos que as fotografias que representam os corpos dos sujeitos são rasuradas, como forma de preservar sua identidade. No entanto, optamos por não censurar as imagens das publicações inteiramente, deixando transparecer vestígios de sua presença espectral. Além de assombrarem nossa imaginação, ansiosa por dar um rosto ao corpo simbólico sepultado na escritura(ção) do luto, essas imagens semi-veladas compõem a *imbricação material* (LAGAZZI, 2011) das postagens no *Facebook*, de modo que suas visualidades são descritas nos recortes de análise para situar seu funcionamento significante entremeado.

elementos que constroem um referente discursivo “digno de nota”, cuja morte representa um evento engajante: um jovem branco estudante de medicina que se suicidou.

Mortes ligadas a suicídios são recorrentes entre as postagens da PGM e, com frequência, engajam os membros em discussões nos comentários, onde disputam sentidos acerca da frequência dos atos suicidas, da importância de falar abertamente sobre depressão, da “insensatez” de matar a si, a falta de consideração para com os amigos e familiares etc. De todo modo, sendo assunto polêmico para a formação social capitalista, o suicídio engaja precisamente porque choca, divide, desorganiza as posições assumidas.

Assim, ter ou não uma audiência que visualiza, curte e comenta massivamente está também relacionado ao gesto interpretativo sobre a morte publicada, controlado pelo trabalho do algoritmo. Portanto, ainda que a segunda publicação constate também a morte de um jovem decorrente de um suicídio, a distribuição (sujeita à falha) realizada pelos filtros da rede junto às injunções sociais mais amplas relacionadas às práticas mortuárias não são produzidas uniformemente. Em outras palavras, a *retórica laudatória* (LOUREIRO, 2011) dirigida aos eleitos como “bons mortos”, segundo coordenadas ideológicas, não está apartada das determinações técnicas que, em meio ao muito cheio das publicações de morte (mais de setecentos óbitos são listados mensalmente na PGM), organizam as formas de acesso e de silenciamento. Confrontando-se com o excesso, o acesso falta, a falha se atualiza e os sentidos são (in)visibilizados.

A dimensão espetacular a que está sujeita a significação da morte no *Facebook* está relacionada também à ação midiaticamente das redes digitais. De acordo com Martins (2013), o funcionamento midiático ao qual um evento de morte é submetido nesse contexto se liga ao modo como a espetacularização da vida privada se refina e se torna cada vez mais presente nos espaços digitais. Não é fato recente que a morte desperta atenção, reúne sujeitos, engaja. Martins (2013) comenta que o Coliseu, em Roma, foi construído para reunir os cidadãos romanos em torno de competições que envolviam muitas vezes desafios contra feras, na expectativa de saber se o gladiador sucumbiria ou resistiria à situação de morte a que era exposto. Espaços de “publicação” da morte, então, não são inventados pelas tecnologias digitais; seu trabalho é “recriar” as formas e o alcance da exposição. Ao passo que são repetidos, esses rituais são também transformados, sob a força da materialidade que se recoloca.

Logo, publicar a morte de um ente querido e/ou de um desconhecido no *Facebook* não é como avisar pessoalmente para um círculo de amigos ou anunciar em uma coluna de jornal, uma vez que as condições de produção são outras. Para empregar as palavras de Pequeno (2014, p. 35, grifo do autor), “as redes de relacionamento não são o lugar de uma (nova) discursividade

específica, mas a nova base material-técnica para um ecossistema de *discursividades*”. Em retorno ao recorte apresentado, observamos que usuários sem relação aparente com o falecido comentam seus pêsames, desejando-lhe que descanse em paz (“Dep”). Adiantando o movimento analítico da seção seguinte, notamos que os comentadores se dirigem, concomitantemente, a uma projeção imaginária do morto, para quem estimam um repouso tranquilo, e a uma imagem de usuários do grupo que serão leitores de tais comentários. Ou seja, não escrevem apenas para o morto, mas para quem circula pela PGM, a fim de *mostrar, expor, tornar visível* a demanda social de expressar condolências.

Em sua análise da PGM, Martins (2013) questiona-se precisamente sobre o que levaria alguém a publicar a morte de um ente querido ou mesmo de um desconhecido em uma mídia digital, a comentar sobre essas postagens, a participar do velório virtual de um estranho, entre outras práticas ligadas a esse grupo. Sua leitura aponta que, além da curiosidade mórbida, muitos frequentam *posts* fúnebres por buscarem um espaço em que falar sobre a morte não seja uma possibilidade silenciada de antemão ou por estarem passando por um luto e encontrarem na PGM um espaço para socializar suas perdas e descobrir que não estão enlutados sozinhos (MARTINS, 2013).

Reterritorializada na internet, a morte é investida de velhos e novos gestos simbólicos. Segundo Martins (2013), as tecnologias digitais reorganizam a vida social e trazem determinações para a “cultura da morte” de um grupo, para sua memória, porque “quem não é visto, não é lembrado” (MARTINS, 2013, p. 33). Em direção similar, Dias (2004, p. 70) escreve que o efeito de rede ligado às mídias digitais “[...] sustenta a existência política do sujeito na internet” e “justifica a publicização das informações”.

Ser espectador de uma morte e de um luto é, portanto, prática regular entre os membros da PGM, culminando nas visitas aos perfis dos falecidos, cujos *links* são anexados às postagens no grupo. Diante das fotos que publicavam, dos textos que escreviam, dos memes que compartilhavam etc., os mortos são “avaliados” pelo júri dos membros. O que resta deles são suas imagens – as imagens que projetavam enquanto usuários da rede, as imagens que os outros faziam de suas imagens projetadas – e será com base nesse jogo imaginário que os membros da PGM irão se defrontar e assumir uma posição, pois “[...] a percepção é sempre atravessada pelo ‘já-ouvido’ e o ‘já-dito’, através dos quais se constitui a substância das formações imaginárias” (PÊCHEUX, 1997a, p. 85-86). A partir disso, notamos um problema recorrente no grupo: a participação de *fakes* que comentam nas publicações da conta do falecido para atacar sua imagem e a de seus amigos, bem como para denegrir a PGM. Protegidos sob a máscara dos

perfis *fake*, esses usuários comentam em publicações dos mortos, zombando-lhes, difamando o grupo ou apenas deixando xingamentos despropositados.

Como indicado nas regras de participação, os administradores do grupo buscam identificar e expulsar esses participantes, os quais, porém, insistem em retornar. Participar de um grupo no *Facebook* no intuito de permitir-se ofender os mortos, os enlutados e o próprio grupo do qual faz parte constitui uma quebra deliberada do acordo tácito de que aos mortos e aos enlutados se deve respeito e compaixão, deslocando a *retórica laudatória* da qual fala Loureiro (2011). Reunir-se virtualmente em um grupo para publicar e comentar acerca de mortes que não necessariamente tocam de perto quem responde faz acreditar que se está “[...] livre das coerções da vida social, longe das hierarquias instituídas pela divisão dos poderes” (DIAS, 2004, p. 96).

Então, por um lado, há a possibilidade generalizada de mediatizar uma morte e um luto e de estabelecer laços a partir dessas publicações. Por outro, há regulações que se impõem e recuperam a historicidade das práticas mortuárias e de enlutamento. No digital, as coordenadas rituais são reproduzidas/transformadas pelo girar da roda-viva da memória, que atualiza determinadas maneiras de significar a morte e o morto. Ficam estipuladas as reações que (não) convém tomar, as condolências que (não) devem ser expressas, os modos (in)apropriados de convidar para participar dos rituais de despedida (velórios, enterros, cultos etc.), as mortes que (não) podem circular publicamente. E mesmo o dito “tabu da morte” é confrontado: um grupo como a PGM desorganiza as formas de calar diante da morte, que visam afastá-la do cotidiano, e reúne sujeitos que desejam ver e falar sobre ela. Contudo, defende Martins (2013), tanto a morte quanto o luto continuam sendo experiências solitárias, com a diferença de que, atualmente, possuem *plateias virtuais*.

A descrição da PGM apresentada nesta subseção deu-nos condições de atentar para seu funcionamento como *efeito de arquivo* (PEQUENO, 2014), perguntando por suas implicações sobre o movimento analítico e enfatizando a espessura discursiva do levantamento dos materiais. Ou seja, já existem gestos de leitura anteriores ao nosso que produzem efeitos de evidência sobre as quais tivemos de investir metodologicamente. Sem a pretensão de colocarmo-nos fora das determinações técnicas e ideológicas, ao decidirmos manter distância do perfil pessoal escolhendo a PGM como meio de selecionar as escritura(çõe)s de luto, não nos ausentamos da rede, apenas procuramos tensionar outras posições e os sentidos de morte que a partir delas são produzidos.

Uma vez que, no âmbito da AD, o dispositivo analítico é balizado pelo campo teórico em confronto com os materiais de análise, ele não se encontra *prêt-a-porter*, mas demanda uma

construção, em um batimento constante entre teoria e material. Além disso, o objeto analisado é submetido tanto à descrição quanto à interpretação, procedimentos que não têm por objetivo sua exauribilidade horizontal (extensiva) e, sim, uma leitura vertical (intensiva), de forma que o olhar não recaia sobre o conteúdo do texto, como unidade imaginariamente completa, mas sobre o processo de significação do discurso, necessariamente incompleto, no movimento da história.

2.3.2 Políticas de memória(lização)

Tendo descrito parte do funcionamento regular da PGM, grupo no *Facebook* ao qual recorreremos enquanto (efeito de) arquivo para levantamento de material e construção do *corpus* desta dissertação, continuamos a descrever os caminhos teóricos e metodológicos que guiam este gesto de análise, voltando-nos aos recortes produzidos com base na seleção inicial dos materiais.

Como já indicamos, nossa entrada inicial foi guiada pela consideração das *perdas significativas* (ALLOUCH, 2004) que se marcam como escritura(ção) do luto, isto é, em que o vínculo entre quem posta e o morto está assinalado. Partimos dessas publicações para os perfis dos falecidos, que são disponibilizados nos *posts* como parte das regras da PGM, conforme apontamos anteriormente. Essa passagem (da PGM aos perfis memorializados) não é indiferente para a análise, visto que o espaço de publicação e as condições específicas de produção dos discursos não são os mesmos em cada um deles. Tornar um luto público no perfil particular, para os “amigos” do *Facebook*, abarca projeções imaginárias distintas daquelas envolvendo a publicação em um grupo de desconhecidos.

Parte do procedimento de construção do *corpus*, então, diz respeito à seleção de *perfis memorializados*. Frente ao volume considerável de publicações, esse passo metodológico permitiu que afinilássemos o recorte analítico para observar a significação da morte em escritura(ção)s de luto pelos movimentos da roda-viva da memória. Na seção inicial, em que abordamos a história das práticas mortuárias ocidentais, notamos que os rituais fúnebres e de enlutamento estavam ligados à tentativa de simbolizar a perda imposta pela morte, de reinscrever tanto o falecido quanto o enlutado no corpo social e de assegurar a permanência de sua memória. Lápides, epitáfios, mausoléus, testamentos, diários de luto constituem práticas de memorialização, isto é, de materialização dos mortos tidos como dignos de serem

rememorados. Tais práticas, como estamos propondo, atualizam-se no *Facebook*, que cria formas de transformar uma conta de usuário falecido em memorial²⁷.

Quando em vida, o proprietário de uma conta no *Facebook* tem a possibilidade de decidir qual será o destino de seu perfil na plataforma depois de sua morte. Acessando as configurações (RD 07), são apresentadas duas possibilidades para tratamento *post mortem* da conta: optar pela exclusão permanente ou pela memorialização. Uma vez que o *Facebook* tome conhecimento de que o responsável de um perfil faleceu – seja pelo contato de familiares e amigos, seja pelo emprego de ferramentas algorítmicas que avaliam se há postagens que explicitam uma morte –, medidas serão tomadas para cumprir a vontade expressa pelo titular da conta. Não havendo decisão prévia do usuário, caberá aos entes queridos notificar e solicitar a exclusão ou memorialização ou ao próprio *Facebook*, que geralmente não exclui, mas memorializa as contas.

Desde 2007, a plataforma adota a prática de memorialização dos perfis de usuários falecidos, mas apenas em 2015 surgiu a opção de escolher um “contato herdeiro” (SANDBERG, 2019). Segundo descrição da própria empresa, “um contato herdeiro é uma pessoa que você escolhe para cuidar de sua conta caso ela seja transformada em memorial” (FACEBOOK, 2022). Como é possível ler no RD 05, perfis memorializados são apresentados como “um local em que amigos e familiares podem se reunir para compartilhar lembranças após o falecimento de uma pessoa” (FACEBOOK, 2022). Eles se diferenciam visualmente dos demais por conterem a expressão “Em memória de” antes do nome de perfil, o emprego de verbos no passado para descrever a situação dos usuários (“morou”, “trabalhou”) e a seção destinada às homenagens, separada da linha do tempo (RD 06). Em 2019, houve uma mudança na apresentação dos perfis memorializados, dividindo o antes – a *Linha do tempo* – e o depois da morte – a seção *Homenagens* (RD 06).

Outra distinção importante entre um perfil comum e um memorial no *Facebook* é que este último já não possui um proprietário vivo e, portanto, não pode continuar sendo operado como uma conta qualquer: o contato herdeiro, embora tenha autorização para gerir certas publicações, não pode atuar no lugar do usuário daquela conta, de modo que aquilo que foi publicado por ele em vida permanecerá inalterado.

²⁷ Ao longo desta subseção, jogamos com uma rede significativa: *memória, memorial, memorável, memorialização, memorabilidade*. A memória discursiva é trabalhada na linguagem por efeitos memoriais, recortes significantes que produzem versões de memória, as quais instituem o memorável, ou seja, aquilo que, a partir de determinações técnicas (como a memorialização no *Facebook*) e socio-históricas, produzem condições de memorabilidade, condições para que certas vidas/mortes sejam lembradas e esquecidas de um dado modo e não de outros.

RD 05 – Descrição dos perfis memorializados

Contas transformadas em memorial

As contas transformadas em memorial são um local em que amigos e familiares podem se reunir para compartilhar lembranças após o falecimento de uma pessoa. As contas transformadas em memorial têm as seguintes características principais:

- A expressão **Em memória de** será exibida ao lado do nome da pessoa em seu perfil.
- Dependendo das configurações de privacidade da conta, os amigos poderão compartilhar lembranças na linha do tempo transformada em memorial.
- O conteúdo que a pessoa compartilhou (por exemplo, fotos e publicações) permanecerá no Facebook e ficará visível para o público com o qual foi compartilhado.
- Os perfis transformados em memorial não são exibidos em espaços públicos, como nas sugestões de Pessoas que você talvez conheça, em lembretes de aniversário ou em anúncios.
- Ninguém poderá entrar em uma conta transformada em memorial.
- As contas transformadas em memorial que não tiverem um [contato herdeiro](#) não poderão ser alteradas.

Fonte: Facebook, 2022.

RD 06 – Um exemplar de perfil memorializado

Fonte: Facebook, 2022.

RD 07 – Configurações de memorialização/exclusão do perfil no *Facebook*

Seu contato herdeiro

Escolha alguém para cuidar da sua conta após o seu falecimento. Essa pessoa poderá:

- Gerenciar publicações de homenagem no seu perfil, o que inclui decidir quem pode publicar e quem pode ver publicações, excluir publicações e remover marcações.
- Solicitar a remoção da sua conta
- Responder a novas solicitações de amizade
- Atualizar sua foto do perfil e foto da capa

Seu contato herdeiro somente poderá gerenciar publicações feitas após o seu falecimento. Ele não poderá publicar como você nem ver suas mensagens. [Saiba mais](#)

Escolha um amigo

Informaremos o seu contato herdeiro de que ele foi escolhido. Ele não receberá outra notificação até que sua conta seja transformada em memorial.

Se não quiser uma conta do Facebook após o falecimento, você poderá solicitar que sua conta seja permanentemente excluída em vez de escolher um contato herdeiro.

[Solicite que sua conta seja excluída depois que você falecer.](#)

Fonte: *Facebook*, 2022.

Entre as ações possíveis de um contato herdeiro estão “aceitar solicitações de amizade em nome de uma conta transformada em memorial, fixar uma publicação de homenagem no perfil, bem como alterar a foto do perfil e a foto da capa” (FACEBOOK, 2022). Além disso, “se a conta transformada em memorial tiver uma área para homenagens, um contato herdeiro será capaz de decidir quem poderá ver e quem poderá publicá-las” (FACEBOOK, 2022). Por outro lado, ao contato herdeiro não é permitido “entrar em sua conta”, “ler suas mensagens” e “remover amigos ou fazer novas solicitações de amizade” (FACEBOOK, 2022).

Para solicitar a remoção ou a memorialização da conta de um ente querido, “nós [*o Facebook*] precisamos de documentos que provem que você é um membro da família ou advogado do titular da conta” (FACEBOOK, 2022). Deve ser fornecida “uma foto ou uma digitalização da certidão de óbito do seu ente querido”, além de “um comprovante de autoridade” (“procuração, certidão de nascimento, testamento, letra de crédito”) e “uma prova de que seu ente querido faleceu” (“obituário, cartão do memorial”)²⁸ (FACEBOOK, 2022).

²⁸ A certidão de óbito participa da retórica fúnebre e exerce função social para os vivos (SANTANA, 2011). Por meio dela, os trâmites de sepultamento, inventário e abertura de testamento serão realizados, indicando que o discurso médico – que constata a morte – possibilita a ação legal.

O conjunto descritivo apresentado nos dá condições de observar que as políticas do *Facebook* estipulam regras para a memorialização de uma conta, que passam por critérios legais – a comprovação de vínculo familiar ou de representação legal, a apresentação de certidão de óbito ou documento de autoridade substitutivo –, em vista dos quais a plataforma realizará a memorialização ou exclusão da conta. Não é escolha exclusiva dos familiares solicitantes, pois é considerada, em primeiro lugar, a vontade expressa pelo titular.

Essa determinação da instância jurídica dá margens para considerarmos a constituição/esvanecimento de um *sujeito de direitos* (ALTHUSSER, 1980), aquele que é proprietário em potência, um sujeito que pode (tem o direito de) comprar e (se) vender, um sujeito “*proprietário de si próprio*” (EDELMAN, 1976, p. 95, grifos do autor). Sob essa forma, o sujeito é possuidor de seu perfil e responsável por sua própria imagem. Tendo morrido, deixa de ser proprietário, função que será delegada a um “herdeiro”, novo possuidor. Similar ao que ocorre no direito de herança, através de um testamento, aponta-se um herdeiro como “executor” de bens. Nesse caso, a propriedade herdada é o perfil transformado em memória(l) do morto.

Nas palavras de Dias (2018, p. 162-163), “se olharmos para a linha do tempo do Facebook, temos essa ilusão de totalidade, de organização da vida do sujeito [...], uma unidade imaginária da vida escriturada”, a qual, “na montagem da linearização do tempo”, “reúne os fragmentos de uma vida, possibilitando que uma linha seja traçada, possibilitando uma unidade do sujeito” (DIAS, 2018, p. 165). Essa divisão se instala também na reorganização do perfil após a morte do usuário: há um antes e um depois, entre o que o titular da conta produziu enquanto vivia e o que produzirão sobre ele seus amigos e familiares. Removidas da *linha do tempo*, as homenagens participam de uma outra temporalidade, a do memorial, que se materializa na passagem do presente para o passado (“trabalhou”, “morou”) e na identificação “Em memória de”, seguida do nome. Mesmo não estando mais presente, uma imagem do usuário permanece na escritura de si, materializada e legada no perfil memorializado.

Morrer reconfigura a distribuição dos lugares em rede: de “titular da conta” a “ente querido”; de “amigo” a “herdeiro”; de “perfil” a “memorial”. Fica marcada a dissolução de um sujeito de direitos, que realiza também a transformação da propriedade em herança. Assim revertida, a conta é memorializada, porque sobredeterminada à memória feita propriedade.

Desse modo, transformar um perfil em memorial envolve assumir que as produções do usuário em sua conta no *Facebook* constituem sua propriedade intelectual e, mais do que isso, seu legado. Após sua morte, em um jogo equívoco que metaforiza o que acontece dentro e fora da rede, ocorre um congelamento, uma “mumificação” do perfil, que serviria à manutenção de uma dada memória do morto, a qual não cessa de ser esquecida. Uma vez memorializada, a

conta não pode ser mais administrada como era antes. A sua condição tumular é permanente, mesmo que a iminência do deletar, do apagamento definitivo, ronde as práticas digitais.

Cada perfil, então, é potencialmente um memorial, um arquivo desde sempre “assombrado”, feito para ser lembrança/esquecimento de um sujeito quando ele já não mais existir²⁹. Como em um espaço cemiterial, os perfis-lápides são signos de uma presença-ausência, traços espectrais que circundam e atemorizam as regras de funcionamento (da rede e do social). Tanto é assim que,

[...] para assegurar que as pessoas não recebam notificações ou recomendações inapropriadas no ínterim entre o falecimento e a memorialização do perfil, o time do Facebook criou um algoritmo classificador que usa uma variedade de símbolos para avaliar se ocorreu um falecimento (o Facebook recusou prover mais detalhes, alegando motivos de privacidade). Então, aquela pessoa não aparecerá em notificações de aniversário, recomendações de convites para eventos, ou em centenas de outros lugares em que o Facebook poderia inadvertidamente lembrar um usuário de sua perda – ou de sua própria mortalidade (SCHWAB, 2019, tradução nossa³⁰).

Dito de outro modo, a plataforma regula a circulação de postagens e perfis por meio de algoritmos, entre os quais aqueles voltados à identificação e contenção de publicações fúnebres. Assim, o *Facebook* tenta impedir o “desconforto” de os vivos terem de conviver com os mortos. Suas *políticas de memorialização* são também *políticas de memória*, atualização do político (a divisão dos sentidos) no memorável, construindo um modo de gestão da memória, propriedade do sujeito, mas também do *Facebook*. Segundo Dias (2018, p. 69), presenciamos uma crescente “[...] aproximação com as corporações, como o Google, Facebook”, as quais, por meio de seus algoritmos, “regulam a relação com a memória, com o arquivo e com a leitura”. Empresas que, por um “trabalho de armazenamento da memória tornada dado” (DIAS, 2018, p. 70), são detentoras de formas de memorialibilidade próprias ao estado atual (tecnocrata) da formação social capitalista.

Com a reconfiguração descrita, localizamos o efeito de memória(l) próprio à memorialização no *Facebook*, produzido sobre a discursivização do sujeito em rede. Um perfil

²⁹ Um estudo do *Oxford Internet Institute* realizado por Öhman e Watson (2019) calcula que, até 2100, existirão cerca de 4.9 bilhões de contas de pessoas mortas no *Facebook*, ultrapassando o número de perfis “vivos”.

³⁰ No original, “But to ensure that people don’t get inappropriate notifications or recommendations in the interim between when a person died and when their account was memorialized, the Facebook team built a classifier algorithm that uses a variety of symbols to assess that someone has passed away (Facebook declined to provide more detail, citing privacy reasons). Then, that person won’t show up in birthday notifications, event invite recommendations, or in hundreds of other places on Facebook that could inadvertently remind a user of their loss—or their own mortality” (SCHWAB, 2019).

no *Facebook* mostra-se como um espaço para que sejam narrados fragmentos de um sujeito, excertos de um processo imaginário de formulação, em que são assumidas posições em função das formações imaginárias que o tomam. Em decorrência da morte, as projeções feitas em torno do gesto de postar são afetadas, pois já não é mais o titular da conta aquele “responsável” por sua memória, mas um herdeiro apontado como legatário. O que se marca, nesse processo, é a construção da escritura(ção), a qual, entre outros efeitos, costura sentidos de morte que passam pelo crivo da propriedade e da memória como propriedade a ser legada a fim de ser preservada.

De um ponto de vista jurídico, Lindsay (2012) chama atenção ao *direito de ser esquecido*, que se encontraria ameaçado com a ampla publicização de dados pessoais em mídias digitais. Para o pesquisador, entre os muitos impasses colocados pelas tecnologias digitais ao Direito, está a possibilidade de a empresa coletora dos dados poder armazená-los e dispor-se deles por tempo indeterminado.

Ao escrever sua vida cotidiana nas redes sociais, ou mesmo utilizando ferramentas de busca, os sujeitos-usuários da internet deixam vestígios que podem ser seguidos por terceiros, geralmente para fins comerciais (por exemplo, a personalização de anúncios com base no histórico de pesquisas). Mesmo que sejam “apagados” na superfície, esses rastros permanecem registrados em bancos de dados e traçam um tipo relativo e opaco de *eternidade digital* (LINDSAY, 2012), fora do controle do usuário. As eternidades digitais dificultam o esquecimento imperioso às relações sociais: sem esquecimento, viver junto aos outros se torna insustentável (LINDSAY, 2012). Lindsay (2012) defende a opinião de que deve ser assegurado o direito individual ao esquecimento, vinculado (no âmbito da internet) à exclusão total e permanente dos dados de um usuário, se assim ele o quiser.

No campo discursivo, acerca da atuação das tecnologias digitais nas formas materiais de lembrar e esquecer, Dias (2018) traz o exemplo das “lembranças espontâneas” possibilitadas pelas mídias sociais a partir do arquivamento de dados, as quais farão o usuário “lembrar” de aniversários, eventos, momentos passados etc. Com essa menção, a autora afirma que o digital impõe sua materialidade sobre nossa relação com a memória, estipulando aquilo que (não) devemos lembrar e construindo o imaginário de uma memorialização infalível, de um não-esquecimento total, de um arquivamento sem limites. No entanto, propõe Orlandi (2007, p. 92), “os sentidos não se imobilizam nessa ilusão; elas não perdem seu caráter errático: deslocamentos, equívocos e mudanças se produzem. E não param de produzir seus efeitos” (ORLANDI, 2007, p. 92).

Pensemos o caso da memorialização no *Facebook*: tendo o usuário optado pela exclusão permanente de sua conta, sob a condição de notificação (por parte de um familiar ou amigo) do

falecimento à administração da plataforma, seu “direito ao esquecimento” deveria ser preservado. Contudo, essa vontade – expressa em solicitação – não impede que sua memória (novamente, um efeito de captura da memória) continue circulando *online*, em postagens dos mesmos familiares e amigos.

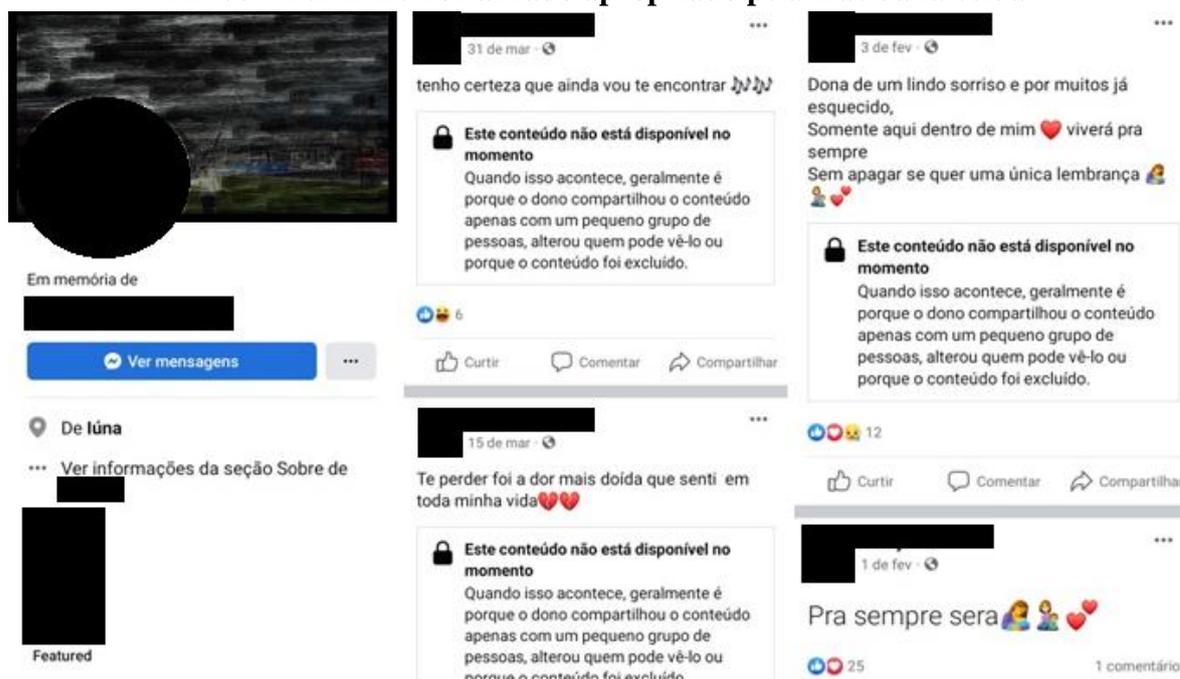
Os efeitos de sentido organizados em redes de memória escapam ao controle do sujeito, visto que, como afirma Orlandi (2005), o esquecimento é coextensivo ao funcionamento da linguagem. E, pelo esquecimento, outros sentidos podem impor-se. De um lado, há a busca por uma eterna repetição, por uma imortalidade estanque. De outro, há a impossibilidade de contenção dos sentidos, a prerrogativa da morte como real incontornável, objeto paradoxal que desconhece limites definitivos.

Em seu funcionamento como uma roda-viva, a memória transita entre itinerários definidos e atalhos inesperados. Ainda que existam clivagens, “[...] cuja função é o controle mais microscópico possível da possibilidade de circulação na medida em que condiciona como se pode/deve existir nas redes” (PEQUENO, 2014, p. 97), os sentidos no digital (mas não apenas nele) desconhecem roteiros fixos e escapam pelos buracos da própria rede, nos pontos em que a “[...] a ideologia da técnica falha, e ao falhar possibilita alguma heterogeneidade na rede” (FERRAGUT, 2018, p. 103).

É o que observamos no RD 08, o qual apresenta uma mãe (assim nomeada nos comentários dos *posts* por conhecidos) que assume o perfil da filha, após o falecimento desta em 2021. Torna-se um perfil “assombrado”, pois as postagens continuam sendo feitas pelo avatar da jovem, como se fosse ela quem permanecesse publicando. Contudo, por meio de marcas escrituradas, sabemos que é a mãe da falecida quem escreve.

Trata-se de uma conta memorial que passou pela memorialização do *Facebook* (“Em memória de”), mas que permanece publicando em nome da falecida. Até o presente momento, a última publicação foi feita em março de 2022. Como não há postagens desde então, não é possível saber se ela ainda possui acesso à conta. Nosso contato com o perfil foi em dezembro de 2022, de maneira que não sabemos se, primeiramente, a mãe assumiu o perfil e depois houve a memorialização – e se foi por decisão dela, da finada ou da plataforma. Ou se, de alguma forma, ele foi memorializado e ela continuou postando em nome da filha. Fato é que a mãe postou durante quase um ano sob o avatar da filha morta. Ela se apropriou da propriedade da filha para fazer dela um espaço para a escritura(ção) de seu luto, desafiando as políticas do *Facebook*, as quais prescrevem, como vimos, que o proprietário seja aquele que tem o direito e a responsabilidade por sua conta.

RD 08 – Perfil memorializado apropriado pela mãe da falecida



Fonte: Facebook, 2022.

Esse é um perfil que existe em um efeito memorial específico: não é a herança transmitida ao contato herdeiro, mas uma apropriação, um apossamento por uma mãe que reivindica um memorial para a filha, mesmo que não pelas vias determinadas pela plataforma. Por meio de tal ocupação, a memória-propriedade torna-se a memória-usucapião, desestabilizando o efeito de captura da memória próprio ao modo como o sujeito se escreva *online*. Com efeito, o sujeito-morto não está na máquina, ele não é seu perfil, já não tem como reivindicar seu estatuto de sujeito de direito. Sua memória, desde sempre, é gerida por outros (agora, pela mãe, mas também pelo *Facebook*, pelas determinações sociais e ideológicas).

Embora a ilusão de memória infalível seja “produzida por uma evidência técnica de que a tecnologia não falha” (DIAS, 2018, p. 161), o esquecimento não é eliminável. Mais do que preservar o direito individual ao esquecimento, é imprescindível atentar para as tentativas de contenção do movimento da roda-viva da memória, que nos escapa continuamente. A aparente gestão integral da memória, segundo a qual a memória seria programável, inteiramente controlável, esquece precisamente que a reprodução encontra a transformação sob o primado da contradição.

No âmbito das mídias sociais, a memória extravasa por relações de consumo não estabilizadas. Segundo Pequeno (2014), falar em *consumo* é dizer mais do que relações comerciais, pois engloba um “funcionamento superestrutural”, uma “lógica de constituição das subjetividades” (PEQUENO, 2014, p. 70), estando a relação produtor/consumidor “já embutida

na estrutura técnica da rede na forma dessa lógica de (re)produção das relações na forma de consumo” (PEQUENO, 2014, p. 72-73). No recorte em análise, o modo de a mãe *consumir* o perfil memorial é pela via da apropriação, a qual impõe uma outra organização do cotidiano. Como o consumo não é meramente uma coordenada pronta, “[...] na ordem do discurso digital os sujeitos ordinários fabricam sentidos outros daquilo que lhes é dado consumir” (SILVEIRA, 2015, p. 177).

Nas práticas ordinárias de consumo, escreve Certeau (1998, p. 94), diante de produções racionalmente administradas e espetacularmente centralizadas, surge uma “produção de tipo totalmente diverso, qualificada como ‘consumo’, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas ‘piratarías’, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, sua quase-invisibilidade”, na medida em que envolve não inventar produtos próprios mas “uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos”. Ao (re)inventar o cotidiano de seu luto pela escritura(ção) *online*, a usuária (atravessada também pela posição de mãe enlutada) *consume* diferentemente a conta da filha, invadindo, “pirateando”.

Soma-se a isso a existência de relações que, norteadas pelo aparelho ideológico familiar, estão ligadas ao aparelho jurídico e à sobredeterminação à propriedade. Ou seja, no interior da família, atuam também relações de posse. No imaginário social, filho é algo que os pais *têm*, *possuem*, isto é, são “propriedades” dos pais. Esse efeito de propriedade familiar vincula-se à noção de propriedade privada que regula o funcionamento jurídico de nossa formação social. Tanto é assim que a propriedade dos pais (seus bens) é direito de herança dos filhos, assim como, nos casos de os filhos não serem casados e não possuem descendentes, sua propriedade é, pela lei, herança dos pais. O entrelaçamento de ambos os aparelhos – a família e o jurídico – administra a tomada de posição da mãe enlutada ante o perfil legado/ocupado de sua filha. Em outras palavras, sua prerrogativa memorial, que a conduz a apropriar-se da conta para escriturar seu luto, não está isenta dessas formas ideológicas.

Consequentemente, enquanto produto de consumo em rede, um perfil é enquadrado por regulações administrativas e ideológicas, mas também por gestos apropriadores dos usuários consumidores, responsáveis por tensionar as prescrições das políticas de memorialização através de outros laços memoriais, de outras formas de produzir/consumir o memorial, de outras discursivizações das políticas de memória de nossa formação social. Logo, o herdeiro-consumidor do perfil é também o produtor de um modo de consumi-lo, de significá-lo ao inscrevê-lo no cotidiano.

Além da relação da memória e do esquecimento em termos de memorialização, outro aspecto dos memoriais, já sugerido em momentos anteriores desta dissertação, diz respeito à condição social e ideológica da enlutabilidade. Como vimos, o público exerce um papel no luto (ALLOUCH, 2004), pois não se vive uma experiência subjetiva fora de condições sociais. Ao tratarmos do luto, embora a ênfase recaia sobre a singularidade da perda, não perdemos de vista que o social não é eliminável da vida subjetiva. Com efeito, o subjetivo não está apartado do social e vice-versa. Aqui a referência ao Materialismo Histórico deve ser reafirmada: só existem sujeitos por e para a ideologia (ALTHUSSER, 1980). Mesmo os atos individuais, insistem Baldini e Nascimento (2021), devem ser tomados em função de sua inscrição política.

Será no social, precisamente, que algumas mortes produzirão sentidos estabilizados, enquanto outras permanecerão como sentidos impossíveis. Algumas serão *enlutáveis*; outras, não (BUTLER, 2009). Essa distribuição desigual da enlutabilidade, explica Butler (2009), tem a ver com as condições de vida: nem toda morte comove, revolta, provoca dor da mesma forma ou de qualquer forma, porque, antes, nem toda vida é alçada à posição de vida enlutável, isto é, aquela que, quando perdida, será objeto de pesar.

Butler (2009) compreende que certas vidas são tratadas como mais “enlutáveis” do que outras, devido a enquadramentos que regulam quais vidas são “perdíveis”, quais vidas constituem, no âmbito social, perdas. O valor de uma vida, segundo a filósofa, é medido conforme a importância de sua perda: reconhecer uma vida “vivível” (digna de ser vivida) depende de sua interpretação como vida enlutável. Esse reconhecimento não se dá fora de conjunturas sociais, econômicas e culturais, determinantes das condições para que uma vida seja sustentável.

Ocorre, então, a distribuição desigual do luto, entre aqueles que podem ser amplamente enlutados, ao passo que o pesar de alguns deve ser contido, abafado, por vezes silenciado. Por um lado, ainda seguindo Butler (2009), todos estamos expostos à morte, sendo essa nossa *condição precária* (*precariousness*). Por outro, existe a *precarização* das condições de vida (*precarity*), a maximização da precariedade a partir de enquadramentos políticos e econômicos específicos.

Em decorrência disso, as respostas afetivas à morte dos outros sofrem interferências diretas dos enquadramentos de enlutabilidade: algumas mortes recebem expressões de pesar, tristeza e revolta, ao passo que outras mortes são mais facilmente ignoradas, zombadas, encorajadas. Quando se des-reconhece a precariedade compartilhada, esquece-se que a existência do outro atinge também o sujeito, que existe na precariedade, na interdependência

com os outros. Sob inspiração psicanalítica, Butler (2009, p. 49, tradução nossa³¹) escreve que “o sujeito é sempre fora de si, outro de si mesmo, pois sua relação com o outro é essencial ao que se é”.

A questão é atentar para quais mortes (não) são reconhecidas como perdas, quais mortos (não) “merecem” exaltação, quais lutos são (im)possibilitados. Considerações que reencaminham à função do público no luto, o qual demanda uma escuta, uma testemunha.

Com opacidades, o digital visibiliza o luto, o lugar de enlutado e o clamor por uma escuta. Nossa inquietação está direcionada aos enquadramentos que determinam quais mortos “merecem” luto, quais são (in)dignos de lamentação ou de escárnio. Aquele que já em vida não era vida e que, uma vez morto, também não será recoberto por um imaginário de sacralidade. Conforme o gesto analítico realizado na seção 3.1, há lutos contestados na PGM, nos casos que envolvem sujeitos tomados como abjetos (bandidos, assassinos etc.). Como os sentidos de morte são cerceados por um *mundo semanticamente normal* (PÊCHEUX, 1990b), ocorrem divisões entre os “bons” e “maus” mortos. Porém, mesmo que objetado, existe um funcionamento de luto atuante nas escritura(çõe)s: sendo também um ritual de linguagem, o luto se (ir)realiza por vias tortuosas.

No cenário pandêmico, que assola o Brasil desde o início de 2020, a morte ganhou os holofotes midiáticos. Muitas mortes precoces, mortes evitáveis, mortes revoltantes. Mortes não reconhecidas pelo poder governamental, que zombava do Covid-19 e de sua seriedade, rindo ao mesmo tempo das milhares de vítimas que já haviam sucumbido à doença.

Em meio ao negacionismo e à galhofa, usuários da rede *Instagram* criam o perfil *Inumeráveis*, no qual são postadas notas de pesar nomeando os mortos do Covid-19, dando-lhes uma história, um rosto, um passado (BALDINI; NASCIMENTO, 2021). Modificando o ato de quantificar as mortes, como a imprensa de um modo geral vinha promovendo (com dificuldades, devido à obscuridade dos registros de falecimento devido ao vírus), esse perfil promove a nomeação dos mortos, um gesto que, segundo analisam Baldini e Nascimento (2021), toca a morte inominável por meio das mortes incontáveis. *Inumeráveis*, para os autores, não porque impossíveis de contar. Inumeráveis porque, em sua singularidade, cada morte tem algo a contar que é apenas seu. Inumeráveis porque, em seu conjunto, tais mortes contam de um poder estatal que, por incontáveis vezes, deixou sua população morrer. Para além da evidência do número, contar histórias e compartilhar vivências penetra mais profundamente o tecido social (BALDINI; NASCIMENTO, 2021).

³¹ No original, “the subject is always outside itself, other than itself, since its relation to the other is essential to what it is”.

Narrando excertos da história das vítimas, seus hábitos, preferências, características, os *Inumeráveis* singularizam a perda em meio ao muito cheio das mortes. Com a escrita dessas perdas inomináveis/inumeráveis, um luto é possibilitado, especialmente quando os rituais de enlutamento costumeiros estavam impossibilitados. Espaços virtuais, como o *Instagram* ou o *Facebook*, aparecem como refúgio de simbolização de perdas não ritualizadas, in-significadas.

Um memorial, como os *Inomináveis*, contribui para a construção política da memória coletiva, com a lacunaridade que lhe é própria (BALDINI; NASCIMENTO, 2021). Porém, não basta dispor/expor um luto no memorial para “resolvê-lo”. Esse é o passo simbólico, incompleto e faltante, mas decisivo e vital, que torna possível a reivindicação por alguém que testemunhe o enlutamento, que o escute, acolha, legitime.

O testemunho, aqui, é pensado na relação com o trauma enquanto uma partícula insimbolizável de real, com a qual o sujeito se depara quando confrontado com a perda diante da morte, por exemplo. Ante esse furo no real, não há palavra que dê conta de narrar, representar, remediar o trauma. Testemunhar a dor traumática é incorrigivelmente lacunar. Conforme Chaves (2020), o testemunho é sempre a impossibilidade de testemunhar, de falar pelos mortos, por isso constitui um gesto que esvazia o sujeito, o qual se vê como testemunha cindida, que não possui as palavras para dizer o trauma³².

Tão importante quanto perguntar pela inenarrabilidade testemunhal, continua Chaves (2020), é considerar os impedimentos ao testemunho, ou seja, as intervenções sociais que determinam quem pode ou não testemunhar, quem pode ou não ser testemunhado. Para a autora, a questão crucial do testemunho é *quem pode dizer?*, pois, assim como o luto, ele é também distribuído de maneira desigual³³.

Os enquadramentos que delimitam aqueles “dignos de luto”, afirma Chaves (2020), são organizados por um trabalho político e midiático, na medida em que a morte é também encenada, distribuída, vendida. As “memórias” de algumas mortes o Estado e seus aparelhos não deixam esquecer, fazem lembrar publicamente, enquanto outras não são inscritas na memória oficial, relegadas a um esquecimento forçado. Ademais, atuam formas socialmente organizadas de visibilização da morte que prescrevem a ocultação dos rostos dos cadáveres, a

³² As discussões acerca do trauma e do testemunho comumente giram em torno de eventos históricos de grande proporção, como a *Shoah*, na Europa, ou a ditadura militar, no Brasil. Trabalhos como os de Gagnebin (2006), Robin (2016), Ribeiro (2020) e Chaves (2020) são exemplares a esse respeito. Por sua vez, esta pesquisa direciona nosso olhar para a perda, o trauma e o luto em sua inscrição cotidiana midiaticizada.

³³ Chaves (2020) levanta o caso do genocídio ameríndio, que não circula tão amplamente quanto o holocausto judeu. Não se trata, como indica a pesquisadora, de comparar os traumas mais ou menos relevantes, mas de ter em conta que, mesmo nos estudos do trauma e do testemunho, atuam enquadramentos sociais, ideológicos e econômicos, os quais regem suas formas de circulação.

aparente higienização da morte. De todo modo, o acontecimento paradoxal da morte é assimetricamente trabalhado entre instituições, posições e desejos.

O que a pandemia de Covid-19, por exemplo, tem sublinhado é a força do enquadramento, recortando o que cabe ou não no luto público, o que pode ou não ser testemunhado e chorado publicamente. Nessas condições, as redes digitais concentram manifestações de luto que não escapam de tais enquadramentos, mas apresentam espaços possíveis para que também os lutos comprometidos (como os de povos indígenas, com seus rituais próprios também inviabilizados) possam ser escriturados e, com isso, testemunhados, ritualizados.

Bocchi (2020, p. 23, grifos da autora) defende a significância de “aprender a lamentar e enlutar aquele que habita uma *distância intransponível*”, como um “modo de lidar com a angústia diante da forma esgarçada do vínculo social que fundamenta o projeto histórico de uma sociedade utilitarista e segregacionista”. Sendo uma questão ética, o luto é tomado como “um acontecimento perante o qual o sujeito é solicitado a posicionar-se” (BOCCHI, 2020, p. 25).

A morte permanece demandando sentidos, de maneira que o mesmo período pandêmico intensificou as manifestações fúnebres *online*, permitindo que algo desse vínculo social esgarçado de que escreve a autora fosse mantido e recolocado. Ainda que, segundo Bocchi (2020, p. 24), o digital não seja capaz de realizar “uma plena substituição de reuniões sociais nas quais os rituais permitem vivenciar a dor e ‘amenizar o grito que deseja que o mundo testemunhe a perda’”, para nós, a questão é menos uma “substituição” de rituais, aos modos de uma migração (como se o que antes havia externamente fosse substituído e interiorizado pelas mídias digitais) do que a especificidade de um gesto interpretativo para a perda em outras condições de produção. Estamos diante de um ritual com um funcionamento próprio, não alheio a uma história de práticas mortuárias e de enlutamento que viemos destacando.

Ao materializar-se pelo crivo da escritura(ção) em rede, os rituais de luto movem-se na e fazem mover a roda-viva da memória, reproduzindo/transformando elementos das práticas mortuárias (a criação de obituários, a manutenção de memoriais, a divisão de bens por testamentos). Constituem, assim, gestos de significação para a morte, modos de incorporá-la ao social e, no caso do enlutamento, de investi-la simbolicamente como perda. Produção de sentidos que não está apartada tanto das *políticas de memorialização* (do Facebook) quanto das *políticas de memória* atuantes em uma formação social, as quais, por enquadramentos ideológicos, instituem regimes de memorabilidade, isto é, realizam divisões entres vidas e mortes “memoráveis” e “esquecíveis”.

A especificidade do objeto desta dissertação está na articulação entre as regulações memoriais técnicas (nesta pesquisa, ligadas ao funcionamento do *Facebook* e do digital, de maneira geral) e socioideológicas, sem pressupor que o técnico e o ideológico existam independentemente um do outro. De acordo com Pêcheux (2015e, p. 29, grifos do autor), uma prática técnica não funciona em plena autonomia em relação às práticas sociais; ao contrário, a “[...] *resposta* técnica a uma *demanda* social é constitutiva da prática técnica”. Com a noção de *escritura(ção)*, conceituada anteriormente e retomada ao longo do movimento analítico, buscamos situar o modo material pelo qual o técnico encontra o ideológico em práticas discursivas que significam a morte e o luto tal como se materializam no digital.

Você aprende quão vagas as candidaturas podem parecer

3 SENTIDOS DE MORTE NA ESCRITURA(ÇÃO)

“A morte é como o umbigo: o quanto nela existe é a sua cicatriz, a lembrança de uma anterior existência. [...] A cicatriz tão longe de uma ferida tão dentro: a ausente permanência de quem morreu”.

Mia Couto (2003, p. 15).

3.1 A morte, o morto e suas imagens

Reorganizadas por meio de sua inscrição em espaços digitais, as práticas mortuárias e de enlutamento não permanecem indiferentes às transformações nos modos de (re)produção dos sujeitos e dos sentidos, posto que “[...] essas mudanças sociais, econômicas e jurídicas, mas também na forma da escritura, têm efeitos na constituição do sujeito, da sociedade” (DIAS, 2018, p. 55). Além disso, as formas discursivas são históricas, de modo que não estão sempre “disponíveis”. Nos termos de Orlandi (2007, p. 113), “é a materialidade do signo, sua história, que permite esse jogo de sentido social: a matéria significante ‘tem’ memória. Os diferentes sentidos do signo (suas diferentes formulações), de alguma forma, estão em cada um deles”. Nesse ponto, reside um dos *papéis da memória*: orquestrar os sentidos possíveis em uma conjuntura histórica dada.

No decorrer das seções anteriores, desde um trajeto histórico pelas práticas mortuárias, passando pela tematização do luto como um gesto de linguagem, até as especificidades materiais das publicações de morte e de enlutamento no *Facebook*, o que tem sido ressaltado é o jogo reprodutor/transformador das relações de sentido, pela historicidade que as constitui. Significar a morte em mídias digitais retoma saberes anteriores, ligados às práticas rituais fúnebres, como a construção de túmulos, a visita a cemitérios, a produção de diários de luto, a criação de memoriais em homenagem ao morto, práticas sustentadas por comandos ideológicos que se especificam em formações discursivas, entre elas a religiosa (eminentemente cristã), jurídica, médica e midiática. Na medida em que tais rituais de linguagem são reproduzidos, pelo movimento próprio à memória que os vivifica na atualidade do dizer, seus sentidos são também deslocados para outras paragens, em condições de produção distintas.

Debray (1993), detalhando as relações de força constitutivas do “direito à imagem”, escreve que o acesso à representação visual sempre foi um privilégio social. Durante o Império Romano, afirma o autor, “[...] a exibição em público de retratos é limitada e controlada. Colocava gravemente em jogo o poder”, de maneira que “o direito à imagem, apanágio dos

nobres falecidos, só tardiamente – no fim da era republicana – é que foi reconhecido ao cidadão comum” (DEBRAY, 1993, p. 26).

Um memorial, conforme descrevemos, configura um espaço material de rememoração nos quais determinadas mortes (não) possuem “direito à imagem”, (não) podem ser apresentadas como perda, como dignas da escritura(ção) do luto. Se, durante séculos, a prerrogativa memorial esteve circunscrita àqueles que detinham o acesso às formas de escritura(ção), isto é, aos modos de formular, fazer circular e, por meio disso, legitimar os “memoráveis”, a mídiatização digital redistribui a possibilidade de escritura(ção), sem, no entanto, apagar as divisões que repartem assimétrica e paradoxalmente a possibilidade de significar a morte.

Em sua análise de memoriais virtuais, Santana (2011) aponta a crescente publicização das experiências de luto, sob a forma de diários de intimidade circulados entre amigos ou usuários da internet no geral³⁴. Participantes do processo de exposição do luto, esses memoriais operam pela lógica da espetacularização da vida privada, mas também na criação de redes de identificação, principalmente entre enlutados.

Entretanto, como todo gesto de linguagem, o (efeito) memorial é lacunar, um fragmento esculpido para dar forma a uma perda, sem conseguir contorná-la. Se atua na rememoração, não o faz sem recortar e costurar o que pode e deve ser lembrado e compartilhado, esquecido e apagado. Conforme a leitura de Santana (2011), um memorial é um ponto de encontro de saudades e exaltações, nos quais enlutados (pelas mesmas ou por diferentes perdas) reúnem-se para “romper” com as interdições de luto que se impõem na sociedade capitalista, na linha da *morte interdita*, segundo leitura de Ariès (2012), discutida na subseção 2.1.1. Para nós, afirmar que se trata apenas de uma ruptura de interditos não dá conta de explicar o funcionamento contraditório inerente ao social, contradição que não se dissolve pela digitalização. Com efeito, o *interdito* não é apenas o que *não se diz*, mas o que se *entre-diz*, o que se diz para (deixar de) dizer outra coisa.

O recorte discursivo apresentado a seguir (RD 09) possibilita a análise da distribuição desigual das condições de escritura(ção) do luto, assinalando que a significação da morte e dos mortos, a construção de suas imagens, não atua apenas na superação de um interdito, do “tabu” da morte, mas no tensionamento de determinações socioideológicas discursivizadas no digital.

³⁴ Um dos primeiros memoriais *online* de que se tem registro, o *Virtual Memorials* (virtual-memorials.com), foi criado em 1996. Nele, ainda podem ser criados memoriais individuais com textos escritos, álbuns de fotos e *slideshows* com músicas (SANTANA, 2011).

RD 09 – Post na PGM anunciando um “acidente de trabalho”

PGM - Perfumes de Gente Morta

+ [redacted] 21 + "acidente de trabalho". Conhecido por ser violento em suas abordagens, foi tentar roubar um carro em um cruzamento junto com seu amigo. Bem na hora passou uma viatura, o amigo se rendeu, [redacted] foi tentar fazer graça e teve sua carreira promissora interrompida. Deixando uma bebê órfã e uma esposa que posta homenagem até os dias de hoje.

[https://www.facebook.com/\[redacted\]](https://www.facebook.com/[redacted])

857 428 comentários

Regras

Comentários:

- Fico muito abalada quando jovens promissores tem sua carreira brutalmente interrompidas assim,(a legenda e ótima) 😭😭
- 13 h Curtir Responder 14 🤔
- E eu achando que era acidente de trabalho msm
- 1 h Curtir Responder 1 🤔
- [redacted] eu tamb...
- Acidente de trabalho!!...e eu curiosa,para saber oque tinha acontecido! Rsrtrs....vcs não presta msm gente...rsrtrs...
- 1 h Curtir Responder
- Acidente de trabalho 😭😭😭😭
- 4 h Curtir Responder
- Desculpe, mas ri com "acidente de trabalho"

857

Comentários:

- É tanto amor envolvido que nem consigo imaginar como ela está conseguindo seguir sem ele neste mundo tão cruel que a gente vive... ❤️❤️
- 22 min Curtir Responder
- Tadinho né?? Trabalhando e acontece essa fatalidade 😭😭😭😭 essa hora tá sentado no colo do capeta
- 1 h Curtir Responder
- Poxa que triste. O cara trabalhando 😭
- 3 h Curtir Responder 4 🤔
- A legenda foi a melhor kkkjjkk Que Deus o tenha
- 1 h Curtir Responder 2 🤔
- [redacted] perdi t...
- [redacted] Deus que não

Regras

No RD 09, observamos uma morte anunciada no grupo PGM, no *Facebook*, de um jovem de vinte e um anos que morreu em um “acidente de trabalho”. Como a expressão está aspeada no *post*, um vestígio do gesto interpretativo a que está submetido esse morto já está presentificado, em vista do qual a causa de sua morte é ironizada. Ele é apresentado como um sujeito “conhecido por ser violento em suas abordagens”, o qual, durante uma tentativa de assalto, “teve sua carreira promissora interrompida” porque “foi tentar fazer graça” com uma viatura policial que apareceu no local.

Pela postagem, não há meio de averiguar o que ocorreu. A formulação do usuário que publica dirige o recorte de leitura que determina os efeitos de sentido (re)produzidos pelo grupo. Não há marcas de vínculo afetivo entre quem posta e o falecido, embora sua descrição de que era “conhecido por ser violento” aponte para algum contato prévio, direto ou indireto, ao menos por meio de acesso a comentários de terceiros, como outros usuários, que o qualificassem como violento. Porém, não perdemos de vista que pode tratar-se de uma publicação falseada, em que a situação da morte é fantasiada pelo publicador. Independentemente de ser “verdadeira” ou não, o que nos prende a atenção é que, uma vez publicada uma versão da morte, é em função dela que os membros da PGM vão reagir e comentar publicamente, sem questionar, em nenhum momento, a veracidade da postagem.

Diferentemente da maioria das mortes registradas na PGM, que recebem massivamente reações entristecidas 😞, predomina nesta publicação a reação de riso 😄, entre as mais de oitocentas reações até o momento da coleta do material³⁵. São “curtidas” negativas, que apontam para uma regularidade marcada pela diferença, por aquilo que escapa: esta não é uma morte tomada como objeto de pesar.

Inscritos na “ideologia da boa morte” (SANTANA, 2011, p. 49), os rituais fúnebres tendem a realizar formas de resguardo e respeito aos mortos. Segundo Santana (2011), ainda que cada cultura, com base em discursos institucionais diferentes (religioso, médico, jurídico, midiático), interprete peculiarmente o momento da morte e o que se segue a ele, os modos de representar a morte são direcionados a uma *retórica laudatória*, isto é, à exaltação da *imagem* do falecido³⁶.

³⁵ Tanto a postagem quanto o registro de tela foram realizados em agosto de 2022.

³⁶ Em uma posição discursiva, a *imagem* é polissêmica: é tanto a imagem-visual quanto a imagem-imaginária. Por exemplo, publicar uma imagem (visual) de pessoa falecida em estado degradante pode ser reivindicado pela família do falecido, em seu nome, como um ato ofensivo ao morto, porque ofende sua imagem (imaginária), sua projeção imaginária no seio familiar, no corpo social.

Além do tom elogioso devotado aos mortos em nossa sociedade, suas “memórias” (sua presença memorial em um grupo social) são tuteladas pelo Direito, bem jurídico já preservado em vida sob o direito à imagem. A violação desses direitos pode constituir *vilipêndio* – “formas de humilhação ou menosprezo à memória do morto” (BRASIL, 1940) –, com as sanções legais determinadas pela constituição. Ainda outra vez, a questão da memória se coloca, junto ao jurídico: nos casos de vilipêndio, não é o falecido a vítima, mas a coletividade que detém sua memória (um dano moral reflexo); não é exatamente o morto o bem jurídico tutelado, mas o *respeito aos mortos*.

Ademais, o título do *Código Penal* que defende a deferência aos finados é o mesmo para os “direitos religiosos” (Título V: “Dos crimes contra o sentimento religioso e contra o respeito aos mortos”) (BRASIL, 1940). Isso aponta que a moralidade religiosa (notadamente judaico-cristã) também está em pauta quando se defende a memória do morto, o decoro a ela devido, assim como alimenta o imaginário de que “o trabalho dignifica o homem” e que, conseqüentemente, um homem trabalhador é “digno” de ser lembrado e enlutado. Na postagem recortada, essa moralidade é, perversamente, suporte para o ataque à imagem do morto (“kkkjkk que Deus o tenha”, “poxa que triste. O cara trabalhando”), visto que seu “não-trabalho” (na lógica socio-normativa, “ser bandido”) realiza o inverso da dignificação, privando-o do alçamento ao estatuto do luto e fazendo com que sua morte não seja “sentida” no contexto do grupo. Demovido do lugar de memorialização (homenagem), interpretado como “bandido” e tendo sua morte in-significada, recusada como perda enlutável, é possível, então, rir, debochar, pilhar. A estabilidade do efeito de memória(l) para o morto esfacela-se diante do riso escarnecido. Produzido por outros meios (ataque ao perfil, à “imagem”), o vilipêndio ao cadáver, antes arrastado para ser humilhado, como em Troia (VERNANT, 1978), atualiza-se em novo giro da memória. Hoje, a humilhação “pode ser” organizada em comentários em redes digitais.

Impedir o sepultamento, explica Gagnebin (2006), é visto como humilhação ímpar nas sociedades ocidentais, uma constante na relação com os mortos ao longo dos séculos, porque impede a ritualização do memorável, sua marca (tumular) de memória. Nos recortes de publicações fúnebres no *Facebook* (RD 09), não é o sepultamento do cadáver que é proibido, mas, sim, sua *imagem* que é violada/violentada.

Desde o início (da postagem), a morte em questão não é nomeada como um assassinato, um homicídio, uma consequência da violência policial. Foi um “acidente de trabalho”, ossos do ofício de ser “bandido”. Seu falecimento é construído como uma eventualidade banal, como

algo que “já era de se esperar”, de maneira que uma relação de causalidade é estabelecida entre seu “não-trabalho” e ser “matável”.

Há saberes que circulam socialmente e que dividem as “boas” ou “más” mortes. Um desses saberes é a idade: Ariès (2012) afirma que morrer jovem é, comumente, um “mal morrer”, pois a juventude é desassociada da morte. Com efeito, em nossa sociedade, a morte é aproximada da velhice. Ainda que morrer com idade avançada seja também um “mau morrer” – porque, no fundo, a morte está associada ao mal –, é “menos mau”. Outro saber determinante para os sentidos de morte diz respeito ao enquadramento moral, ou seja, a morte de uma pessoa tida como “boa” seria algo ruim, ao passo que a morte de uma “pessoa má” constituiria uma morte “justa”, precisamente porque estaria regida por um gesto interpretativo que não a toma como uma *perda*, relegada a uma ausência que *não faz falta*.

No recorte sob análise, um jovem, cuja “carreira promissora” foi interrompida, foi morto em uma abordagem policial. Interdiscursivamente, ressoa o lema “bandido bom é bandido morto”, segundo o qual a morte seria um destino razoável para a delinquência³⁷. A maneira como esse grupo, sob um efeito imaginário de todo, reage a essa morte (com as risadas debochadas), se estende para os comentários com mais zombarias, por posições sustentadas derrisoriamente, as quais se denunciam como tal pela retomada de *emojis* rindo. O corpo debochante, que ri fora da tela, se presentifica na materialidade digital pelos *smiles*: “fico muito abalada quando jovens promissores tem sua carreira brutalmente interrompidas assim (a legenda e ótima) 😂😂”; “Tadinho né?? Trabalhando e acontece essa fatalidade 😂😂😂😂😂😂😂 essa hora tá sentado no colo do capeta”.

Os *emojis* que choram de rir – 😂😂 – prevalecem sobre aquele que chora de tristeza. Em consequência, o choro desponta em sua função equívoca: rejeitado o pranto compassivo, irrompem as lágrimas de galhofa. Nesse recorte, chorar participa do movimento de zombaria, funcionando como a impossibilidade, o impedimento de prantear essa morte com pesar. De fato, para os comentadores desse *post*, nem toda vida é lamentada da mesma forma, bem como nem toda vida é tida como lamentável. O jovem falecido tem sua morte arquivada na PGM, mas está longe de ser enquadrado no escopo do ente querido. Ao circular como “bandido”, sua morte desestabiliza o funcionamento do grupo, da predominância de reações tristes para a

³⁷ A popularização da expressão “bandido bom é bandido morto” – massivamente reproduzida em mídias digitais em publicações que defendem posições violentas para lidar com a violência – retoma, interdiscursivamente, a circulação do mesmo enunciado no contexto da ditadura militar brasileira, mas também a fala de um general estadunidense do século XIX, Phillip Sheridan, que teria proferido: “o único índio bom é o índio morto” (FRANÇA, 2021). A origem racista desta expressão é significativa de uma reprodução que “perde” os traços de sua memória, mas cuja historicidade repercute na atualização dos sentidos.

reiteração de *emojis* rindo. Indício de que o político e o ideológico não estão apartados quando se trata de produzir sentidos para a morte e para o morto, na medida em que o sentido é sempre política e ideologicamente dividido.

Como parte do efeito de comentário derrisório, a composição dos *emojis* junto às palavras de ataque escrituram o encontro contraditório de dois espaços enunciativos: de um lado, a situação prototípica do memorial familiar, a cena do velório de cunho religioso, em que os presentes choram a perda do ente querido; de outro, o espaço do *Facebook*, no qual é possível assumir uma posição que invalida o luto por ele. Pela tensão exercida pelos comentários sobre a postagem, observamos um modo pelo qual a contradição se textualiza em um mesmo espaço de enunciação informatizado. Efeitos de sentido para a morte que seriam barrados em outras condições de produção, por vilipendiarem a imagem/memória do morto, são possibilitados por uma posição equívoca de *comentador*, pela qual se presume isento de determinações e responsabilizações sociais e jurídicas pelo que diz publicamente.

Embora seja possível humilhar o morto de um modo “protegido” pela distância da tela (ou do perfil *fake*), não o fazem também de qualquer forma: entre o riso escuso – “Desculpe, mas ri com ‘acidente de trabalho’” – e a polidez oca – “A legenda foi a melhor kkkjjkk Que Deus o tenha” –, a ironia se mostra um meio possível de desrespeitar os mortos, um amortecimento imaginário que reconhece a existência de regras (do grupo, do *Facebook*, do social) que regulam o que deve ou não ser dito a respeito dos/em respeito aos mortos, ao mesmo tempo em que as transgridem pela via da pilhéria.

Tudo não se diz, escreve Orlandi (2005), pois há regulações de diferentes ordens (linguísticas, históricas, ideológicas) que incidem sobre as práticas discursivas. Entre a falta de pesar e o ataque ofensivo à imagem do morto, há uma distância material, demarcada no discurso. Seu gesto de leitura sobre o morto em questão não comporta luto, na medida em que sua morte não constitui, para esses usuários, uma *perda significativa*. Quem não se comove é quem não está na perda, quem se imagina alheio a ela, porque a coloca como sendo da ordem de uma pura alteridade, que não lhe diz respeito. Esquecimento inerente ao processo ideológico de individualização, que nos intima a todos e que nos mantém (des)ligados pelo social. Com efeito, os modos de significar a morte, em específico, assim como os processos de significação, no geral, são regulados socialmente. É no social que a divisão entre os “bons” e os “maus” sujeitos, os desviantes em relação às “leis de Deus” e às leis dos homens (estas também vinculadas às leis divinas), é estruturada. No recorte sob análise, não apenas sua morte não faz falta para os sujeitos-usuários, como eles se autorizam a “agradecer” sua morte e produzir uma

perversão da “boa morte”: “boa” não no sentido de “bom morto”, mas “boa” como benfeitoria, justa, justificada; a “boa morte” do “mau morto”.

Tal distinção faz lembrar Pêcheux (1995), quando apresenta a divisão entre o “bom” e o “mau” sujeito, ao tratar das modalidades de desdobramento da forma-sujeito. O filósofo diferencia o “bom sujeito” – que toma sua posição realizando “seu assujeitamento sob a forma do *‘livremente consentido’*”, isto é, “ele realiza seus efeitos ‘em plena liberdade’” – do “mau sujeito”, o qual “‘se volta’ *contra o sujeito universal* por meio de uma ‘tomada de posição’ que consiste, desta vez, em uma *separação* (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta...) *com respeito ao que o ‘sujeito universal’ lhe ‘dá a pensar’*” (PÊCHEUX, 1995, p. 215, grifos do autor). Em um desdobramento da proposta pecheutiana, Indursky (2008) descreve a fragmentação do sujeito em múltiplas tomadas de posição, que giram no circuito do “bom” ao “mau” sujeito. Ao passo que aquele representa um efeito de subjetividade sob um imaginário de unidade reprodutor dos saberes dominantes, este toma distância de tais saberes e marca uma separação em relação a eles.

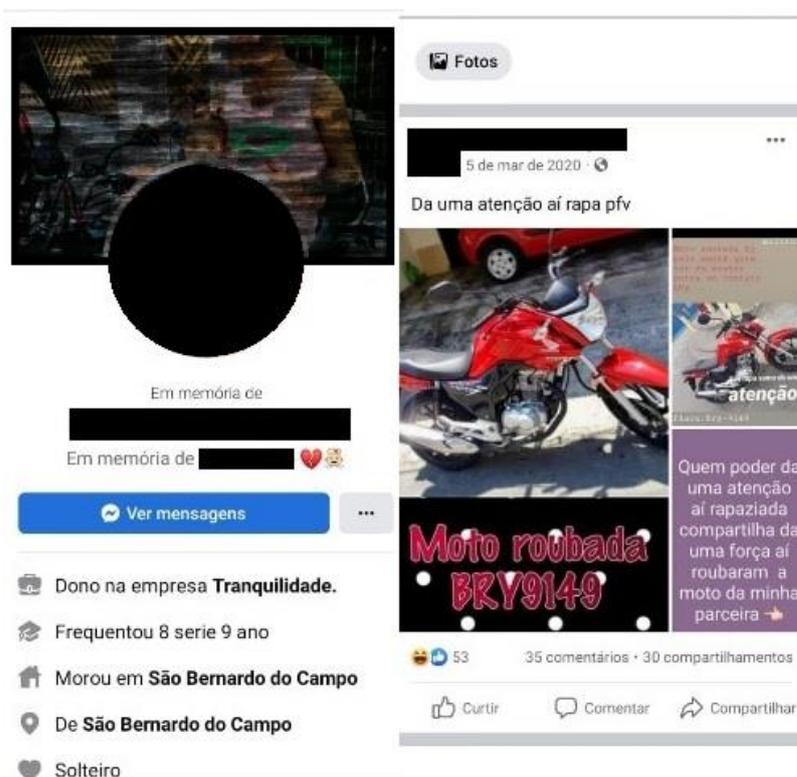
Embora a distinção proposta por Pêcheux (1995) esteja situada em sua discussão acerca das práticas científicas e políticas e as tomadas de posição que as concernem, podemos pensá-la, neste caso, em termos mais gerais, relacionada às coordenadas da ideologia dominante. Em desdobramento da leitura pecheutiana, que situa o “bom” e o “mau” sujeitos como modalidades subjetivas no processo de interpelação, nesta dissertação (no contexto específico das práticas fúnebres sob análise) propomos recorrer ao “bom” e ao “mau” sujeitos para especificar a distribuição desigual das condições de enlutabilidade a partir de formações imaginárias. Ou seja, não se trata de afirmar uma tomada de posição por parte do sujeito (falecido), mas de uma definição que lhe é imputada com base no olhar de outrem. A fim de manter as designações “bom” e “mau” como efeitos de um modo de apreensão imaginária, repetimos o uso de aspas, como forma de materializar a posição de alteridade que endereça tal imagem às mortes em jogo.

No caso da PGM, os comentadores atribuem ao sujeito morto a imagem de “bandido” e investem sua morte de sentidos em função dessa projeção imaginária, também ela determinada pela formação discursiva com a qual se identificam. Portanto, o gesto interpretativo que regula o efeito de comentário da publicação o aloca numa posição de “mau” sujeito, daquele que não reproduz o bom funcionamento das relações sociais. Dito de outro modo, o “bom sujeito” – cuja morte constituiria uma perda sentida, porque enlutável – é aquele que é interpretado como reprodutor das “boas” (morais, religiosas) relações de (re)produção, enquanto o “mau sujeito” – uma vida não-enlutável, cuja morte não é reconhecida como perda – é enquadrado como infrator e condenado ao *diabólico* (“essa hora tá sentado no colo do capeta”), ao *não-*

*simbólico*³⁸. De fato, o *bandido* está *banido* das práticas sociais de simbolização, dos rituais fúnebres e de enlutamento; aquele cujo luto não será publicamente escriturado, ao menos não no espaço da PGM.

Mas os sentidos, movendo-se na/pela roda-viva da memória, não conhecem um ponto final; permanecem em fuga. Ao prosseguir para o perfil do RD 10, pelo *link* exigido nas regras de publicação da PGM, encontramos uma conta memorializada. Como apresentado anteriormente, para que um perfil seja memorializado, é preciso que algum familiar ou amigo notifique a equipe do *Facebook*, que levará em consideração a decisão (não) realizada pelo titular de memorializar ou excluir sua conta.

RD 10 – Perfil memorializado do “bandido”



³⁸ Do grego, *diábolos* (*día* “separação” + *ballein* “lançar”) é aquilo que separa, que divide, e está em oposição ao *symbolos* (*syn* “junto” + *ballein* “lançar”), o que une, que conecta (DEBRAY, 1993).



Fonte: Facebook, 2022.

Esse memorial repete duas vezes a indicação “Em memória de”: a primeira, antes do nome de perfil (sinalizando que a conta passou pelo processo de memorialização do *Facebook*) e a segunda, escrita na seção “Biografia”³⁹. Esta última é editável, de modo que o usuário da conta pode reescrevê-la a qualquer momento. Sendo um perfil memorial(izado), o contato herdeiro assume o controle de determinadas funções (elencadas na subseção 2.3.2), embora, entre elas, não esteja listada a edição da biografia. Logo, duas possibilidades se apresentam: ou é possível que o contato herdeiro altere a descrição biográfica (já que tem autonomia para trocar tanto a foto de perfil quanto a de capa, por exemplo) ou apenas aquele que está logado na conta pode realizar tal mudança, implicando que um familiar ou amigo do morto tenha acesso à sua conta.

Similar ao que apontamos no RD 08, na subseção anterior, acerca da apropriação de um perfil no *Facebook* por parte da mãe de uma usuária falecida, ocorre aqui um (des)encontro: há a memorialização técnica, realizada pela empresa, e há a rememoração de um ente querido, que interveio na conta e na biografia. Diferentemente da intervenção maquínica, cujo padrão é sempre registrar “Em memória de”, cabe ao usuário (seja o proprietário da conta, em vida, seja o contato herdeiro, após a morte daquele) “escolher” as palavras que comporão a biografia,

³⁹ A “biografia”, no *Facebook*, é um espaço no qual, em até cento e um caracteres, é possível “contar mais sobre você. Pode ser qualquer coisa, como uma citação favorita ou o que faz você feliz” (FACEBOOK, 2022).

cabe a ele decidir como sua vida (*bio*) (ou a vida do outro, seu ente querido) será escrita (*grafia*). Decisão, acrescentemos, que não se efetua independentemente de condições de produção específicas e que necessariamente passa pelo *esquecimento nº 2*, por meio do qual “[...] todo sujeito-falante ‘seleciona’ no interior da formação discursiva que o domina [...] *um enunciado, forma ou sequência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada*” (PÊCHEUX, 1995, p. 173, grifos do autor).

No memorial sob análise, o esquecimento da enunciação afeta também o sujeito que se apropria/herda o perfil⁴⁰. Ainda que não haja seção de homenagens nesse perfil memorializado, nem publicações de despedida, saudade, luto de qualquer sorte (a última postagem foi feita pelo usuário titular ainda em vida), o fato da memorialização e o registro biográfico são indícios materiais do/no digital de que, para alguém, esta morte constitui uma perda, demanda um luto, requer rememoração. Na biografia escrita após sua morte, lemos “Em memória de”, acrescido do nome do falecido em forma diminutiva (*-inho*) e os *emojis*  . Tanto o nome acrescido de *-inho*, quanto o coração que se parte e o bebê angelical são marcas de uma falta que se presentifica: ele era pai, marido, filho... Não era apenas o “bandido” imaginado/descrito na PGM. Em outros arranjos sociais, envolvendo posições e projeções diferentes, os efeitos de sentido para sua morte são distintos, as imagens construídas são outras.

Isso aponta para o que Pêcheux (1995, p. 160, grifo do autor) frisava: “o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição, etc., não existe ‘em si mesmo’”, pois “é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas)”. A isso Pêcheux (1995, p. 160) intitula o “caráter material do sentido”, ou seja, “sua dependência constitutiva daquilo que chamamos ‘o todo complexo das formações ideológicas’”.

Com efeito, os sentidos não se dão fora de injunções e demandas no confronto de posições. Ao analisarmos um processo discursivo descrito por nós como *escritura(ção) do luto*, os sentidos de morte estão determinados pela materialidade desses gestos interpretativos, pelas relações e posições que elas sustentam entre sujeitos. Em outros termos, do modo como o estamos compreendendo, *o luto determina sentidos de morte, porque inscreve uma dimensão de afeto (daquilo que afeta) no processo ideológico de significação*. Há luto quando a perda é significativa, quando ela faz sentido no/para o sujeito, quando a trama de seu desejo é des(a)fiada. Por outro lado, também as condições de morte determinam sentidos de luto: morrer

⁴⁰ Manter um perfil “em memória de” um ente querido é já um modo de esquecê-lo, conforme o movimento analítico da seção 3.3.

jovem ou na velhice, morrer subitamente ou após um longo período de enfermidade, morrer de forma violenta ou pacificamente enquanto dorme, morrer sendo pai ou sendo filho, enfim, as muitas facetas da morte implicarão modos outros de se relacionar com a perda e de experienciar o luto. Distintas inscrições memoriais convocam diferentes produções memorialísticas, outros arranjos significantes no rodar vivo da memória discursiva (como desenvolvido na seção 3.3).

Por isso, em outras formas de dizer da morte, sob outras condições de produção, envolvendo outras relações, os sentidos se constituem diferentemente. Por exemplo, quando uma empresa jornalística de referência anuncia o falecimento de uma celebridade, uma série de questões (quem diz? Sobre quem diz? Como? Onde? etc.) são levantadas e, em função delas, junto às condições do falecimento/falecido (morreu de quê? Doença? Acidente? Que idade possuía? Onde morava? etc.), uma determinada *imagem* (projeção imaginária) será construída para o referente discursivo.

No funcionamento da PGM, a proximidade ou distância assumida em relação ao morto e seus enlutados é parte de tais determinações significativas. A partir do RD 10, o morto não-enlutável é mantido a distância e permanece sendo o “bandido”, cuja morte é tornada objeto de escárnio. Na última publicação em seu perfil, ele anuncia o roubo de uma motocicleta de sua “parceira”. Os comentaristas, que tomam conhecimento do falecimento e do perfil através da PGM, zombam: “vai ver tinha sido até ele q roubou a moto da amiga ou deu a fita ' se eu pegar quem foi kkk”; e ainda: “será q n foi ele q roubou n? 🤔 N da mais pra ser, faliceu KKKKKKKKKK”.

O gesto de comentar é central para a produção de sentidos no memorial. Precisamente, o efeito de memória está em disputa no modo de escritura(ção). De um lado, uma versão do sujeito que é construída com base numa posição (da esposa, por exemplo), que o atribui com a imagem da paternidade, do matrimônio etc. De outras posições (assumidas pelos comentaristas), agregadas por um imaginário de coletividade que produz seu próprio efeito de legitimação, uma versão distinta é organizada, em que o sujeito comparece atrelado à bandidagem, à violência.

Não há versão definitiva, porque a materialidade técnica funciona por *compósitos heterogêneos*, explica Dias (2016, p. 13), a partir de Paveau, isto é, “uma montagem entre o técnico e o linguageiro”, em que ocorre “a inscrição do corpo na forma material do dizer [...] por meio de projeções de ícones, imagens, gifs, letras, links, hashtags” etc. Parte desse funcionamento diz respeito aos comentários, os quais *compõem* constitutivamente a formulação e circulação da postagem. O espaço para comentar em uma publicação no *Facebook* é assegurado tecnicamente. Mesmo que não haja comentários, permanece a possibilidade latente

que integra o imaginário de interação atuante nas redes sociais. Na seção de comentários, na busca por fixar sentidos memoráveis ao outro (morto), os sujeitos “inevitavelmente falam do ‘eu’, delimitando para si uma posição. De fato, é a partir de um imaginário de estar em rede, de comentar, e afetado pelo discurso do outro, que o sujeito escreverá e publicará seus comentários no *Facebook*” (LACERDA, 2021, p. 302).

Além disso, não pode haver fechamento completo pois o social – não oposto ao técnico; ao contrário, determinante dele – não é passível de resolução apaziguadora, como defende Lagazzi (2011, p. 289), já que “trabalhar na composição contraditória entre diferentes materialidades” é reconhecer que “a unidade é sempre imaginária” e que “há impossibilidade da síntese quando se fala do social”. O que remete ao primado da contradição e da alteridade sobre o mesmo, na medida em que toda prática discursiva está “[...] “associada ao fenômeno incontornável em sua heterogeneidade, da presença do discurso outro em toda sequência” (PÊCHEUX, 2015c, p. 148). Em trabalho anterior, analisando o imaginário de interação atuante no gesto de comentar no *Facebook*, consideramos que, nesse espaço enunciativo, são atualizadas as relações de força que agem sobre as formas de poder-dizer, o que nos levou a propor que o sujeito comenta para situar-se na prática discursiva dessa mídia social, e que, ao discursivizar sobre um outro (sobre a imagem que faz desse outro), “encontra uma ancoragem para a fala de si” e imprime nela “uma identidade que seja sua”, “uma escrita que seja ‘de si’” (LACERDA, 2021, p. 311).

Nesse jogo complexo de imagens que distribui posições para si e para o outro, os comentaristas do recorte sob análise produzem um efeito massivo de zombaria. Protegidos pela distância da tela e, em alguns casos, pelo anonimato dos perfis *fake*, dispersam um efeito de autoria, sem assumir responsabilidade pelo dizer, sob a forma de um coletivo imaginário. Como uma massa amorfa e dispersa, a quebra das prescrições rituais – o decoro devotado à memória dos mortos, por exemplo –, dificilmente imaginável em outros espaços de enunciação, como em uma situação presencial de velório, adquire lugar na seção de comentários.

Ao caçar da esposa (enlutada), afirmando que “é tanto amor envolvido que nem consigo imaginar como ela está conseguindo seguir sem ele neste mundo tão cruel que a gente vive... ”, ao zombar de seu “direito” ao luto pela perda do marido, ao seu gesto de rememoração, marca-se que um memorial não é somente um espaço possível de luto, mas também um terreno de luta, de contestação, de impedimento, de atualização de conflitos sociais⁴¹. Novamente, não acontece apenas o “rompimento” de interditos acerca da morte e do

⁴¹ Conflitos que têm exigido do aparelho jurídico reconfigurações devido às práticas de vilipêndio próprias às redes sociais. Embora, como vimos, o Código Penal brasileiro já regule as definições e sanções relativas ao aviltamento

luto, pois há mortes/lutos que continuam barrados. Por estar inserido em um processo social e discursivo, as publicações dos RD 09 e 10 estão suscetíveis à incompletude, à impossibilidade de consenso definitivo, à contradição e aos contrários (posições antagônicas).

Mas também não é mera reiteração da dita “interdição”, porque “[...] ‘reprodução’ nunca significou ‘repetição do mesmo’” (PÊCHEUX, 2015b, p. 115). A história se desloca no discurso por meio da roda-viva da memória, cujos movimentos irregulares dão contornos provisórios à morte como um objeto paradoxal. Este não permanece fixado entre fronteiras assinaláveis, de tal forma que a distinção bom/mau “caduca”, cai por terra, visto que “[...] é na materialidade do digital que essa escritura de fragmentos (vontade de totalidade) se des-organiza por aquilo que escapa, que joga o sujeito para fora do espaço estabilizado” (DIAS, 2018, p. 164), por meio de comentários que investem de sentidos as postagens, consumadas na circulação, abrindo para o conflito, o desvio, a diferença.

Em meio às circulações cotidianas, o digital participa dos movimentos da roda-viva da memória, (re)inventando a imagem do morto e do enlutado, por meio daquilo que, a seu respeito, é (des)construído. A escritura(ção) *online*, em sua especificidade material, recria relações de consumo e modos de identificação. Como temos indicado, isso é imprescindível para compreender a *função do público no luto* (ALLOUCH, 2004), na qual a escritura(ção) exerce papel determinante. Sendo linguagem, o luto não cabe nos limites do “indivíduo”; ele só se faz no social e na história. Pela escritura(ção) no *Facebook*, observamos que o luto se inscreve nos jogos de imagem que dão contornos ao eu e ao outro, em sua ligação constitutiva. Quando mostra seu enlutamento, publica o que vive na instância privada e requer testemunhas para sua perda.

A digitalização (re)situa o cotidiano no percurso sinuoso da memória. Não se trata, portanto, de afirmar que o digital “reinventa a roda”, mas de compreender que a historicidade é reconfigurada pelo trabalho da materialidade técnica, a qual participa da engrenagem social e dos circuitos de memória, tendo em vista que “[...] as relações de força do dizer sempre atuam na memória, seja para regular, seja para desorganizar os sentidos” (LACERDA, 2021, p. 307). Enquanto vivo, o sujeito escritura uma versão de si no *Facebook* – seu “eu” digital – que permanecerá, após sua morte, arquivada, memorializada e gerida por um “herdeiro”. Pela escritura(ção), o enlutado continua a narrar uma história (do morto e de si, da sua relação implicada) e expô-la para o escrutínio desse mesmo público. Ou seja, os comentários mantêm

do cadáver e da memória do morto, a produção digital do vilipêndio complexifica o enquadramento jurídico, já que o dolo (a intenção do ultraje) é difícil de ser especificado e comprovado e a delimitação do que constitui, de fato, um aviltamento seja imprecisa nessas condições.

uma relação movente com a postagem, em uma espacialização continuada, prolongando e desdobrando os efeitos do que foi inicialmente publicado.

Não apenas os fantasmas assombram os vivos, mas estes também continuam perseguindo os mortos e aqueles que os choram. De tal sorte que o efeito de memorial é, pela via da contradição, tecnicamente assegurado pelo processo de memorialização e socialmente sustentado no imaginário de respeito aos mortos, ao passo que é tecnicamente desafiado – uma vez que o mesmo aparato técnico para homenagear dá margens para o ataque generalizado – e socialmente tensionado nas relações de força que recortam a memória discursiva. Portanto, ler um memorial em um processo temporalmente descontínuo é também observá-lo sendo afetado pela maneira como circula publicamente. Seja no perfil memorializado, seja na PGM (que dá a conhecer tais perfis), os espectadores-comentadores investem a memória do morto de sentidos (im)possíveis.

Entre as regras do grupo e as exigências do *Facebook*, são impostas também as regulações sociais e ideológicas que administram a (re)produção dos sentidos. Em se tratando da significação da morte, observamos que a direção significativa imputada a uma morte depende das condições de enlutabilidade (quem morre, como morre, onde morre...); depende de como aquela morte é sentida, recebida, *imaginada* pelos sujeitos. As diferentes formas de ser afetado pela perda imprimirão contornos múltiplos aos trajetos de luto, pois a perda não se produz homogeneamente, fora de condições de produção; ela possui intensidades e densidades flutuantes, em função de demandas e expectativas sociais distintas⁴². Se tomada enquanto perda, abre-se espaço para a interrogação do luto e para sua escritura(ção). Tanto no que dizíamos a respeito da enlutabilidade, quanto agora sobre a escritura(ção), adquire contornos um funcionamento estrutural do social, que não nasce na rede, mas em relação ao qual ela não escapa. Dentro de tal estrutura, morte e luto têm seus sentidos regulados, como viemos indicando.

Por um lado, há tradições e rituais de enlutamento, que envolvem o público, a publicização dos rituais fúnebres. Por outro, a tendência, destacada por alguns historiadores e antropólogos (ARIÈS, 2012; MARTINS, 2013), de privatização da morte e do luto. E ainda, uma outra direção, contraditória, que torna o luto exibível e exibido, acessável e acessado em

⁴² Além das intensidades sentidas singularmente, a *demonstração* dessas intensidades depende de padrões sociais. Espera-se de uma mãe, por exemplo, que a morte de um filho seja dilacerante e que tal dilaceração seja visível, manifesta. É organizada uma correlação entre sentir e mostrar, pela qual aquilo que não se mostra não é reconhecido como sentido, de modo que, se o luto não for exposto, escriturado, o enlutado corre o risco de ser mal visto, como aquele não está vivendo seu luto. A dimensão expositiva da escritura(ção) do luto e as projeções imaginárias que presidem as expectativas acerca de tal exposição despontam e são exploradas nesta e nas demais seções analíticas.

redes digitais. Escriturar o luto *online* não indica um retorno irrestrito às práticas tradicionais, o que seria desconsiderar as descontinuidades históricas: não se retorna ao passado, nem se caminha progressivamente rumo a um futuro.

Na medida em que a ideologia é uma categoria inerente aos processos discursivos, os sentidos de morte materializados pelas práticas discursivas fúnebres são retrabalhados nos modos de materialização próprios ao digital – como os perfis memorializados, os grupos-obituários. De acordo com Pêcheux (2015e, p. 45), a ideologia é uma “unidade paradoxal do discurso fragmentado”, isto é, é ela que confere à dispersão do discurso um efeito de transparência. No todo complexo com dominante das FDs, nas relações de desigualdade e contradição,

[...] são construídas “linhas de demarcação” discursivas, adquiridas através das lutas por formulações equívocas, nascidas no terreno da ideologia dominante e mais, ou menos, “trabalhadas”, “resolvidas”, etc., por um trabalho político-teórico sobre os “pré-construídos” e sobre os “efeitos transversos” que os produziram (PÊCHEUX, 1995, p. 211).

O funcionamento paradoxal da ideologia encontra o paroxismo da morte. Em sua “[...] estranha propriedade de ser ao mesmo tempo *idênticos e antagônicos entre si*”, os objetos paradoxais “existem como relações de forças historicamente móveis, como movimentos flexíveis que são surpreendentes por causa do paradoxo que eles possuem” (PÊCHEUX; GADET, 2015, p. 97, grifos dos autores). Tal mobilidade histórica, dependente das relações de força que tensionam o social e dos movimentos da roda-viva da memória que recortam as condições de enunciabilidade e de memoriabilidade em um dado momento histórico, “surpreende” ao permitir que sujeitos e sentidos convivam conflituosamente no espaço fronteiro de formações discursivas contraditórias. Para retomar os termos de Pêcheux (1997b, p. 314), não há sentido inteiramente (des)regulado, “na medida em que o dispositivo da FD está em relação paradoxal com seu ‘exterior’: uma FD não é um espaço estrutural fechado, pois é constitutivamente ‘invadida’ por elementos que vem de outro lugar”.

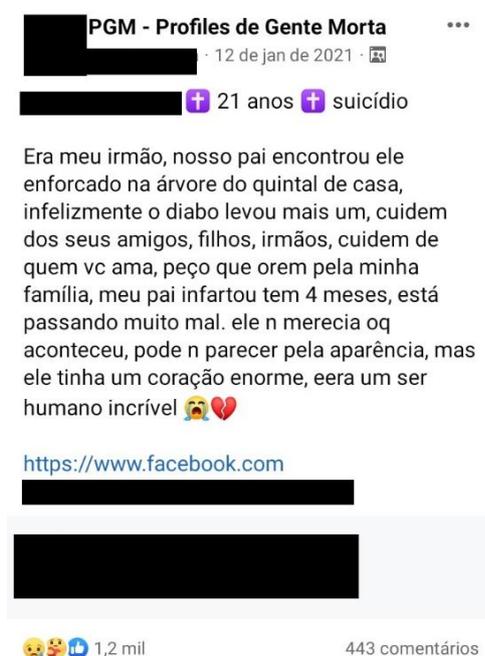
Como apresentado anteriormente, há um controle de imagem(ns), tanto em termos legais, quanto daquilo que não responde diretamente ao aparelho jurídico, mas envolve o que (não) pode e (não) deve ser dito em uma determinada conjuntura, o que (não) cabe ser mostrado e circulado a respeito da morte e do morto. Uma vez que a superexposição é a lei de escritura(ção) pelo digital, imputando a visibilidade enquanto um critério de existência, é o olhar do outro (que curte, comenta, compartilha) que torna a perda uma “realidade”, que lhe fornece uma consistência imaginária. Entre as formações discursivas que cerceiam a produção

dos sentidos e que direcionam os enquadramentos do olhar para a morte/o morto, está a do discurso religioso cristão.

A memória cristã “assombra” as postagens fúnebres, conforme notamos no comentário de uma usuária que, no perfil do falecido, adverte aqueles que mofam de sua morte: “só observando os comentários. Vcs vão tudo pro inferno, junto com ele”. Sua admoestação – de que todos os que ironizam da morte do “bandido” terão o mesmo destino dele, o inferno – não questiona o enquadramento interpretativo do “mau sujeito”, mas inclui no seu escopo os demais comentadores que se sentem na liberdade de desrespeitar a memória do morto e o direito ao enlutamento dos entes queridos. O incômodo é escarnecer o morto, o qual, explica Ariès (2012), é frequentemente cercado de cuidados, de modo que é preciso exercer resguardo ao se dirigir a ele.

É também um embate entre direito e respeito do/ao morto e do/ao enlutado que analisamos no conjunto de postagens de outro recorte discursivo (RD 11), no qual a distribuição desigual do luto e a construção da morte como um objeto paradoxal também estão ligadas ao confronto de FDs em antagonismo.

RD 11 – Membro da PGM anuncia a morte do irmão no grupo



Fonte: *Facebook*, 2022.

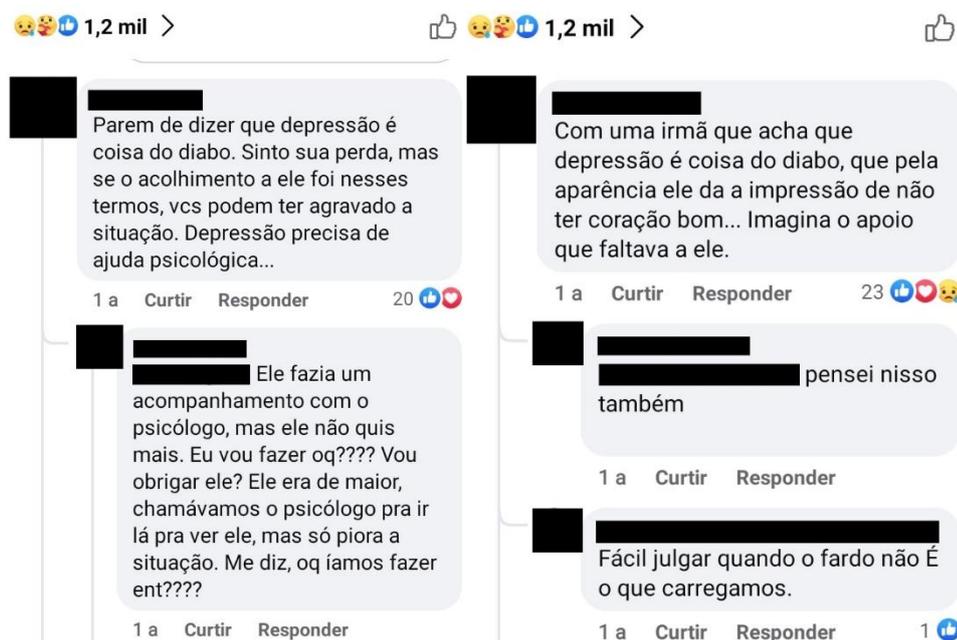
Após o suicídio de seu irmão, uma usuária do *Facebook*, membro da PGM, faz o registro do óbito no grupo (RD 11). Em suas palavras, tratava-se de um homem de vinte e um anos, que cometeu suicídio no quintal de sua casa. Em sua postagem, fica marcado o vínculo familiar

(“era meu irmão”, “nosso pai”) e afetivo (“tinha um coração enorme”, “um ser humano incrível”), os quais sinalizam para uma morte que configura uma perda para o sujeito, que reivindica um luto.

Segundo ela, apesar de não “parecer pela aparência”, seu irmão era uma boa pessoa. Afirmação, no mínimo, inesperada, que nos conduziu a visitar a conta do falecido, anexada à publicação. Deparamo-nos com sua foto de perfil, apresentando um jovem de cabelos escuros e encaracolados, que descem até os ombros, o rosto e os braços cobertos por tatuagens, entre elas duas cruzes (uma invertida), tragando um cigarro enquanto expele fumaça pela boca.

Antes de exaltar/criticar o irmão, a usuária pede que os membros orem por sua família, principalmente pelo pai, recentemente acometido por um infarto, enquanto constata que o suicídio do irmão foi uma obra demoníaca: “infelizmente o diabo levou mais um”. A expressão dá margens para uma série de comentários que a criticam por associar a morte do irmão a um evento diabólico.

RD 12 – Comentários reprovando a irmã do morto



Fonte: Facebook, 2022.

Esse recorte dá visibilidade à divisão dos sentidos que é operante no social. A *imagem* do morto é motivo de dissensões: por meio dela, imagina-se que ele seria o contrário de um “ser humano incrível”, alguém agressivo, desagradável, malfeitor, perigoso; em suma, um “mau sujeito”. Mas o sujeito é mais do que suas imagens (visuais e imaginárias) projetam, pois está sempre além/aquém do que imaginam dele. Mesmo que seus efeitos (imaginários) sejam

eficazes, as imagens não dão conta de tornar visível aquilo que, do sujeito, não é visualizável, isto é, sua constituição subjetiva pelo inconsciente.

Diferentemente dos recorte anteriores (RD 09 e 10), no qual o jogo de imagens era também determinante dos efeitos de sentidos, construindo a imagem do “mau sujeito”, no recorte 12, há um outro gesto de interpretação para a morte, gesto inquieto, dividido, paradoxal, mediado pela escritura(ção) do luto. Por haver luto, o sentido de morte não é o mesmo, porque, aqui, a morte implica perda. Mas não só: são também outras as condições de morte. Ainda que, segundo a irmã, sua aparência não o confirme, o jovem em questão (com a mesma idade do “bandido” do RD 09) era “um ser humano incrível”, de maneira que outra imagem está sendo discursivamente elaborada para o morto, não mais o “bandido”, mas a vítima de um infortúnio: o suicídio.

Em nossa sociedade, o suicídio é o *tabu do tabu* (SANTANA, 2011), uma vez que perturba a noção de que a vida é o bem supremo, a ser defendido a todo custo. Não raro, o preço de cultivar a vida é o próprio sujeito, angustiado diante dos imperativos de bem-estar a que está exposto. Enquanto fato histórico, o suicídio é representativo de que algo no social é insuportável para o sujeito.

Conforme Marton (2019), o cristianismo introduz um ideal de vida como patrimônio sagrado, um dom de Deus a ser preservado. A morte, ao contrário, figura enquanto um mal necessário para alcançar a verdadeira Vida (gloriosa). Com base em tal paradigma, o suicídio está proibido, visto que consistiria em um atentado ao bem divino – embora, em outras culturas⁴³, as práticas suicidas fossem consideradas um *direito* pessoal, uma prerrogativa daquele que não deseja viver (MARTON, 2019).

Logo, o suicídio complexifica as posições discursivas assumidas diante do evento de morte, uma vez que atinge diretamente o ideal de vida como bem supremo. Segundo a análise de Reis (1991) sobre as condições de morte no Brasil oitocentista, a rigor, os suicidas não possuíam direito ao sepultamento eclesiástico (exceto se fossem declarados “loucos”). Se lhes fosse negado o enterro religioso, eram encaminhados aos cemitérios comuns, juntos aos indigentes e escravizados. Contudo, não era incomum receberem indulgências ou mesmo “vista grossa”, principalmente porque, muitas vezes, os familiares e amigos não deixavam circular que a morte em questão era decorrente de um suicídio, por receio de macular a *imagem* do morto e da família.

⁴³ Marton (2019, p. 13) traz o exemplo da antiguidade greco-romana que prezava e reconhecia “o direito de morrer”, segundo o qual era permitido aos “desesperançados pôr fim à própria vida, contando por vezes com o auxílio de outrem”.

Se a morte, como o sexo, tende a ser vista como algo sujo, contaminado, indecente (GORER, 1955), tanto mais o suicídio, que ameaça de modo ainda mais incisivo a trama social capitalista, neoliberal, cujo ideal positivista está respaldado pelo fundamento (cristão) da vida. Contraditoriamente, a sociedade que defende o “livre arbítrio” tem dificuldade em reconhecer a *liberdade* de tirar a própria vida. Liberdade extremamente equívoca, visto que o ato de se matar não é apenas uma questão de “vontade própria”. Sendo um acontecimento social, o suicídio envolve condições e aflições sociais. A partir dele, o “direito” (não jurídico) de terminar a própria vida reproduz e desloca o alicerce do modo de produção capitalista neoliberal, a saber, o ideal de liberdade.

Nessas condições, o suicídio é insuportável e o suicida, um perigo para o bom funcionamento da engrenagem social. A esse respeito, Campos *et al.* (2016) discorrem acerca da dificuldade que o aparelho jurídico encontra ao tentar enquadrar o suicídio em seus limites definidos. Por tomar o indivíduo como responsável/culpado por sua própria morte, o caráter social do suicídio não cessa de intervir. Privatizada a culpa, silencia-se um mal-estar de ordem coletiva e suas causas profundas, de maneira que são discutidos os “fatos” sem implicar os fatores sociais; sem considerar que se matar é um ato radical de desidentificação com a estrutura social (CAMPOS *et al.*, 2016). Afirmando o suicida como culpado e vítima, o equívoco do jurídico, segundo os autores, não deixa de recolocar a questão em aberto: vítima de que(m)?

Em retorno à discussão iniciada acerca da divisão entre o “bom” e o “mau” sujeito no início desta seção, não deixamos de considerar que essa disjunção funciona com base em enquadramentos que ditam e separam as “boas” das “más” posições. Conforme Indursky (2008), essa divisão tem a ver com a (contra)identificação aos saberes de formações discursivas dominantes. Voltando-nos aos recortes de análise, destacamos regiões de saber predominantemente religiosas e moralistas que regulam a equivalência entre *bandido* e *mau sujeito*, assim como a imagem contraditória feita do suicida. São posições diferentes que realizam modos distintos de atualização do “mau sujeito”. Vejamos: o bandido é “mau” porque rompe com as regras do convívio social, rompe com o direito individual à propriedade privada, enquanto o suicida pode ser (equivocamente) revestido como “mau sujeito” porque perturba as mesmas regras de convívio, ameaça outro direito individual – à propriedade privada de si; a propriedade do “bem maior” da formação social, a vida. Um bem, acrescentemos, profundamente equívoco, em vista do qual são normalizadas ações que matam (determinados sujeitos) em prol da vida (de alguns).

Em resumo, tanto o bandido se distancia dos saberes dominantes (de ordem religiosa, moral, jurídica) cruciais ao “bom” funcionamento de nossa formação social, quanto o suicida

desidentifica-se com os saberes que dão contornos estabilizados a ela. Não significa que sejam “maus” sujeitos equivalentes. Indursky (2008, p. 20, grifos da autora) frisa que “o *mau sujeito*, de fato, pode ser representado por várias posições-sujeito – e não apenas por uma – que venham a estabelecer uma relação de contraponto com a posição-sujeito dominante”. Como são distintas as posições, em diferentes condições de produção, a forma de apreensão por parte dos comentaristas da PGM é compassiva em direção ao jovem que se matou, em contraponto aos comentários derrisórios do conjunto de recortes anteriores. De tal maneira que, no caso do suicídio, o morto ainda tem sua memória respeitada, ainda que ambigualmente no discurso da irmã, a qual reconhece que ele era uma “pessoa boa”, mas não sem antes afirmar sua aparência oposta – para ela, aparência de “pessoa ruim” – e vincular sua morte a uma resignação à ação do diabo.

Ambos, em diferentes modos de (contra/des)identificação, desfazem o acordo tácito que sustenta as redes de memória e amarra o tecido social. Como rasgam diferentemente, a relação dos comentaristas do *Facebook* também é distinta. Um recebe escárnio; o outro, compaixão. Para um, é possível produzir um elo de identificação, imaginando a dor de quem se mata, o sofrimento da família, colocando-o como um possível objeto de enlutamento. Para o outro, enquadrado como bandido, não há ponto de identificação, permanecendo apartado das condições de luto público.

Também é desigual a imputação de culpabilidade. Para o bandido, a culpa já é estabelecida de antemão (mesmo sem que prova alguma seja apresentada, nem na PGM, nem no perfil memorializado). Já no caso do jovem que tirou a própria vida, a culpa ronda à espreita de aderir a um culpado: o suicida? O diabo? A família? Nos dois eventos de morte, não se nomeiam outros possíveis culpados – o Estado, as relações sociais esgarçadas que esse Estado nutre, os ideais capitalistas que sustentam o mesmo Estado. Há um direcionamento para a individualização da culpa, para a responsabilização de sujeitos divididos entre bons e maus. Desorganizador de um mundo que se pretende semanticamente normal, o suicídio incomoda porque desestabiliza a lógica disjuntiva operante no social (fundamentalmente contraditório), isto é, *ou vítima ou algoz; ou culpado ou inocente*. Para além dos limites da disjunção, o elo equívoco entre suicídio e culpabilização remete à descrição de Pêcheux (1990b, p. 33, grifos nossos) acerca de espaços não logicamente estabilizados, os quais são suscetíveis de “[...] *colocar em jogo uma bipolarização lógica* das proposições enunciáveis – com, de vez em quando, o sentimento insidioso de uma simplificação unívoca, *eventualmente mortal, para si mesmo e/ou para os outros*”.

Tal jogo de responsabilização simplificado desenha o jogo interlocutório entre a irmã e os demais membros da PGM. Como apontado no RD 12, os sentidos do suicídio estão em disputa, em função da inscrição em formações discursivas distintas: uma religiosa, de cunho cristão, assumida pela irmã, que vê o suicídio como ato diabólico, e outra, pautada no discurso médico-psicológico, defendida por alguns usuários que comentam no *post*, insistindo sobre a depressão como uma doença. São FDs que realizam recortes distintos na memória e que balizam as tomadas de posição frente ao luto, apontando para a atuação de determinações de ordem ideológica. Assim, dois enunciados despontam nesse confronto: de um lado, a posição da irmã – “*Infelizmente o diabo levou mais um*” – e, do outro, a posição de membros da PGM – “*Parem de dizer que depressão é coisa do diabo*”.

Afirmando que “vcs podem ter agravado a situação” ou que “com uma irmã que acha que depressão é coisa do diabo [...] Imagina o apoio que faltava a ele”, eles apontam a família (em particular, a irmã que postou no grupo) como possíveis responsáveis ou agentes agravantes do ato suicida. Ganham contornos diferentes *domínios de repetição* (COURTINE, 2014) que significam as publicações, em referência às FDs religiosa-cristã e médica, as quais possuem uma relação complexa com o suicídio. As centenas de comentários, então, se dividem entre os que reproduzem a posição de crítica à correlação entre o suicídio e o diabo, os que defendem sua interpretação religiosa e aqueles que não se envolvem diretamente na discussão, apenas repetem as expressões de condolência comuns no grupo.

Tanto a posição religiosa quanto a posição médico-psicológica dão indícios de que o suicida não é o culpado pelo ato; a culpa está em outro lugar (no diabo, na depressão). Mesmo que de modos antagônicos, há uma tentativa de produzir uma explicação para o suicídio que não implique culpa ao morto. Porém, criticando a posição da irmã, os comentaristas da PGM organizam um redirecionamento da culpabilização, apontando-a como o “mau sujeito”.

O que nos impele à discussão sobre a “boa” ou “má” morte, o “bom” ou o “mau” sujeito, é atentar para as regulações em torno dos sentidos de morte. Perguntando pelos seus contrapontos, observamos que, seja pelo viés médico, seja pelo religioso, uma “morte ruim” é aquela que escapa ao controle, aquela que captura súbita e violentamente (acidentes, assassinatos, suicídios etc.) e que, nesse processo, expõe, concomitantemente, uma individualidade que falta (vulnerável, matável) e um social que falha, e com essa falha produz sentidos irrealizados para sofrimentos históricos.

Entre outros aspectos, com destaque para a força do moralismo cristão, o suicídio projeta um social que falha. Mas, além disso, um dos efeitos de sentido para a morte que está em jogo em muitos casos de suicídio é a esperança de que, morrendo, o sujeito retornará a um

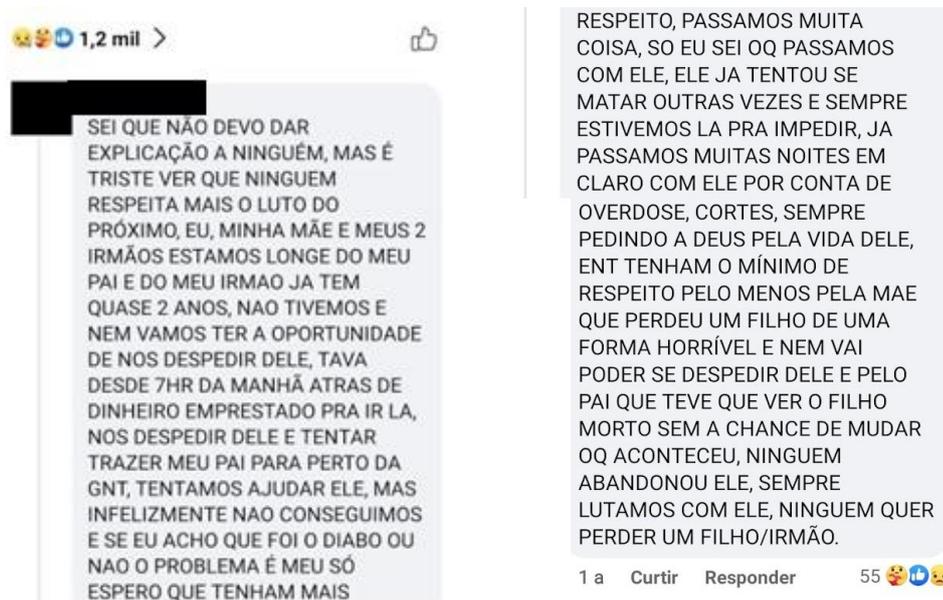
estado anterior à divisão da linguagem, anterior, portanto, às vicissitudes do desejo. No conjunto complexo de FDs que disputam os sentidos para a morte em questão, trata-se de (re)produzir uma (e não outra) imagem para o morto, imagem em função da qual a luta pela significação se realiza.

Ademais, tanto nas palavras da irmã, ao escrever que o diabo levou *mais um*, como nos comentários ordenando que *parem de dizer* que o suicídio é uma ação diabólica, as expressões em destaque são sintomáticas de uma regularidade mais ampla, a saber, que o suicídio é um problema que continua retornando não só no espaço da PGM, mas nos laços sociais de maneira geral. De distintas formas, em relação a FDs contraditórias, o suicídio é destacado como um evento que se produz *mais e mais*, que *mais e mais* embates no discurso permanecem. São indicativos de um fato social que demanda sentidos, que encontra no digital um espaço possível de vazão aos sentidos, transbordamento de um conflito que requer simbolização.

Como no RD 09, em que a irônica causa da morte “acidente de trabalho” silencia outras formas de nomear (homicídio, violência policial etc.), no RD 12 ocorre também um impasse de nomeação, dando margem a considerar se seria mesmo o suicídio a causa da morte ou apenas o método, sendo a depressão a real causa. O modo de nomear a causa da morte deixa vestígios do processo de interpelação, isto é, do modo como o sujeito é capturado ideologicamente. Decretar que a morte foi assassinato ou feminicídio, por exemplo, não produz o mesmo efeito, porque recupera redes de memória distintas, em relação às quais tanto aquele que posta quanto os que reagem assumem uma posição. No espaço da PGM, o suicídio é uma causa de morte que move o grupo, levando a postagens com alto engajamento dos membros. Nesses *posts*, frequentemente com muitos comentários, instalam-se conflitos entre religiosidade e saúde mental, dos quais o RD 12 é um exemplar.

A afirmação da irmã, de que o suicídio do irmão está ligado a uma intervenção do diabo, gera polêmica no grupo, questionando sua posição religiosa, contraposta a um discurso médico, ou ainda, à forma pela qual esse discurso informa as relações cotidianas, no que envolve saúde mental e depressão. Confrontada, a irmã não se cala; ela retorna ao *post*, na seção de comentários, e prossegue com a discussão, marcando uma posição ambígua, entre o discurso religioso e o médico.

RD 13 – A defesa da irmã



Fonte: Facebook, 2022.

Diante dos ataques à sua imagem, a irmã publica um texto em letras garrafais, exclamando que não deve explicações a ninguém, mas que se entristece ao ver que “ninguém respeita mais o luto do próximo”. O funcionamento da adversativa coloca em cena a ambivalência da escritura(ção) do luto *online*: não dever explicações, mas explicar mesmo assim (“sei que não devo dar explicação a ninguém, mas [...]”). Ela reivindica seu “direito” de enlutada de viver seu luto da forma como bem “escolher”. Essa “escolha”, porém, é efeito imaginário de regulações mais amplas. O enlutado, escreve Ariès (2012), corre sempre o risco de ser tido como um pária, um incômodo, um distúrbio para a harmonia do tecido social. Seu sofrimento, portanto, é frequentemente contido, silencioso, por vezes silenciado, para não “incomodar” as tramas imaginariamente organizadas. Retornamos à noção de que a morte produz desestabilização, pois não pertence ao *mundo semanticamente normal* (PÊCHEUX, 1990b). Porém, mesmo que não haja organização imaginária que dê conta de fixá-la em um sentido lógico e unívoco, é inscrita em formas de normalização, em desregulações administradas, em rituais discursivos que buscam (ainda que constantemente frustrados) imprimir nela *um* sentido.

Quando ela publica um fragmento da história do morto (RD 13), da história de sua família, o ponto central do gesto de escritura(ção) ganha o holofote: trata-se de uma tentativa de registrar um efeito memorial, assegurar uma versão, consolidar uma imagem do morto, mas, sobretudo, uma imagem do próprio enlutado. Relembrando suas tentativas anteriores de suicídio, a presença familiar que intervinha e impedia sua realização, a aflição materna por não

poder despedir-se do filho, o sofrimento paterno de encontrar o filho morto suspenso em uma árvore, todos constituem excertos que escrituram a perda, que inscrevem a enlutada no seio das relações sociais (não apenas deste grupo em particular), que lhe dão condições para afirmar: “ninguém abandonou ele, sempre lutamos com ele, ninguém quer perder um filho/irmão”. É construído um percurso que busca provas de “isenção”, na tentativa de eximir-se de qualquer culpa, ao passo em que ela insiste em despontar, rondando à espreita.

Assim escriturando, ela nomeia seu luto, marca sua posição de enlutada, daquela que experimenta a morte do outro como uma perda, diferentemente dos demais membros que, mesmo os mais pesarosos, são os espectadores do luto. Contudo, a *função do público no luto*, conforme Allouch (2004), não é secundária; pelo contrário, é ele que confere à montagem do enlutamento (sua encenação trágica) uma espessura simbólica. Escriturar é uma maneira significativa de *mostrar-se de luto* e, por meio da mostração, encontrar quem testemunhe (legitimando, mas também questionando) sua perda, uma presença de alteridade que dê consistência imaginária à sua condição de enlutamento.

Similarmente, ao retornar à sua postagem após os ataques sofridos (RD 14), a usuária não deixa de agradecer o *apoio* recebido por parte de alguns membros, afirmando não ser fácil lidar com a sensação de *inutilidade* diante da morte do irmão e da doença do pai em meio ao *juízo* de outras pessoas.

RD 14 – Agradecimento da irmã enlutada



Fonte: Facebook, 2022.

A partir desses recortes, compreendemos que o luto emerge como uma experiência que não é vivida restritamente no âmbito individual. Conforme propomos, por ser um gesto simbólico, uma prática discursiva, um ritual de linguagem, o luto é social, cultural, histórico e ideológico. Entre reprimendas e acusações, a enlutada recebe palavras de apoio e de acolhimento. Seu gesto de escritura(ção) a situa nas relações sociais e estabelece laços significativos, mesmo que no ínfimo instante de um clique. No breve momento da circulação

do *post*, no espaço polêmico da PGM, a posição de enlutamento pode ser sustentada, mostrada, exibida, e, nessa exposição, (in)visibilizada e (in)validada.

Tornar seu luto público faz o sujeito defrontar-se com gestos de interpretação acerca de seu próprio enlutamento. Com efeito, a circulação em rede abre para que a estabilidade dos sentidos de morte amarrados pelo luto seja contestada, disputada, desorganizada. Publicar um luto, então, é colocá-lo em escrutínio. Mesmo que haja a defesa de que o enlutado, assim como a memória dos mortos, merece respeito, a escritura(ção) não só não assegura o efeito de memória(l), como fornece o material de sua contestação. Dessa forma, reencontramos a contradição da escritura(ção): realizar, ao mesmo tempo, corte e sutura.

3.2 Escritura(ção) do luto

Ao buscarmos analisar os movimentos da memória na produção de sentidos de morte e de luto tornados (im)possíveis pela escritura(ção) do luto no *Facebook*, destacamos, inicialmente, a distribuição desigual das condições de enlutabilidade, em função da qual os jogos de imagens em torno da morte se polemizam. Um sentido instala-se em dominância em relação a outros, os quais permanecem presentes, ainda que amortecidos, separando os “bons” dos “maus” sujeitos, as “boas” das “más” mortes. Afastada a dimensão de *perda* da morte discursivizada, é possível ultrajar, vilipendiar, zombar dos mortos e dos enlutados, como vimos.

Por outro lado, quando a perda é presentificada, isto é, quando o luto se inscreve no gesto de significação de uma morte, outras imagens atuam na (re)produção dos sentidos. Nessas condições, realiza-se *a escritura(ção) do luto como a materialização de um gesto de interpretação para a morte feita perda, produtora de um efeito cicatricial paradoxal (corte/sutura) sobre a ferida aberta no real.*

Segundo Adorno-Oliveira (2015, p. 143, grifos do autor), “onde o sujeito se *escreve*, ele aí *inscreve* uma relação com a história, materializa gestos de interpretação em um espaço dissimétrico de luta pelos sentidos”. Ao escrever-se, ao assumir uma posição diante do que escreve, colocando-se ilusoriamente na origem do que diz, o sujeito inscreve, marca, entalha um gesto interpretativo, um modo de relacionar-se com a memória discursiva, para que um efeito de sentido, com o qual se identifica, no qual se reconhece, seja projetado.

Em relação ao objeto desta pesquisa, compreendemos que não se erige um memorial para o morto diretamente, mas para a imagem que dele era feita e para a imagem que dele se busca fixar (KORNALEWSKI; FARIAS, 2017). Também não se trata de uma produção livre

de coerções, tendo em vista que há expectativas e determinações sociais acerca das formas “adequadas” de lidar com os mortos, entre elas o dever de rememoração, o dever de *mostrar-se enlutado*. Assim, um efeito de memória(l) é organizado pelo processo de escritura(ção) do luto, por meio do qual uma e não outra imagem do morto e do enlutado é orquestrada.

Da maneira como o conceituamos, o luto não envolve somente um estado temporário de dor psíquica. Discursivamente situado, ele é também um processo de significação latente, que não se resolve plenamente. Com mais ou menos expressão de pesar, aparentemente cicatrizado pela passagem inexorável do tempo, o sujeito não assume a posição de enlutado para, tão logo, demover-se dela. Temporalmente descontínuo, o enlutamento convoca a tomadas de posição ambivalentes, pendulares, que retornam em situações previstas – datas comemorativas, aniversários –, assim como em momentos inesperados – assistindo a um filme, preparando uma comida, revisitando fotografias, rolando o *feed* do *Facebook*... Quando se presumia remediado, o corte reabre e lateja e, nesse movimento, observamos o funcionamento da escritura(ção) do luto.

RD 15 – *Post* na PGM anunciando a morte do pai (e do tio)

PGM - Profiles de Gente Morta · 17 de jan de 2021 · 📷

† [REDACTED] † Infarto Agudo do Miocárdio - Meu pai 😞

Ele faleceu no dia 03 de janeiro de 2021, o dia mais triste da minha vida, que até agora me custa acreditar, ele tinha 52 anos, muitos planos, muita energia e vitalidade, estava extremamente feliz pois consegui com que meus irmãos gêmeos passassem as férias com ele, depois de 2 anos sem os ver. Meu herói enfartou dia 01, foi encontrado já caído porém foi socorrido e por conta própria acordou. Ficou dois dias internado aguardando cateterismo. Mas não deu tempo, seria feito na segunda-feira e no domingo o coração que batia pelos filhos e por toda família, não resistiu.

Fiquei pensando se postava ou não, mas eu quero que mais pessoas conheçam o nosso amor. Ele se despediu de mim por um vídeo, sem saber que era uma despedida.

Passou uma tempestade em nossa família, pois no dia 08 faleceu meu tio, irmão dele de sequelas da covid, ele não tinha facebook. Minha avó perdeu o quarto filho, tadinha... Só Deus para nos dar forças e juntar nossos caquinhos.

sequelas da covid, ele não tinha facebook. Minha avó perdeu o quarto filho, tadinha... Só Deus para nos dar forças e juntar nossos caquinhos.

Vídeo que meu pai me enviou:
[https://www.facebook.com/\[REDACTED\]](https://www.facebook.com/[REDACTED])

Perfil de meu pai:
[https://www.facebook.com/\[REDACTED\]](https://www.facebook.com/[REDACTED])



3,2 mil reações · 541 comentários

👍 Curtir 💬 Comentar 📧 Enviar

Fonte: *Facebook*, 2022.

No recorte discursivo 15, apresentamos uma publicação realizada por um membro da PGM anunciando a morte de seu pai, devido a um infarto, e de seu tio, por complicações de Covid-19, embora o óbito a ser registrado no grupo, o foco da publicação, seja o do pai. Junto à descrição do pai, um homem de cinquenta e dois anos, com “muitos planos, muita energia e vitalidade” e a narração dos momentos finais – “foi encontrado já caído porém foi socorrido e por conta própria acordou. Ficou dois dias internado [...] mas não deu tempo [...] o coração que batia pelos filhos e por toda família, não resistiu” –, a filha não apenas marca seu vínculo familiar, mas os laços afetivos, a relação com seu “herói” e o custo em acreditar que “o dia mais triste” de sua vida tenha se concretizado. Estamos diante, portanto, de uma perda significativa, da escritura(ção) de um luto.

O funcionamento da escritura(ção), com efeito, é destacado pela própria usuária, ao redigir: “fiquei pensando se postava ou não, mas eu quero que mais pessoas conheçam o nosso amor”. Sua dúvida, entre fazer ou não seu luto público, sinaliza que duas direções se tensionam: a possibilidade de manter o enlutamento um processo privado e o desejo de torná-lo um evento midiático. A tal ponto que ela compartilha com o grupo um vídeo gravado pelo pai, para ela, em seu leito hospitalar, vídeo que era uma despedida não sabida, um adeus antecipado. Expor a gravação realizada pelo pai dedicada à filha em um grupo onde mais de duzentos mil desconhecidos terão acesso a esse excerto de intimidade, encaminha-nos a considerar novamente a função do público no luto, o papel da testemunha que, ao conhecer “o nosso amor”, possa dar o aval da perda, concretizá-la socialmente. Retomando Allouch (2004, p. 395), é “mediante essa exposição que o ser falante poderia, sem deixar de ficar a uma distância infinita, beirar o mais próximo possível essa segunda morte que, só ela, fará da perda uma perda seca”, na qual são celebradas “as núpcias impossíveis do sacrifício e da fala”.

Além de estar circunscrita à injunção à publicação presente nas mídias digitais, a tormenta que abala os alicerces de sua família, pela sequência de falecimentos por ela descrita, encontra no reduto da escritura(ção) uma ancoragem (im)possível. De acordo com Carneiro (2007), escrevemos um luto para salvar aquilo a respeito do que narramos no interior de nós mesmos; escrevemos porque “a escritura seria o único lugar (im)possível para o encontro com o corpo daquele que se foi” (CARNEIRO, 2007, p. 54).

Acerca do falecimento do tio, escreve: “ele não tinha facebook”. Não tendo um perfil no *Facebook*, a morte de seu tio não pode ser registrada na PGM, já que faz parte das exigências de publicação que haja o *link* para a conta do falecido, mesmo porque, como explicitado nas regras de participação, este é um grupo que se dedica a arquivar obituários de usuários da plataforma. No entanto, jogando com as regras, ela “infiltra” o falecimento do tio ao registrar o

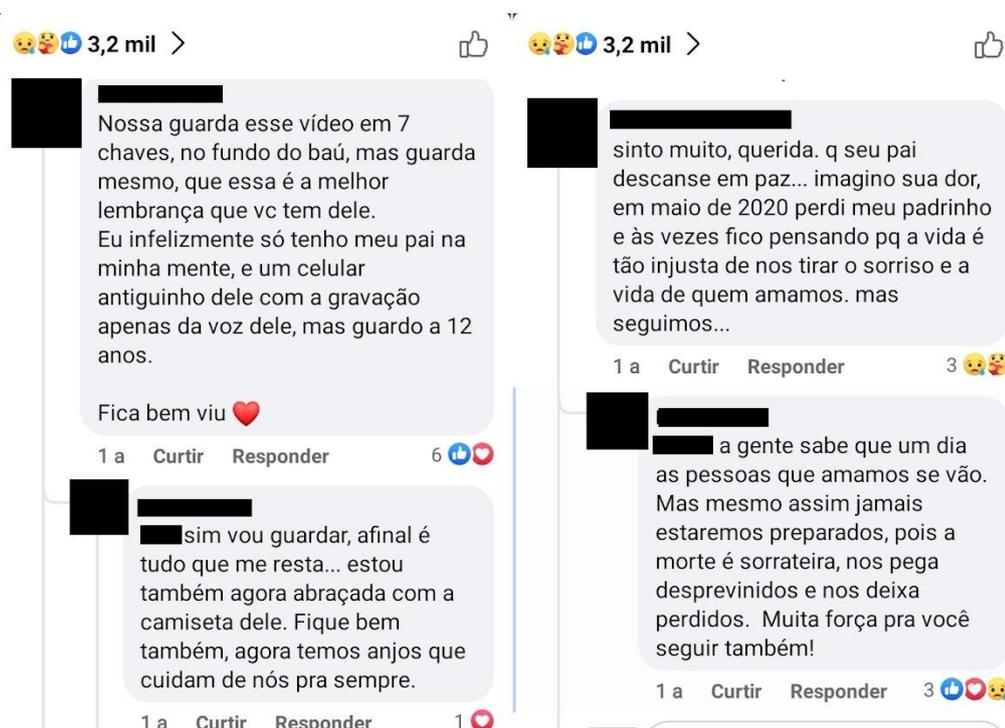
óbito do pai. Também essa outra morte, que mexe com sua organização familiar e a afeta singularmente, requer mediação, para que a exposição possibilite o reconhecimento de sua outra perda, incorporada à perda da presença paterna. Em meio às redes digitais, explica Dias (2018), tudo se passa como se aquilo que não é escriturado não existisse nessas condições de produção, de sorte que a escrituração desponta como critério de legitimação da própria existência do sujeito – e, no caso sob análise, de sua morte e do decorrente luto de seus amigos e familiares.

De todo modo, a escritura(ção) não dá conta de suturar o *buraco aberto no real* (LACAN, 2016) pela morte de um ente querido. Ainda assim, defende Mariani (2018), mesmo que narrar o trauma seja *impossível*, não o narrar é *impotente*; somente passando *da impotência à impossibilidade*, em face da perda que não se resolve em palavras, é que algum sentido pode ser forjado. Sob a forma de fragmentos em arranjos lacunares, a escritura(ção) do luto permite que o sujeito escreva a falta que nele se inscreveu, que possa “juntar os caquinhos” após o despedaçamento de uma estrutura que se pretendia inteira. Por meio de uma “[...] escritura de fragmentos, da efemeridade daquilo que constitui o sujeito e seus sentidos, no confronto com esse real que nos escapa, mas que temos necessidade de fixar” (DIAS, 2018, p. 166), somos conduzidos a considerar que não é “só Deus para nos dar forças”, mas o outro (usuário) que escuta, do outro lado da tela, e que *realiza* a perda para o enlutado, que lhe confere um estatuto de perda legítima.

Como no RD 14, na seção anterior, esta usuária encontra palavras de conforto dos demais membros da PGM, com a diferença de que, neste recorte, a causa da morte não é polemizada. Não é o ataque cardíaco aquilo que comove, mas precisamente a relação familiar entre pai e filha. Dos mais de três mil comentários, recortamos dois exemplares a esse respeito.

Suas ofertas de condolências são também pontos de identificação com a perda, tanto da usuária que perdeu o pai, quanto da que perdeu o padrinho. Tendo escriturado seu luto no grupo, exposto sua ferida íntima em uma mídia social, a enlutada dá margens à escritura(ção) dos outros, demais usuários, afetados por suas próprias perdas, a partir das quais farão suas recomendações de pesar. Afirmando “sinto muito, querida. q seu pai descanse em paz”, o sujeito encontra um espaço para dizer suas próprias perdas (“em maio de 2020 perdi meu padrinho”), o que legitimaria suas condolências. Ou seja, seu pesar é validado ao mostrar-se também enlutado, alguém que passou por uma experiência de perda significativa e que, portanto, tem condições de *imaginar a sua dor*.

RD 16 – Comentários ao *post*



Fonte: Facebook, 2022.

A seção de comentários é apropriada por usuários que, interpelados pelo registro de perda que a enlutada compartilha, marcam sua proximidade imaginada com a perda postada (“eu infelizmente só tenho meu pai na minha mente”). A escritura(ção) da filha que perdeu o pai não envolve apenas sua vivência particular, seu luto singular, pois, na circulação em rede, sua escritura(ção) realiza o corte/sutura de seu luto, assim como corta e sutura lutos desconhecidos, daqueles cujas feridas, em seu estatuto cicatricial, nunca se fecham por completo. A discursivização do luto do outro pode fazer retornar as experiências de perda dos demais sujeitos, ao ponto de aquela que inicialmente busca conforto na validação do outro acabar por devolver o conforto que ele também anseia (“fique bem também, agora temos anjos que cuidam de nós pra sempre”, “muita força pra você seguir também!”). Ao dividir seu luto no movimento de escritura(ção), na busca por respaldo e testemunho à sua condição de enlutada, ela compartilha sua dor. Ou seja, distribui parcialmente o peso esmagador da perda, de forma que, dizendo, redizendo, dizendo outra vez, na/pela repetição, a morte seja sentida em deriva, em outras relações significantes.

Afirma ainda que “a vida é tão injusta” por retirar de nosso convívio “o sorriso e a vida de quem amamos”, marcando uma posição novamente paradoxal diante da morte. Nesse caso, não é a morte que é dita *injusta*, mas a vida que comete a injustiça de tirar outra vida, desenhando discursivamente uma sombra de culpa, de sentir-se culpado por continuar a viver

sem o outro, por viver apesar de sua morte, com pesar por sua morte. E conclui: “mas seguimos...”. *Seguimos* é a determinação de nossa formação social de que não convém parar diante da morte, porque a vida, bem supremo, não pode ser estancada; ela tem de seguir. Mas a obrigação de seguir em frente também deriva de uma impossibilidade outra, da própria subjetividade em perda: a vida continua a despeito do luto, mas já não é mais a mesma ante a morte do outro, ante uma perda significativa.

Outro usuário, acerca da gravação de despedida publicada no grupo, recomenda: “guarda esse vídeo em 7 chaves”, pois “é a melhor lembrança que vc tem dele”. Também aqui a escritura do outro é mote para a escritura de si, uma vez que sua sugestão de manter o vídeo sob cuidados ressoa na perda de seu próprio pai: “Eu infelizmente só tenho meu pai na minha mente, e um celular antiguiho dele com a gravação apenas da voz dele”. Além do ponto de identificação que fica assinalado, outra questão a ser destacada é a importância cedida ao ato de *guardar*, registrar, arquivar, construir uma memória para o pai morto, impedir seu esquecimento por meio da intervenção material da técnica digital, traçando itinerários de memorabilidade⁴⁴.

Muito participativa de sua própria publicação, a filha enlutada responde extensivamente os comentários que recebe. Ela concorda que deve manter a salvo o vídeo de despedida de seu pai (“sim vou guardar”), “afinal é tudo que me resta”, asserção que remete à prerrogativa memorial inerente ao gesto de luto, na medida em que o que resta é o preceito ético de rememorar seus mortos (GAGNEBIN, 2006). Dito de outro modo, o residual irrompe como lastro memorial no processo escritura(ção), uma vez que o ritual de guardar fotografias e vídeos e republicá-los na mídia social aponta para o caráter evanescente e movediço da memória como lembrança-esquecimento, até porque ela (a memória) é como um rizoma: requer uma superfície material na qual possa aderir para alastrar-se, desdobrar-se e sobreviver. No caso do luto, a escritura(ção) é o chão sobre o qual os arranjos memoriais se assentam, onde “tudo o que me resta” seja o resíduo imaginariamente permanente de uma relação perdida.

Ainda que seu conforto seja tecido com base em saberes de uma formação discursiva religiosa cristã (“agora temos anjos que cuidam de nós pra sempre”), no desejo de que a vida não cesse definitivamente com a morte, que outra vida (eterna) esteja aguardando e que de lá, do Outro lado, os mortos sejam os protetores, os anjos da guarda (VOVELLE, 2010), saberes de outras ordens, no movimento imprevisto da roda-viva da memória, vêm *perturbar a rede de implícitos* (PÊCHEUX, 1990b) e colocar em deriva a solidez da imagem que se visa fixar, visto

⁴⁴ A seção seguinte (3.3) se encarrega de esmiuçar e entrelaçar morte, luto e escritura(ção) pelo tear da *roda-viva da memória*.

que “a gente sabe que um dia as pessoas que amamos se vão. Mas mesmo assim jamais estamos preparados”. Sabemos que a morte é a certeza derradeira e *mesmo assim* nos surpreendemos com ela; sabê-la é, com efeito, um profundo não-saber, o qual continua a assombrar e atemorizar precisamente porque a morte, em sua dimensão de perda, não acontece no universal; ela toca de perto, ela singulariza.

Sendo “sorradeira”, a morte “nos pega desprevenidos e nos deixa perdidos”, isto é, nos deixa em perda e, na perda, perdemos-nos, perdemos o alicerce que imaginariamente nos sustentava, perdemos o *pedaço de si* (ALLOUCH, 2004) que conferia sentido à realidade. No campo do discurso, discorrendo sobre a produção artística como reduto para o movimento dos sentidos na relação com a morte e o luto, Lagazzi (2020, p. 145, grifo nosso) afirma que são produzidos “[...] limites em deslimites que irrompem no deslizar da cadeia significante, no cruzamento entre metáfora e metonímia, entre recalque e falta. [...] *No imprevisto do significante o alhures se realiza*”.

O imprevísivel é também trabalhado pela escritura(ção) do luto, do qual ela tira proveito. No estranhamento de suas palavras, na surpresa de descobrir-se instado a escriturar sua perda e compartilhá-la, o sujeito produz pequenos e contínuos gestos de luto, atos em nível simbólico que dão condições de suturar o buraco aberto no real. Em outras palavras, o corte paradoxalmente fechado/reaberto pela escritura(ção) do luto não é apenas aquilo que dói; é também o que possibilita que algo extra-vaze, transborde. Tal corte-sutura, em sua função cicatricial, reatualiza a ferida, mas não é sua pura repetição: pela repetição-dilaceração, outros pontos de sutura são costurados. Aí a função da escritura(ção) se faz novamente presente: no jorro lancinante vertendo do corte, que um ponto suturante intervenha no real da dor, que um elemento simbólico (necessariamente faltante) permita outra composição significante.

Prosseguimos para o perfil memorializado pelo *link* na PGM (RD 17). De todos os perfis memorializados que encontramos durante o período de levantamento de materiais, este foi um dos quais a seção de homenagens estava mais operante. Embora nos dias subsequentes à morte do usuário amigos e familiares no geral tenham deixado expressas suas condolências e saudades, são a filha e a companheira dele que mantêm o memorial *vivo*.

No texto da filha (à esquerda), novamente anexando o mesmo vídeo de despedida tornado público na PGM, lemos: “eu sempre busquei palavras pra descrever sentimentos. Mas hoje me calo de tristeza”. A divisão entre o passado (“sempre busquei”) e o presente (“hoje me calo”) situa a posição ambivalente da perda e a contradição envolvendo um processo de luto: no calar-se de tristeza, irrompe a dificuldade de permanecer em silêncio, de não significar a perda. Embora afirme não ter palavras para descrever o que sente, escreve e publica uma

homenagem no memorial do pai; reconhece a contradição tanto da impossibilidade de falar a perda, de nomeá-la, quanto a de não falar, de não a simbolizar. Pois ali onde a dor do real aperta e dilacera, é o simbólico que costura e sedimenta.

RD 17 – Homenagens da filha e da companheira, respectivamente

The image shows a screenshot of a Facebook post and its tribute. The post on the left, dated January 3, 2021, is a text-based post with a video player below it. The text reads: "Eu sempre busquei palavras pra descrever sentimentos. Mas hoje me calo de tristeza... A mesma estrada que percorri tantas vezes para abraçar meu pai, hoje percorro para dar o último adeus. Estrada longa e triste. Te amo até o infinito paizinho, você sempre soube disso...". The video player shows a dark, grainy image of a person's face. The post on the right, dated January 20, 2021, is a tribute titled "Homenagens" and reads: "Uma homenagem linda [redacted], uma homenagem a altura do meu amor [redacted], em dois anos que estivemos juntos ouvia todos os dias falar de cada filho, e do amor que sentia por cada um ... A sua frase mais linda era "eu te amo" e eu embarquei nesse amor mágico .. Fui imensamente feliz e sou grata a Deus por ter encontrado esse amor!! Sei minha amada [redacted] minha filhota postiça que hoje meu amor, é uma luz, e essa luz está me fortalecendo e me chamando a sorrir Sim nunca gostou de me ver triste, era meu menino brincalhão ... Ele me ensinou a amar mais do q eu já amava, ele me ensinou a beleza da simplicidade de viver. Era um sonhador, e eu embarcava em seus sonhos ...". Below the tribute is a lock icon and the text: "Este conteúdo não está disponível no momento. Quando isso acontece, geralmente é porque o proprietário compartilhou esse conteúdo apenas com um pequeno grupo de pessoas, alterou quem pode vê-lo ou porque o conteúdo foi excluído." At the bottom of the tribute, there are icons for likes, comments, and shares, with the number "79" and "31 comentários" (31 comments).

Fonte: Facebook, 2022.

Conforme Allouch (2004), o luto demanda do sujeito enlutado um ato sacrificial, pelo qual deve abrir mão de um pedaço de si junto a um pedaço do outro, processo que reorganiza a gramática do sujeito e que requer dele uma simbolização, isto é, uma inscrição significativa, que dará consistência à morte inconsistente. Contudo, o simbólico não dá conta do real, não é capaz de recobri-lo, de modo que o luto não se fecha por inteiro. Ele não cessa de não se escrever.

Desorganizadora, a morte coloca em causa os vínculos afetivos. Além de expor o sujeito ao encontro implacável com o real da perda, requer que ele encontre um lugar para o morto, que o sepulte subjetivamente, que o sacrifique em nível simbólico. Sua declaração de amor – “Te amo até o infinito paizinho, você sempre soube disso...” –, na qual a eternidade da relação é reassegurada, potencializa o luto em sua contradição escriturária: trata-se de manter e desfazer laços, de (des)realizar a perda. Na escritura, opera-se corte e sutura. Incessantemente.

Isso nos conduz a atentar para a materialidade da escritura(ção) do luto funcionando pela mediatização da intimidade: não se escreve num diário íntimo, guardado sob o travesseiro, mas para publicar na mídia social. Tornar público significa o gesto de escritura(ção), projetando não só uma imagem do morto, mas também do enlutado. Logo, o processo de escritura(ção) do luto em redes digitais requer considerar *para quem* se diz ao escrever um luto. Ao mesmo tempo em que observamos uma escritura de luto na qual o usuário se dirige ao morto (“te amo”, “você sempre soube”), o que se está fazendo, ao publicar essa escritura, é expor o luto, a condição de enlutado, aos demais usuários, dentro do funcionamento das projeções imaginárias que regulam a interlocução nessas condições, esperando um retorno deles. Repetem-se em abundância as reações tristes, os comentários com condolências, que se tornam parte da escritura(ção) publicizada e da composição de um ritual em torno de um enlutamento, aos modos de um luto compartilhado. Enquanto parte das condições de produção do discurso, o digital retoma formas de se portar, comportar, agir e interagir, configurando uma “etiqueta fúnebre” que já existe fora da rede, ao passo que esse ritual social é reconfigurado em função das condições digitais. Tal regulação pressupõe que, diante de uma publicação de luto, os usuário-espectadores respondam e expressem suas condolências, permanecendo divididos entre a injunção à postagem e o desejo de manter uma distância segura. A escritura(ção), nessa visada, requer o outro: não apenas o morto, mas também o público.

Conforme Birman (2013), a injunção contemporânea à visibilidade é um requisito para a asserção de existência, ou ainda, o paradigma cartesiano “penso, logo existo” converte-se em “vejo e sou visto, logo existo”, situando a desejo por visualidades (produções imagéticas) junto à necessidade de visualização (publicação). Para o psicanalista, cria-se um regime de subsistência por meio de mecanismos de visibilidade que, pela saturação visual, nos cega diante de nossa “dependência do olhar do outro como condição para existir” (BIRMAN, 2013, p. 51). Assim hipervalorizado, o olhar do outro é investido como validação de existência. Não ser visto implica, nessa lógica, ser inexistente, insignificante, incompreensível. No funcionamento imaginário das redes digitais, também o simples ver/ser visto não dá conta de tal injunção, sendo imprescindível *mostrar* que vê e é visto: as curtidas, os comentários, os compartilhamentos, as *hashtags*, os índices de seguidores são elementos técnicos e discursivos que materializam a exigência de visibilidade. Mais do que apenas sinalizar um gosto ou uma preferência, deixar um *like* numa publicação metaforiza essa injunção, como se dissesse “eu vi o que você postou; eu te acompanho; eu te vejo e você vê que eu te vejo”, produzindo também efeitos de legitimação e de reconhecimento.

A espetacularização midiática de um evento de morte, possibilitada pelo aparato técnico-ideológico do *Facebook*, enfatiza o efeito de memória(l) em sua sobredeterminação como propriedade, conforme discutimos anteriormente. Dito de outro modo, assumindo como *sua* a dor pela perda, o sujeito-usuário sente-se livre para *dispor* de seu luto e publicá-lo. Ao colocar-se imaginariamente na origem de seu dizer, o recurso à primeira pessoa do singular (“eu sempre busquei”, “me calo”, “percorri”), atravessado por um apelo ao outro, interlocutor de um diálogo (im)possível mediado pela escritura(ção) *online*, (“te amo”, “você sempre soube”), situa um *pedaço de si* em que o *eu* e o *outro* se imiscuem, em que falar de si serve para falar do outro e vice-versa. Mantida do lado do *outro*, mas sob o risco de atingir também o lado de cá, do *mesmo*, a escritura(ção) do luto funciona em uma rede de significantes que captura (ainda que falhe na captura) um sentido possível para a morte impensável.

No contexto digital, é preciso notar ainda que se trata de um luto que precisa ser visto para ser reconhecido na própria exposição. Nas redes sociais, a visibilidade é um critério de existência e de legitimação, pela via da mediatização. Não acessível/acessado, logo “inexistente”. Essa visibilidade, quando pensada em função da significação da morte, passa por um processo de materialização específico, que buscamos sustentar por meio da *escritura(ção)*, isto é, daquilo que escrevemos para inscrever; daquilo que, ao cicatrizar a ferida, a dilacera novamente. Escritura(ção) que se situa ambigualmente entre *o registro escriturário* que reivindica um direito (à imagem, à propriedade) e *a sagrada escritura* que conduz um imaginário de sacralidade e devoção aos mortos.

Propor *o luto como linguagem* é conceituá-lo como prática discursiva, gesto simbólico-histórico em função do qual uma morte (não) poderá ser revestida como perda, pelo qual uma escritura(ção) de luto será (im)possibilitada. Sendo linguagem, o luto consiste em uma forma de relação significativa e imaginária entre sujeitos, e sua escritura(ção) “[...] é tecida pelos fios da subjetividade, de modo que o sujeito se inscreve – ainda que não o queira – nas letras (sinais gráficos), nas palavras, que pensa escolher e colher segundo uma lógica racional, enfim, no texto que é sempre tessitura” (CORACINI, 2009, p. 401).

Como não são indiferentes à materialidade discursiva, os rituais de enlutamento pelo digital elaboram formas próprias de reunião em torno de uma perda, modos de exposição do luto antes restrito ao âmbito familiar ou ao reduto de comunidade mais próximo. A produção de memoriais virtuais, como os que temos analisado nesta pesquisa, não escapa ao trabalho da ideologia. Sendo materiais, são também ideológicos e, conseqüentemente, carregam em si a possibilidade de falhar (PÊCHEUX, 1995). São rituais memoriais que falham porque possuem a particularidade da morte, que é esse sinal de que não somos completos, de que não somos

eternos, lembrança incômoda de que falhamos. E falhar, aqui, não deve ser tomado como sinônimo de insucesso, dentro de uma lógica capitalista, que alimenta o imaginário social em torno da morte em nossa sociedade.

Com efeito, a falha é o limite constitutivo que nos faz sujeitos de linguagem e à linguagem, marcadamente incompleta. De acordo com Chaves (2020), é preciso que haja limite para que haja possível; o possível é o contraponto necessário da incompletude. Para significar a morte, confrontamo-nos com a falta/falha, com a incompletude e, conseqüentemente, com o (im)possível. Porque faltamos/falhamos, mantemo-nos em relação com os outros, estabelecemos laços, somos suscetíveis ao desejo; porque faltamos/falhamos, as relações entre sujeitos e sentidos são significativas; porque faltamos/falhamos, a perda convoca ao luto, precisamente porque nos implica como seres em falta, seres que falham.

O terreno da indeterminação paradoxal da morte é sulcado pelo arado da palavra, que rasga o solo para que nova vida germine. Neste lugar de corte, a escritura(ção) é gestada ao repetir a perda no discurso sem dissolver o impasse por ela imposto. A respeito da *infamiliar* ligação entre a morte e a escrita, Certeau (1982) afirma que escrever é, concomitantemente, a repetição e o trabalho da diferença, pois a escrita organiza formas de pertencimento e desapossamento, de proximidade e distância. Pensada em termos de escritura(ção) do luto, a reprodução/transformação das relações de sentido, demandada pelo confronto com uma perda significativa, constitui uma prática discursiva por meio da qual uma outra posição possa ser assumida pelo sujeito, irremediavelmente afetado por aquilo que perdeu.

Ainda sobre o elo entre morte e linguagem, Freud (2010c, p. 34) afirma que “a escrita é, na sua origem, a linguagem do ausente” e, similarmente, Lacan (1998, p. 320) propõe que “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo”. Em ambas as posições, a presença intromissiva da morte é grafada na cadeia significante, é materializada e sepultada na palavra. Segundo Lacan (1998, p. 320), “o primeiro símbolo em que reconhecemos a humanidade em seus vestígios é a sepultura, e a intermediação da morte se reconhece em qualquer relação em que o homem entra na vida de sua história” (LACAN, 1998, p. 320).

A palavra não é somente a *morte da coisa* (LACAN, 1998), mas sua *morte-vida*, operação de matar simbolicamente que, ao mesmo tempo, eterniza; revivendo, não faz outra coisa que sepultar. Como o luto coloca em jogo a estrutura significante do sujeito, sua história, a intervenção sígnica (*signo*, como vimos apoiados em Gagnebin (2006), em sua raiz etimológica de *túmulo*) dos rituais reorganiza a estrutura simbólica que o furo no real (a perda de objeto) desestruturou. No processo de luto, entendido como gesto de linguagem, é a

escritura(ção) que dá uma forma (provisória, mas eficaz) ao objeto perdido, situando-o em um espaço possível de significação. No discurso, é produzida uma versão memorial para o morto, pois, no fundo, “[...] a prática escriturária é, ela mesma, memória” (CERTEAU, 1982, p. 315).

Observamos a discursivização do desejo de eternidade confrontado com o real da perda nos RD 18 e 19. Os *posts* selecionados, alguns meses após o falecimento, são redigidos pela companheira e pela filha do morto, respectivamente.

RD 18 – Publicações da companheira no memorial

Homenagens Linha do tempo

██████████ está com ██████████ ...
██████████
31 de mai de 2021 · 🌐

Saudades eternas de um tempo que fui extremamente feliz!! Hoje és meu girassol, e nosso amor é o alimento para todos os dias acordar e seguir meu novo caminho ... Gratidão por ter me ensinado o que é o amor , ██████████ ██████████ ...

██████████ e ██████████ estão comemorando 2 anos de amizade no Facebook!
Veja suas lembranças >



Homenagens Linha do tempo

██████████
8 de jul de 2021 · 🌐

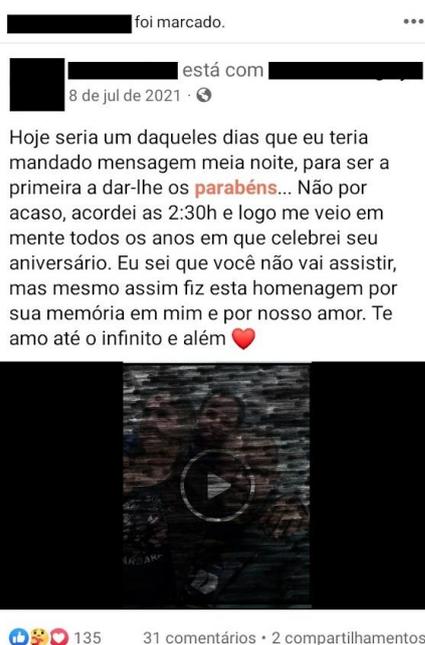
██████████ meu amor, o melhor Chef do Sul do Mundo hj estaria completando 53 anos, e com certeza o café da manhã seria feito por mim, sim por mim ... Pois aprendi amor, a fazer o melhor café com vc ... ██████████ hoje eu não chorei, eu acordei e lembrei de todos os dias maravilhosos que Deus e o universo me permitiu viver com vc!! E nessas lembranças ri muito, pois a nossa vida era uma festa diária ... Agora estou sem vc, sem minha cara metade, sem a minha leveza ... Mas só tenho gratidão por ter vivido com vc, o amor mais lindo do universo!! Eu sei que ao escrever cada palavra desse texto, vc esteve ao meu lado sorrindo, pois ao fechar os olhos vejo vc sorrir e mexendo os lábios como sempre fazia dizendo baixinho "te amo" ... Também te amo para sempre!!



Fonte: *Facebook*, 2022.

RD 19 – Publicação da filha fixada no memorial

Publicação fixada



Fonte: *Facebook*, 2022.

Em visita ao passado, recordando-se das histórias vividas juntos, dirigem-se a um *você*, imagem do objeto de amor (“meu amor”; “agora estou sem vc”; “também te amo para sempre”). E marca um ponto de virada decisivo: “hoje eu não chorei”. No luto, a morte que se faz dolorosa é, aos poucos, repetida/transformada, investida de sentidos (im)possíveis. Enquanto prática discursiva, a intervenção da escritura(ção) do luto inscreve um movimento temporal, possibilitando que a morte, real não-simbolizável, signifique sem erradicar seu estatuto paradoxal. Com efeito, o paradoxo desdobra-se na figura do próprio morto, em sua presença fantasmática, motivo de medo e devoção, aproximação e distanciamento. Um vestígio do outro que insiste em acompanhar o sujeito – “Eu sei que ao escrever cada palavra desse texto, vc esteve ao meu lado sorrindo” –, que não é somente efeito de uma crença espiritual (na vida eterna), mas a constatação de que, no sacrifício do luto, abre-se mão de um pedaço de si para encontrar um pedaço do outro que não é eliminável, porque constitui de dentro.

Os mortos assombam, sugere Allouch (2004), porque são desaparecidos (que podem retornar). A escritura(ção) – junto a outros rituais materiais – permite um encontro (im)possível com o objeto perdido, encontro fugaz, no tempo de um clique, da circulação permanentemente provisória de uma postagem no *Facebook*. Segundo Certeau (1982, p. 107), “a escrita construiu um ‘túmulo’ para o morto”, em sentido duplo, pois, no mesmo gesto linguageiro, ela revive e sepulta, homenageia e proscreeve, faz lembrar e faz esquecer. Por meio dos recortes discursivos

apresentados, notamos que a escritura(ção) confere uma sepultura ao morto, um marco reconhecível de sua presença ausente, mas também uma via para a (ir)realização da perda no enlutado, tornando-se autor de seu luto. Pela abertura de um espaço para que tanto o morto quanto o vivo possam ser significados, a escritura(ção) do luto pode ser pensada nos termos de Certeau (1982, p. 107, grifos nossos):

[...] a escrita representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso. Por outro lado, tem uma função simbolizadora; permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: “*marcar um passado, é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narratividade, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos*” (CERTEAU, 1982, p. 107, grifos nossos).

Sepultar dignamente os mortos é uma forma de expressar o cuidado, o amor dedicado ao laço afetivo. “Te amo até o infinito e além”, “também te amo para sempre”, “saudades eternas” dão vazão a um *sentimento oceânico* (FREUD, 2010c), que inunda e desmancha os alicerces de uma relação imaginada. Relação que desconhece limites cronológicos; que perdura indefinidamente. A escritura(ção), precisamente, resulta do desejo, essa “[...] substância infinita que habita seres finitos” (DUNKER, 2019, p. 36). É o desejo (a falta dele, o excesso dele) que compõe o motor do luto e de sua escritura(ção). Desejo que, não cabendo inteiramente na linguagem, não pode ser todo subjetivado e, por isso, permanece em falta. Portanto, Dunker (2019, p. 37) explana, o desejo não é desejo de objeto, mas “desejo do desejo do Outro, o desejo de possuir o desejo do Outro”.

Quanto ao tempo, a escritura(ção) (corte/sutura que perpetua) joga com a temporalidade movediça do enlutamento. Sua reiterada eternidade (“saudades eternas”, “te amo para sempre”) são marcas do desejo de deter o tempo, forçá-lo a parar. Segundo Souza e Pontes (2016), a “eternidade” é a invenção da necessidade de permanência dos vínculos com os entes queridos, com si mesmo. Dizê-lo “eterno” não significa apenas que durará para sempre, mas que é uma perda que atinge por inteiro. Até porque a morte nos lembra constantemente de que não somos eternos, de que somos finitos.

Formulado digitalmente, o luto reúne temporalidades distintas: a dos que comentam e recomentam no decorrer do tempo, a dos que visitam anos depois um perfil há muito tempo tumular, a dos que retornam mês após mês, ano após ano para reafirmar o laço com o morto, para lembrar (a si e aos demais usuários) de não esquecer. Temporalidades que dizem respeito

também à composição material da escritura(ção) do luto, a qual imiscui a atualidade da perda e a história de um vínculo: no vídeo de homenagem, ao som de uma música instrumental melancólica, a filha cria uma sucessão de fotografias que preenchem a tela. São registros que retomam momentos passados, recuperam sua vida junto com o pai falecido. A passagem das fotos significa na relação com a fugacidade do laço afetivo. Contra essa efemeridade, o arquivamento atua como meio de perpetuação, de preservação/perturbação de “sua memória em mim”.

Mas mesmo o arquivo é constituído por esquecimento: a música se encerra, as fotos terminam, o vídeo volta ao começo. Discursivamente, esquecer é o limite incontornável de qualquer gesto reminescente; é a impossibilidade de contenção dos sentidos, feitos para serem perdidos, esquecidos. O audiovisual, portanto, funciona como o sinal equívoco da vida que se esvai, da relação familiar que tem de ser reposicionada – realocação que só é possível porque a lembrança não é integral: lembrar/esquecer de determinadas articulações significativas é a condição necessária para deslocar-se com seu luto. Como a vida breve do pai, também a postagem tem “vida curta”. Por outro lado, a transitoriedade do gesto de postar, engolido pela sucessão de outras publicações que avolumam o memorial, é contestada pelo recurso de *fixar* uma postagem, ação que “prende” uma publicação no topo do *feed* independentemente do ordenamento cronológico. Normatização técnica do modo de memorializar a relação entre pai e filha, o gesto de fixação do *post* presentifica a contradição inerente à roda-viva da memória (lembrança-esquecimento).

Historicamente, atestamos ainda a retomada e a eficácia do imaginário religioso, notadamente cristão, apregoando a crença na eternidade, no “amor além da vida”. Vovelle (1997) explica que a imagem da família reunida após a morte, frequente na arte tumular, na estatuária fúnebre, nas covas compartilhadas, constrói um imaginário de união indissolúvel, idealizando a vitória de Eros sobre Tânatos. Para o historiador, o jogo entre as imagens e o imaginário em torno da morte e do luto participa da idealização da família burguesa, reunida em “encontros póstumos imaginários” (VOVELLE, 1997, p. 336).

No caso dos perfis memorializados, esses *encontros póstumos imaginários* são proporcionados pela escritura(ção). Ela é o espaço de um diálogo (im)possível com o morto, no qual ele pode ser endereçado como *você*, o outro que escuta. Assim, quando diz “eu sei que você não vai assistir”, sinaliza um saber que é um não-saber: não saber ser sem o outro, não poder se referir ao outro senão como *você*, o outro do diálogo que (mal) se sabe irrealizável. A projeção imaginária do outro (morto) sendo um interlocutor possível liga-se ao efeito cicatricial da escritura(ção), à (im)possibilidade de realizar o fecho decisivo, de realizar o corte definitivo.

Como o *pharmakon*, a escritura(ção) é o *remédio* e o *veneno* (CORACINI, 2009), é a garantia de um futuro, mas também o risco de uma deslembração, de um arrefecimento do desejo.

Mas este é um preço que o sujeito está disposto a pagar, para homenagear “sua memória em mim”. Sabe que o morto é inalcançável, um remetente não endereçável, *mas mesmo assim* posta um vídeo *para ele*, escreve um texto *para ele*. A expressão concessiva é um indício da contradição inerente à escritura(ção) do luto: dizer para/sobre o morto é um meio imaginário de diminuir a distância entre o desejo e o gozo, um ponto de sutura na falta que pulsa.

Ainda que não se resolva em um memorial, o luto pode ser *organizado* por meio dele; a perda pode ser ali elaborada. Se o luto tenta resolver um impasse levantado pela morte de um ente querido, não deixa de ser aporético: impossível calá-lo; impossível fazê-lo falar. Pela simbolização, afirma Carneiro (2007), o enlutado aventa tocar o morto, recuperar brevemente o que foi irreparavelmente perdido. Somos, assim, relançados ao fundamento da linguagem, à *origem fúnebre do signo* (LACAN, 1998), já que a língua é na relação com a ausência, a representação existe em função da presença espectral do representado, o significante é da ordem do negativo.

O luto, esta linguagem da falta, escritura uma perda sem resolver sua questão. Ainda assim, permite que, no reduto provisório da escritura(ção), seja encontrado um lugar para a simbolização da perda, para significá-la e, concomitante ao gesto de produzir sentido, assumir uma posição diante dela. A escritura(ção) é o modo encontrado de representar a perda, de inscrevê-la como um luto, de lidar com os mortos que nos assombram, que nos habitam. Em direção à morte como objeto paradoxal, a contradição do luto é ser a recusa da perda no gesto de aceitá-la; aceitar a perda no ato de sua recusa.

Há sempre o risco da linguagem na história, do discurso, a saber, de negar os traços da perda que impelem à escritura(ção), como se resultasse em uma libertação, um final feliz para um enredo traumático. Contrário ao luto, o que se produziria então é uma memória-prótese, escreve Robin (2016, p. 356), aquela “[...] que visa contornar o lugar da perda por desvio, deslocamento” e que reconduz à repetição do trauma. Levantando um argumento ético, Robin (2016) defende um trabalho memorialístico que acolha as marcas do esquecimento, sem abrir mão do desejo de lembrança, de forma que a memória assuma sua “construção flutuante, efêmera, sujeita à evolução, à transformação, às contingências” (ROBIN, 2016, p. 363).

Se o morto possui um estatuto de desaparecido (ALLOUCH, 2004), a escritura(ção), ao dar corpo a um luto, concede a ele um lugar outro nas relações sociais, participando dos rituais fúnebres, cuja função central, já enunciada, é inscrever o falecido e o enlutado no universo simbólico da perda. Por outro lado, a mesma prática escriturária corre o risco da “obsessão

comemorativa” (RIBEIRO, 2020, p. 85), repetindo a cena traumática sem, no entanto, elaborar a perda, inviabilizando o ato de luto. Ainda mais uma vez, a escritura(ção) situa-se na *zona cinzenta* (RIBEIRO, 2020) entre repetir e deslocar, entre corte e sutura. Ao passo que propicia a reiteração melancólica da posição de perdedor, é passível de conferir base material a modos significantes de subjetivar-se na perda, significando-se junto a ela.

O impasse a que o luto responde e no qual se constitui é a posição equívoca entre o *dever lembrar* (prerrogativa do respeito aos mortos e à sua memória) e o *precisar esquecer* (não conscientemente, não uma decisão de esquecimento; uma maneira de fazer sentido, pois para que haja um sentido, outros precisam ser esquecidos).

Uma sociedade em que faltam rituais de enlutamento depara-se com a *morte seca* (ALLOUCH, 2004), pela qual o real da perda é dolorosa e indefinidamente prolongado. O que não equivale a afirmar a ausência completa de rituais, mas a sua reprodução/transformação incessante. Isso porque, explica Ribeiro (2020), nossa sociedade possui uma relação contraditória com seus mortos, ora assombrada, ora amorosa, ora odiosa. Abrindo um buraco na superfície imaginária do sujeito, o luto em suas formas rituais materiais mostra a fissura que sempre esteve ali. Daí o desconforto no social, que se pretende inteiro, sem fissura.

Como temos conceituado, a escritura(ção) do luto é um trabalho significante que dura, cujos efeitos de sentido permanecem, memorializam-se ao assegurarem uma impressão de registro em um tempo de longa duração, sob o efeito da escrituração jurídica (em relação ao legado a ser transmitido aos herdeiros) e a escritura sagrada (ancorada nas formações discursivas religiosas que informam a “ideologia da boa morte” de nossa formação social). De acordo com Pequeno (2019), um dos êxitos da escrita, enquanto tecnologia de linguagem, é sustentar uma impressão de perenidade, efeito potencializado em condições técnicas digitais, que exacerbam sua ilusão de permanência e imaterialidade. Mas é também, ainda conforme o autor, um gesto linguageiro, significado pela discursividade em que se instala.

Retornando ao perfil memorial, seguimos os traços dos lutos que se inscrevem/escrevem no *Facebook* e encontramos mais postagens da companheira do falecido (RD 20), a qual, conforme indicamos, é quem mais publica na seção de homenagens ao longo do tempo. Trinta dias após sua morte, ela retorna para rememorar um outro aniversário, o primeiro de muitos: o aniversário de falecimento. Confrontada com a falta do parceiro, a enlutada lista as práticas cotidianas do casal, as conversas e risadas, as piadas sem graça e as cantorias improvisadas. A comida também se mostra um modo de relação entre ambos, visto que o morto é descrito como o “melhor Chef do Sul do Mundo”, sempre inventivo nos pratos que cozinhava. Não sabemos se tal título foi conferido pela própria companheira ou por algum guia gastronômico. De toda

maneira, ela o identifica com sua profissão, com suas habilidades culinárias, já que a comida era um modo de encontro entre os dois e continua sendo um elo (im)possível, um resíduo que alimenta, agora, outras relações.

RD 20 – Companheira torna a publicar em outros aniversários

Homenagens	Linha do tempo	Homenagens	Linha do tempo
<p> 3 de fev de 2021 · 🌐</p> <p>Trinta dias sem você, meu amor,   ... Foram dias difíceis, tive que aprender a acordar sem você, sem sua voz deliciosa, falando " Bom dia meu amor, minha princesa, minha rainha ... Sim, acordar sem seu sorriso, acordar sem aquele cheirinho do café da manhã, frutas picadas. ... onde ficávamos por uma hora rindo, conversando, planejando o nosso dia. . Saudades de suas mensagens no whatsapp, eram várias ... Essas por esses dias decorei, de tanto ouvi-las ... E suas piadas sem graça que ríamos do mesmo jeito kkkkkk, suas músicas inventadas que você, amor forçava nas rimas ... Sim quantas saudades amor!! Isso sem falar na arte de cozinhar "era o melhor Chef do Sul do Mundo "inventava todos os dias um prato novo " e Eu provava e me deliciava com tanto sabor ... A famosa "carne de jaca" ... Essa tenho certeza, era a melhor Foram dois anos de encaixes, pois quando nos conhecermos não estávamos apaixonados, mas aos poucos, fomos aprendendo a olhar um para o outro, acariciar, dialogar, e assim o amor foi chegando, aumentando ... E tudo foi tão maravilhoso!! Acolhemos a família um do outro e cuidamos com muito amor Meu eterno menino</p>	<p>...</p>	<p>com muito amor Meu eterno menino brincalhão " sim nos divertimos muito", só não consegui te levar pra caminhar, correr kkkkkkk , você dizia amor " só vejo gordo caminhando e correndo kkkkkkkk"... Hoje estou aqui aos poucos me reencontrando ... Cada um tem seu tempo, seu ruminar, seu luto ... Ouvia muito a frase "sejas forte, você é uma guerreira  , mas eu não queria ser forte e nem guerreira" ... Eu decidi ser fraca, chorei todas as lágrimas que pude chorar ... Não quis ser guerreira, quis ficar no meu canto desarmada de tudo, com minhas lembranças lindas, revivenfo todos momentos até a exaustão ... Hoje estou melhor, o nosso amor virou luz e energia ... Vou seguir firme, agora como guerreira, porque uma das frases que ouvia do meu amor era " me apaixonei por seu sorriso, não quero ver você triste" ... Outra " amor você é forte, você é meu porto seguro" ... E ... " Amor amo ver você como Psicóloga " sua forma de ouvir, de acolher, de estudar, você não tem hora, você é intensa em tudo e sempre" ... Sim estou voltando meu girassol, meu eterno menino, meu melhor Chef ... E tudo o que fizemos e construímos junto será lembrado para sempre ... Hoje amor agradeço a Deus, e ao universo por ter vivido nesses dois anos, a mais linda e mais mágica história de amor ... Gratidão!!</p>	

Fonte: Facebook, 2022.

Embora não seja explicitamente nomeada como tal, acompanhamos a escritura(ção) de luto de uma *viúva* (*vidua*, do latim, *desprovido*, *esvaziado*). A viuvez é o seu vazio, o signo de uma ausência que contorna seu enlutamento, que especifica a significância de sua perda. Esse esvaziamento passa pela linguagem na busca por uma palavra que preencha a falta, que tampone a ferida aberta, pois, como propõe Certeau (1982, p. 316), “uma presença esvanecendo-se instaura a obrigação da escrita”.

Sua posição deslocada (de companheira para viúva) requer um preenchimento que a promessa significante falha em cumprir, mas que, nem por isso, torna a injunção à escritura(ção) menos eficaz. O sujeito enlutado se “alimenta” da escritura(ção) de seu luto, ao passo que sua escritura(ção) alimenta seu luto. “Tive que aprender a acordar sem você” situa a ausência do objeto de amor como uma interrogação que demanda um posicionamento subjetivo, uma

aprendizagem de saber ser na falta do outro. Por isso, é possível aproximar o luto da configuração paradoxal da morte, porque constitui uma operação de matar (simbolicamente) para fazer viver (imaginariamente) na fantasmagoria da escritura(ção), na virtualidade do memorial *online*, na trama simbólica do sujeito.

Contra as admoestações de que ela era “forte e guerreira”, ela afirma optar pela fraqueza e verter “todas as lágrimas que pude chorar”. Ao invés de ser “guerreira”, “quis ficar no meu canto desarmada de tudo, com minhas lembranças lindas, revivendo todos momentos até a exaustão...”. Sua vulnerabilidade é permitir-se passar pela dor da perda, assumindo a posição de quem está em perda. Empreitada que o enlutado toma para si como requerimento ético, encarregando-se de lidar com a morte dos seus, responsabilizando-se por lembrar de seus mortos. Tal tarefa, entre outras formas, é realizada pela via da escritura(ção), fazendo sentido no profundo não-sentido, para tentar “seguir firme”.

Então, continua em sua publicação: “estou aqui aos poucos me reencontrando...”. Reencontro que não é mera retomada do que se era antes. O que se perdeu imprime uma lacuna insistente, sendo que a propriedade do objeto perdido, explica Allouch (2004), é ser insubstituível. Ou seja, a tarefa do luto não é tanto reencontrar o que foi perdido, sob a forma de um achado, mas de propiciar outros (des)encontros no discurso – às vezes, confluências; ocasionalmente, colisões. Segundo nosso entendimento, a linguagem comparece como o trabalho simbólico de preencher a ausência com presença, “[...] tentar encobrir e significar a perda na tentativa de não esquecer, na tentativa de fixar na memória o objeto perdido” (MARIANI, 2012, p. 156)⁴⁵.

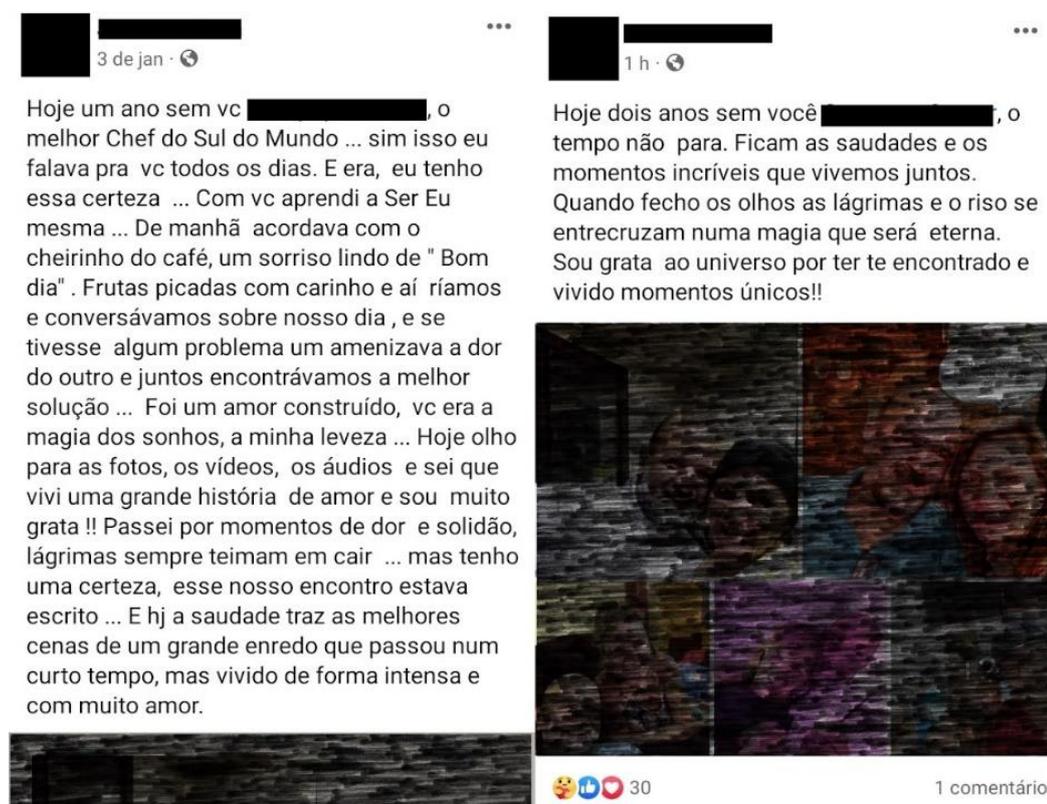
De modo que “tudo o que fizemos e construímos juntos vai ser lembrado para sempre...”. A reiteração reticente em seus textos pode ser lida como o desafio de escriturar a dor, tendo em vista que faltam palavras, mas sobra o que dizer; no fundo, não há o que ser enunciado, mas há de haver alguma coisa a ser dita. Em meio à excessiva falta de palavras, na lembrança sem fim de uma dor sem tamanho, irrompe a voz da primeira pessoa do plural, um *nós* amarrando a separação inevitável entre *eu* e *você* (“fomos aprendendo a olhar um para o outro”; “nosso amor virou luz e energia”). Frente ao buraco aberto no real pela perda de um ente querido, os rituais de linguagem – entre eles, a escritura(ção) do luto – inscrevem o sujeito (tanto o morto quanto o enlutado) numa rede discursiva na qual é possível assumir uma posição diante da morte e construir *nós* para costurar o tecido dilacerado.

⁴⁵ Na seção analítica final, na sequência, a ênfase sobre a eternidade dos laços é realçada junto ao curso ininterrupto da roda-viva da memória. Por ora, concentramos a atenção sobre a produção escriturária do luto, explorando sua faceta como gesto interpretativo, como ritual de linguagem.

Um gesto pontual de tecimento do luto em meio a um *processo sem fim(ns)* (ALTHUSSER, 1980), posto que, pelo modo como o compreendemos, o luto não se limita a uma sequência de fases rumo à superação da perda, mas envolve um processo temporalmente intermitente, não-linear, *descontínuo*, que intervém sobre a relação de perda, que introduz no vazio aberto pela morte um *significante (im)possível*. A própria enlutada reconhece que “cada um tem seu tempo, seu ruminar, seu luto...”. Aproximando o transcurso do luto à ação de ruminar, entende que não há paradigma certo para simbolizar uma morte, não há trajetória pré-estabelecida. É pelo percurso da escritura(ção) do luto que a perda adquire espessura material, que o não-sentido da morte pode ser segmentado no instante do dizer.

A temporalidade movente do enlutamento adensa-se ao considerarmos que, ao longo do tempo, em diferentes ocasiões, a viúva retorna ao memorial, seja para compartilhar um aniversário de amizade no *Facebook* ou lembrar que o falecido estaria completando aniversário de vida (RD 18), seja para rememorar seu aniversário de falecimento (RD 20 e 21).

RD 21 – Um, dois anos depois...



Fonte: *Facebook*, 2023.

“Hoje um ano sem vc” espelha “hoje dois anos sem você”, abrindo para um período indefinido de ausência, já que outros aniversários de morte se seguirão a esses, até que não haja

quem os rememore, quem os escreva. Novamente, em meio à narração de excertos do convívio diário, irrompe a necessidade de midiaticizar a condição de enlutado. Postar o enlutamento é um modo de validá-lo, de comprová-lo publicamente, de consolar-se internamente. Ao olhar “para as fotos, os vídeos, os áudios”, conclui que viveu “uma grande história de amor”. Eles são sua prova material, vestígios de uma perda que já vinha sendo escriturada, na medida em que as fotos, vídeos e áudios compartilhados em vida constroem antecipadamente a escritura(ção) do luto. Dito de outro modo, o luto faz sentido no retrospecto: aquilo que foi registrado e publicado em rede enquanto vivia é recuperado para lembrar, ao mesmo tempo, de sua vida e de sua morte. Ou seja, a história de uma perda se escreve ao revés, voltando ao passado, desfiando a trama dos laços afetivos, atualizando o peso do desejo.

Mesmo que “lágrimas sempre teimam em cair”, certifica-se de que “nosso encontro estava escrito...”, que o “grande enredo” de uma curta, mas intensa história de amor seja rememorado. Pelo recorte anterior (RD 20), sabemos que seu relacionamento havia começado há dois anos (“foram dois anos de encaixes”). Recordar o aniversário de dois anos da morte aponta que sua relação em vida foi ultrapassada pelo tempo de sua relação pós-morte. Estão juntos na ausência há mais tempo do que em presença.

E o que fica é a *saudade*, compreendida, em função da escritura(ção), como rastro memorial, efeito de cicatriz (a presença de uma ausência significativa) que resiste ao tempo, ao passo que está continuamente suscetível a ele. Concomitantemente, a marca de um esquecimento e a abertura para sua contenção. Embora seja preciso “seguir firme”, pois, em suas palavras, “o tempo não para”, constatar a ininterruptibilidade do tempo, a radicalidade da movência, é também considerar a injunção ao registro, à memorialização. Assim como a linguagem, o luto mantém uma relação contraditória com a falta, com o esquecimento. Nessa direção, a escritura(ção) do luto representa um abrigo (*im*)possível contra a inexorabilidade do esquecer. *Possível* porque produz efeitos imaginários de contenção dos sentidos. Mas *impossível*, visto que algo *não cessa de não se escrever* (LACAN, 1985b). Tal impossibilidade é retraçável pelo intervalo não escriturado, os doze meses entre uma postagem e outra, indicativo de que o luto materializa a intervenção do significante, de maneira que o sujeito possa tentar interferir no tempo da linguagem para reter, refazer, reescrever os efeitos da perda, uma forma de ressignificar sua própria sujeição ao tempo, à falta, à morte.

A escritura(ção) dimensiona a perda, isto é, dá a dimensão dela, tentando fornecer um contorno, um limite que possa contar o que resta e impedir que continue escapando (RICKES, 2012). Assim, pela análise, encontramos o suporte material para a proposta teórica de aproximar luto e linguagem, de circunscrever o luto ao seu modo de materialização discursiva na forma

da escritura(ção), ressoando Certeau (1982, p. 315, grifos nossos), quando afirma o “luto como *inscrição*”, na medida em que “fazer o seu luto é *escrever*”, mesmo em face a uma perda indizível.

Por fim, outra regularidade significativa: a reiteração de imagens (fotografias) de vida, acompanhando as publicações, constitui a escritura(ção) do luto no *Facebook* e atua na fixação de uma imagem (visual e imaginária) para o morto e o enlutado. Diferentemente de outros espaços digitais, mesmo dentro do *Facebook*, nos quais a imagem do corpo já morto circula espetacularmente, solicitando visualizações reativas e instigando curiosidade (BOCCHI; CESÁRIO, 2020), no recorte do material que analisamos, notamos outro processo: em todas as publicações observadas, tanto na PGM quanto nos perfis memorializados, nenhuma representação visual de um cadáver foi encontrada.

Essa *invisibilidade* do corpo morto projeta uma busca pela presença viva; a ausência visual do cadáver é já uma maneira de lembrar/esquecer do morto. Discursivamente, a imagem é pensada em seu intrínseco funcionamento como traço de memória, imagem-memória. Em AD, defende Pêcheux (1999, p. 55), a imagem não comparece como índice legível em sua transparência, “mas a imagem opaca e muda, quer dizer, aquela da qual a memória ‘perdeu’ o trajeto de leitura”.

Reiteramos que, em se tratando da escritura(ção), não a assumimos como sinônimo de escrita verbal (empírica), mas como um gesto languageiro, constituído por formas materiais e significantes variadas. Por isso, uma produção visual, como a fotografia, está associada ao movimento de escritura(ção) do luto, pois a imagem (visual) – que é também escriturada no jogo de projeções imaginárias – formula-se por fragmentos que atualizam o despedaçamento diante de uma perda significativa. O que caracteriza a escritura(ção) do luto não é, conseqüentemente, a evidência concreta da escrita, mas o ato simbólico-histórico-ideológico de inscrição de sentidos para a morte feita perda.

Debray (1993) comenta que o vínculo entre a morte, o luto e a produção de imagens data de longos séculos. Em suas palavras, “o nascimento da imagem está envolvido com a morte” (DEBRAY, 1993, p. 21). Nascida funerária, a arte toma como matéria prima primitiva o cadáver e será a morte que fará da arte uma prática atemporal, pois é fato primordial da finitude que liga todas as culturas e temporalidades, pela “necessidade de imortalizar o instável, estabilizando-o” (DEBRAY, 1993, p. 40).

Barthes (1984), em seu conhecido ensaio *Câmara clara*, escreve que a fotografia é, em sua imobilidade amorosa, um ato fúnebre. Repetindo mecanicamente um instante irrecuperável, uma foto constitui uma micro experiência de morte. Similarmente, Santos (2017) explica que a

fotografia se consolida junto à afirmação do ideal de família burguesa, na passagem do século XIX ao XX. Registrar os familiares, em torno dos patriarcas e das matriarcas, foi sendo difundido, inicialmente nas classes mais abastadas, até popularizar-se e decorar as paredes e estantes de casas pelo mundo todo.

Mais recentemente, a fotografia assume função de destaque na produção de imagens, principalmente em vista da ampla circulação de dispositivos com capacidade fotográfica, como *smartphones*. Tecnicamente suportados, os sujeitos ordinários possuem o *poder* de produzir imagens que compõem seus próprios memoriais virtuais, criando uma imagem de si que ressoará indefinidamente em suas *eternidades digitais* (LINDSAY, 2012).

Nos rituais de presentificação, portanto, as imagens, especialmente as fotografias, ganham papel central ao dar consistência visual às lembranças envolvendo um ente querido, vivificado na memória pelo registro imagético. Essa presentificação faz sentido àqueles que compartilham daquelas memórias, aqueles para quem o morto é ente querido. O investimento afetivo faz delas *imagens de luto*, imagens que escituram um luto. Registro de vida, a fotografia “sacraliza” o morto, desde que se entenda a sacralização um efeito de *fixação de imagens*.

Nessa tomada de posição, a escritura(ção) do luto faz sacrifício para sacralizar, posto que “as coisas sagradas são constituídas através de uma operação de perda” (CERTEAU, 1982, p. 316). Sacrificado/sacralizado, o morto é imaginado fora do regime de putrefação do corpo, imaginariamente mumificado contra a ação do tempo. O processo de luto, conforme Debray (1993), passa pela imagem, pois, frente à decomposição pela morte, será a recomposição pela imagem aquilo que garantirá a integralidade imaginária do corpo. Entretanto, no luto, não existe palavra, imagem, som, enfim, materialidade significativa que suture definitivamente a lacuna, que embalse o corpo de forma perene. Enquanto ritual de linguagem, a escritura(ção) não resolve o impasse do que foi fundamentalmente perdido, posto que “[...] o traço mais atroz do luto é nos lembrar de que não podemos mais convocar os traços inteiros do que se foi” (BARTHES, 1984, p. 95).

Morrer, portanto, é também uma questão de corpo. Designar quem já morreu como “o corpo”, sinônimo para cadáver, implica considerar que, quando vivo, o sujeito era mais do que seu corpo (invólucro biológico). Tendo morrido, este é o que resta, exposto à ação do tempo, à decomposição, ao desaparecimento. Esquecemos que, ainda vivos, somos corpo e que ser corpo é ser padecente, frágil, finito. Simbólico, o corpo morto requer cuidados, mediados pelas coordenadas ideológicas e culturais que dão o tom das práticas funerárias. Os modos de lidar com o cadáver são muitos: este pode ser abandonado, exposto, enterrado, cremado, mumificado, despido, perfumado, maquiado... São todos modos de encenar (com) o corpo

morto. Em uma tomada discursiva, compreendemos que os rituais dizem de uma tentativa de aproximação/afastamento do corpo morto e a escritura(ção) encarna, pela via da textualização, uma tal tentativa. Sendo real, o corpo é insuportavelmente “realizado” ao morrer. Seu estatuto de puro corpo (real) é trabalhado imaginariamente por meios simbólicos, para que o vivo não se esfalece no encontro com o real. Nos termos de Carneiro (2007, p. 54), “[...] a escritura seria o único lugar (im)possível para o encontro com o corpo daquele que se foi”.

Não escapa à leitura de Ariès (2012) os modos de representação visual da morte e dos mortos no período medieval. Um cadáver simboliza o feio limite do corpo, seu derradeiro e assustador destino. Retrabalhados na construção de peças tumulares, estátuas e pinturas, a morte da baixa Idade Média não representava cadáveres, mas defuntos, isto é, corpos *aparentando* vida, como se estivessem dormindo. Substitui-se, assim, a brutalidade da morte por uma outra imagem, construída sob comandas sociais determinadas.

Ainda hoje a visão do cadáver é tida como uma imagem “ruim”, enquanto as “boas” imagens reproduzem instantes de vida. Isso aponta que algo da morte e dos seus rituais é sempre espetacular, porque morrer é um evento ambigualmente privado e público. No contexto do *Facebook*, com o respaldo de tecnologias digitais, o corpo se significa midiaticamente diante do olhar de espectadores; ele se atualiza em fotografias do sujeito (falecido) vivendo, sorrindo, viajando, comendo, de maneira a corporificar uma lembrança, um efeito de memória(1), em que a radicalidade da morte é afastada em prol de uma imagem de vida.

No RD 21, as fotografias (rasuradas para o propósito desta dissertação) retratam o casal, a relação de mútua implicação entre eles. Em ambientes diversos (na cozinha de casa, no sofá da sala, na piscina, no parque), uma regularidade desponta: seus corpos se tocam – seja o braço que se entende enlaçando os ombros, seja a cabeça que se reclina no peito – e sorriem. A imagem (projeção imaginária) que se institui é a da união feliz, da unidade harmoniosa do casal. São formulações visuais que compõem o efeito de memória que se busca registrar e que reduplicam o efeito expositivo do gesto de publicação: o desejo de não estar só, de manter um meio de dialogar (com o morto) e mostrar seu enlutamento (para os circulantes do *Facebook*), uma imagem de si que se faz necessariamente na relação com os outros. Como prova de um laço que se esforça em continuar, as fotos participam da operação escriturária do luto, isto é, a instituição de um registro que comprove e legitime sua perda.

Para não esquecer, contraditoriamente, é preciso deixar(-se) esquecer, uma vez que uma recordação engendra sempre uma forma de reatualizar a ausência. Em vista disso, a escritura(ção) do luto institui um espaço paradoxal de memória, pois conjuga lembrança e esquecimento. Escriturar a morte de um ente querido, dentro de uma prática discursiva de luto,

é estabelecer um ponto de ancoragem para a lembrança, para um modo de lembrar (a vida) e de esquecer (a morte). A própria rede auxilia nesse efeito de lembrança, na medida em que registra tudo de maneira provisoriamente permanente.

O esquecimento tem papel indispensável no processo de luto. Esquecer é um modo de relacionar-se com a falta, o que não equivale a uma ação consciente, uma vontade de esquecer. Parafraseando Orlandi (2007, p. 83), acerca da relação entre escrita e silêncio, compreendemos que a escritura(ção) “[...] permite o distanciamento da vida cotidiana, a suspensão dos acontecimentos”. Assim, prossegue a autora, o sujeito “escreve para significar (a) ele-mesmo”, de modo que, com a prática da escrita, “[...] os movimentos identitários [leia-se, os processos de identificação] podem fluir, podem ser trabalhados pelos sentidos” (ORLANDI, 2007, p. 83).

Destacamos a escritura(ção) como *distanciamento* e *suspensão* da vida cotidiana. Constituído como gesto interpretativo, escriturar um luto “suspende” uma temporalidade, abrindo-se em outras. Na mesma direção, o funcionamento discursivo do perfil memorializado é da ordem de uma suspensão (incompleta, paradoxal) em busca da configuração da escritura(ção) de um luto. Em um instante fugaz, escriturar o luto possibilita que o corte da perda faça *um* sentido para o enlutado, que a repetição incessante do trauma seja brecada por um reencontro provisório com o outro, interlocutor não apenas virtual, mas impossível. Escriturar a perda é, ao mesmo tempo, um relançar-se na perda e um ato significativo sobre a perda. Retornando a ela, o sujeito enlutado, lançado em uma posição desejante que não pretendia ocupar (ALLOUCH, 2004), descobre que, ao assumir essa posição, pode vivê-la. Na escritura(ção) de seu luto, o sujeito persegue “[...] esse momento fugaz, fugidio, um clique, momento em que se configura não mais a radicalidade de uma perda, mas a perda em sua espantosa radicalidade como movência” (MARIANI, 2021, p. 41).

Não se trata de um esquecer como uma deliberação, mas descobrir que é possível continuar sem o outro (o que faz doer ainda mais). E também descobrir que o outro não pode não estar ali, porque é alteridade que constitui. Desse modo, o luto nos confronta com a despossessão daquilo que identificamos como nosso. Por esse motivo, estar de luto em uma sociedade como a nossa é cada vez mais difícil (ALLOUCH, 2004), visto que, no capitalismo, a perda (de posses, de tempo, de lucro) é impossível, indesejada, intolerável. Pode-se ser tudo, menos perdedor. Nesse cenário, se perder já dilacera e causa sofrimento, tanto mais não poder perder o que já está perdido.

Porém, a memória roda por vias tortuosas... ela é um lembrar que é também um esquecer. Um lembrar que, no receio da inexorabilidade do esquecimento, vai de encontro ao/a encontro do imperativo do luto: estar na perda nos lembra de que somos nela e por ela, de que

somos sujeitos da falta, da incompletude, da finitude. Esquecemos para que uma e não outra imagem do morto e do enlutado seja projetada; esquecemos para poder lembrar (in)determináveis sentidos.

3.3 Para (não) lembrar de (não) esquecer

Em sua análise do discurso comunista endereçado aos cristãos, Courtine (2014) investiga a produção de sentidos do discurso político sob a forma do enunciado dividido entre FDs contraditórias. Para tanto, seu dispositivo analítico é construído em torno da noção de *memória discursiva*, definida, em suas palavras, como aquilo que regula “do que nos lembramos e como nos lembramos, na luta ideológica, do que convém dizer e não dizer, a partir de uma determinada posição em uma conjuntura dada” (COURTINE, 2014, p. 106). Tendo em vista o objeto e os objetivos de sua pesquisa, o autor indaga: “como o trabalho de uma memória coletiva permite, no interior de uma FD, a lembrança, a repetição, a refutação, mas também o esquecimento desses elementos de saber que são enunciados?”. Em suma, “sobre que modo material existe uma memória discursiva?” (COURTINE, 2014, p. 106).

Emprestamos o questionamento de Courtine (2014) para mediar a nossa entrada analítica nesta seção. Temos investigado a significação da morte em um gesto discursivo específico, a escritura(ção) do luto no *Facebook*, o qual se mantém ligado a uma história das práticas mortuárias e de enlutamento, repetindo-as e deslocando-as. Significar a morte, nessas condições de produção, não se realiza fora de determinações históricas e ideológicas, as quais têm sido exploradas no decorrer desta dissertação.

Afirmar que a memória discursiva existe sobre um *modo material* (COURTINE, 2014) é, para nós, o ponto central, uma vez que implica não assumir que a memória seja apenas uma ação cognitiva nem mesmo somente um conjunto nivelado de saberes que organiza uma memória social. Tecida no entremeio da história, da ideologia e da linguagem, a memória discursiva diz respeito aos traços da interdiscursividade que constituem toda sequência intradiscursiva, os indícios memoriais de um esquecimento que é fundante para os processos discursivos. Isso ressoa diretamente em Pêcheux (2015c, p. 142, grifos do autor), quando sustenta “[...] o *estatuto social da memória* como condição de seu funcionamento discursivo, a partir da produção e interpretação de redes de traços gráficos ou fônicos”.

Conforme apresentado na subseção 2.1.3, a memória discursiva existe e funciona no discurso, pelo discurso. Não é uma consciência “lembrante” nem um armazém das significações, uma gaveta metafísica de pura virtualidade. É a condição de

legibilidade/ilegibilidade de um discurso, visto que tensiona as redes de implícito, fornecendo a base para que a “[...] regularização discursiva, que tende assim a formar a lei da série do legível” esteja continuamente “susceptível de ruir sob o peso do acontecimento discursivo novo, que vem perturbar a memória” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). Memória que é, em sua existência material (discursiva), concomitante e contraditoriamente, *regulação/perturbação, reprodução/transformação*.

Ao longo desta pesquisa, buscamos situar a memória em um jogo significativo contraditório, de forma que outros sentidos de memória – a memória como reminiscência do que se foi, a memória como memorialização/registro/arquivamento – não fossem apenas lançados a um campo irrealizado, mas que pudessem provocar nossa própria compreensão de memória discursiva. Por isso, tratamos a memória no encontro ambivalente, movediço, paradoxal entre lembrança/esquecimento: um modo de lembrar que obriga a esquecer (outras formulações, outros sentidos, outras posições); um modo de esquecer que se irrealiza nos rituais (falhos) de linguagem, deixando sempre um lastro, um resíduo, um vestígio do gesto interpretativo.

Assim compreendida, a memória (discursiva, mas cujas fronteiras estão susceptíveis a outras relações memoriais) tem um papel decisivo na escritura(ção) do luto e na (re)produção de sentidos para a morte. Se, como defendemos, o luto é uma linguagem (não-toda, lacunar), uma prática que passa pelo discurso e, portanto, pela ideologia e pela historicidade, logo mantém uma relação estreita com a memória, pois um *ato sacrificial* (ALLOUCH, 2004) é também um ato memorial (lembrança/esquecimento). E ainda, segundo traçamos no decorrer da pesquisa, se a significação da morte em nossa formação social, sob o modo de um *objeto paradoxal* (PÊCHEUX, 2015b), localiza-se no interior de práticas mortuárias, de rituais fúnebres e de enlutamento – portanto, no interior de práticas discursivas –, então também a memória atua nas condições de possibilidade de dizer sobre a morte, isto é, no já-dito que estipula o que (não) pode e (não) deve ser lembrado e esquecido a seu respeito.

Mas não só: ao considerarmos que a particularidade do objeto de pesquisa, construído pelo dispositivo teórico-analítico que interroga o material de análise, é a significação da morte disputada na escritura(ção) do luto em um espaço específico, o *Facebook* (os perfis memorializados, mas também o grupo-obituário), somos conduzidos a tomar a memória em sua relação particular com o digital. A internet, os aparelhos celulares, as mídias sociais, escreve Dias (2018, p. 59, grifos nossos), configuram “sistemas lógico-portáteis” que “produzem a ilusão necessária da centralidade do sujeito em relação a sua existência, a saber, *às suas relações, sua memória, à história mesma de sua vida*”.

Diante de tal articulação conceitual e analítica, costurada pela noção de memória subjacente a todas as facetas levantadas pelo percurso da dissertação (discurso, morte, luto, escritura(ção), memorial, redes digitais etc.), procuramos uma forma de grafá-la conceitualmente, potencializando-a em vista do dispositivo de análise. Dessa maneira, apontamos a *roda-viva* como uma metáfora visual que nos assiste na compreensão do funcionamento da memória, ressaltando sua *movência* e dando procedência à proposta pecheutiana de tomar a memória como “um espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização” (PÊCHEUX, 1999, p. 56). Movência que está na base do próprio interdiscurso⁴⁶, o qual “deve ser pensado como um processo de *reconfiguração incessante* [...], como instância de formação/reprodução/transformação dos elementos do saber” de uma formação discursiva (COURTINE, 2014, p. 100, grifos do autor).

Uma vez que o trabalho da memória é atualizar sentidos no efeito de esquecimento que integra a enunciação, “alternando um *movimento* necessário que vai *oscilar* entre presença e ausência, entre lembrança e esquecimento” (LEANDRO-FERREIRA, 2012, p. 144, grifos nossos), pensar *a memória como uma roda-viva* é associá-la a um processo de movimento perpétuo, movido pelo motor do discurso (o simbólico na história), que, em retorno, alimenta esse mesmo motor e configura um circuito de locomoção para os sentidos e os sujeitos. Violando as leis da física, que presumem que não haja moto-contínuo, pela impossibilidade de haver perenidade em qualquer movimento, a memória, assentada sobre a repetição, produz deslocamentos incessantes. Conforme sugerimos, é pela repetição que há deslocamento, precisamente porque, como em uma roda, é a reprodução circular em um eixo central que possibilita mobilidade e deslocamento. E estar exposta ao seu próprio movimento implica que a memória não sai incólume de seus percursos pelo discurso na história. Com efeito, a memória se esgarça, se rompe (LEANDRO-FERREIRA, 2012), ao desenhar trajetos inesperados, sentidos regulados e imprevisos na iminência da *contradição reprodução/transformação* (PÊCHEUX, 1995).

Afirmamos, em seção anterior, apoiados em Lacan (2016) e Allouch (2004), que uma morte demanda um luto quando é investida como perda significativa, como fissura aberta no real reclamando simbolização. Outro modo de formular a relação morte/luto/linguagem,

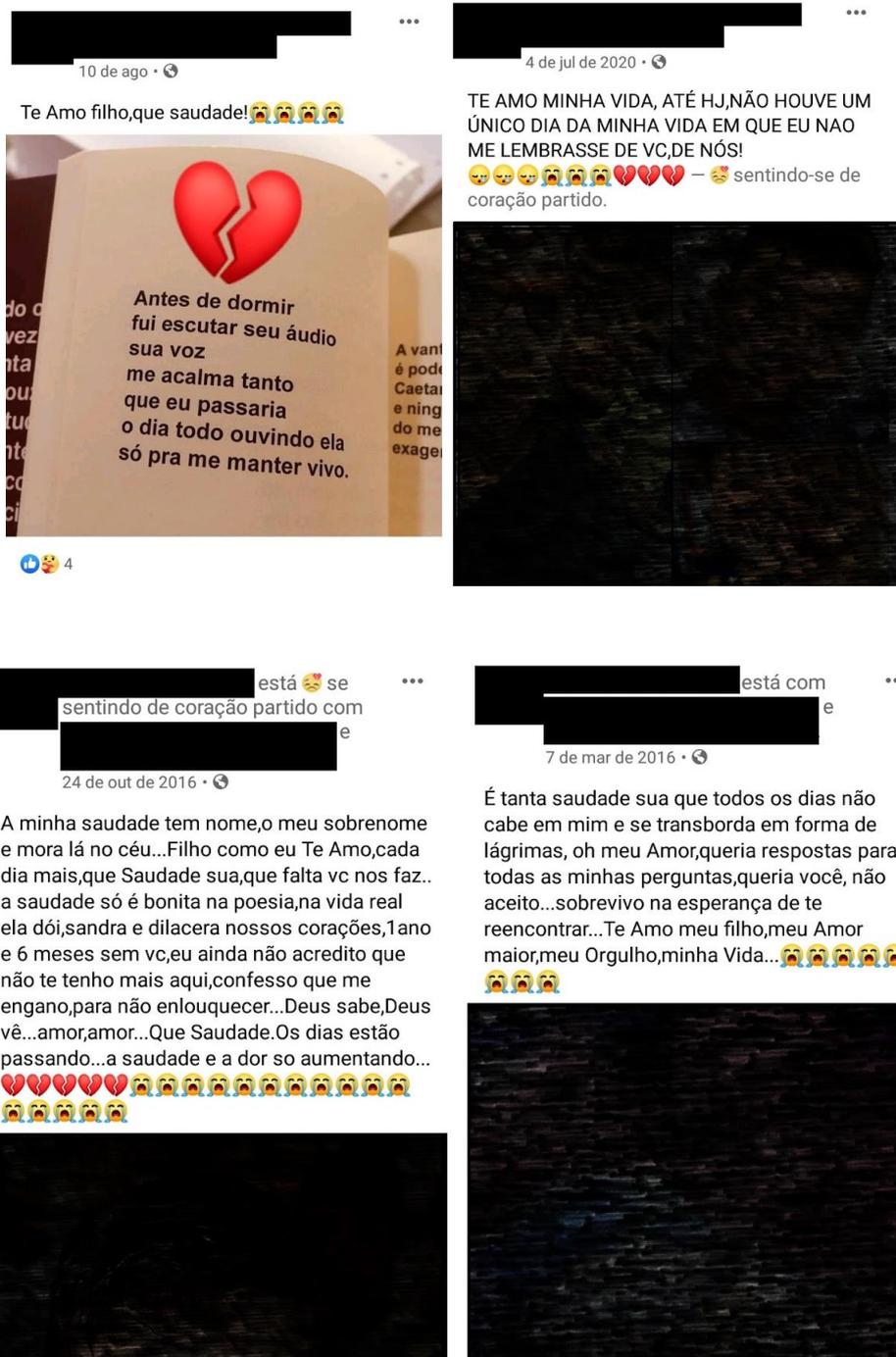
⁴⁶ Como dito anteriormente (2.1.3), diferenciamos o *interdiscurso* da *memória discursiva*, seguindo a trilha de Leandro-Ferreira (2012), a partir de seu *escopo*: ao passo que o interdiscurso é o Outro do discurso, englobando o dizível, o não-dito, o já-dito, o jamais-dito, o indizível, a memória discursiva é já um efeito do inter sobre o intradiscurso, do (in)formulável sobre a formulação, um processo de recortar/colar determinados sentidos na atualidade do dizer; ou seja, seu terreno está inscrito no escopo da interdiscursividade.

empregando e deslocando as palavras de Pêcheux (1999), é considerar que o *choque de um acontecimento* de morte ocorre quando ele vem *perturbar* as relações memoriais, a *regularidade* imaginariamente sedimentada que alicerçava um laço afetivo. É esse choque perturbador que conduz o enlutado a inserir-se em rituais discursivos de enlutamento, que em nossa pesquisa assumem a forma da escritura(ção) do luto no *Facebook*.

Tendo *perdido* o filho para uma morte súbita (RD 22), sem maiores descrições, uma mãe enlutada dá início ao processo de escritura(ção) de seu luto, tanto no perfil memorializado do filho quanto em sua conta pessoal (embora nosso enfoque recaia apenas sobre o perfil memorializado)⁴⁷. Há oito anos, de 2015 a 2023 (momento da escrita desta dissertação), ela publica frequentemente no memorial do filho morto, afirmando suas saudades (“é tanta saudade sua”), seu desconsolo (“😞 – sentindo-se de coração partido”), sua esperança (“sobrevivo na esperança de te reencontrar”).

RD 22 – Memorial do filho morto

⁴⁷ Esta morte foi registrada na PGM em 2019, alguns anos após o falecimento, ocorrido em 2015. Nosso contato com o perfil memorializado em questão se deu pelo grupo, antes de iniciarmos a pesquisa de mestrado. Contudo, retornando à PGM, durante a escrita da dissertação, para realizar os *prints* da postagem, não mais a encontramos, indicando que, por alguma razão, o *post* foi apagado. Havíamos feito apenas o registro do perfil, o que permitiu que retornássemos a ele para o levantamento de materiais para os recortes discursivos desta seção em particular, mas já não temos acesso à publicação no grupo-obituario. No digital, o apagamento é um risco iminente.



Fonte: Facebook, 2023.

No recorte discursivo 22, agrupamos seis *screenshots* do perfil memorializado, incluindo cinco publicações da mãe, que é a responsável por, se não todas, a imensa maioria das homenagens. Desde abril de 2015, quando o menino faleceu, até outubro 2022, data da última postagem até o momento desta escrita, a mãe publica com frequência (em intervalos que variam de algumas semanas a alguns meses), descrevendo a saudade que sente do filho,

postando fotos ora apenas do menino ora de ambos juntos, dialogando com ele (com uma *imagem* dele, seguindo o movimento analítico da seção 3.2).

Conforme assinalado anteriormente (seção 2.3), o período de coleta de materiais, transitando da PGM aos perfis memorializados, foi de 2019 (quando entramos no grupo) a 2023 (período da escrita da dissertação). Contudo, este óbito destaca-se por não seguir a regularidade do grupo, que anuncia mortes em um intervalo curto de tempo desde o falecimento. Nesse caso, mesmo que a PGM já existisse no *Facebook* em 2015, a morte só foi anunciada quatro anos depois por um usuário membro do grupo que, sem contextualizar a relação com o morto ou com seus amigos e familiares, torna público o óbito e o perfil memorializado, ainda ativamente mantido pela mãe.

Portanto, embora o levantamento de materiais tenha sido iniciado em 2019, a morte em questão remete a um tempo anterior e a uma distância temporal considerável. Entendemos que o conjunto de publicações que dá forma aos recortes discursivos desta seção analítica, ao abranger um decurso superior a oito anos, potencializa a movência temporal do enlutamento, que encontra o deslocamento incessante da roda-viva da memória e o funcionamento técnico-memorial próprio ao *Facebook*, além de dar condições para observarmos em que medida a prática de escritura(ção) do luto intervém na temporalidade da perda para o sujeito enlutado.

Inicialmente, notemos os empregos pronominais e dos tempos verbais. Analisando publicações de enlutados no *Facebook*, Georges (2017) descreve três modos de interlocução distintos com a morte e o morto a partir de marcas linguísticas: o emprego da terceira pessoa, para tratar da morte no geral; a morte/o morto tratados na segunda pessoa do singular, dirigindo-se ao ente querido falecido; e o uso da primeira pessoa, quando a morte que se tematiza é a do próprio usuário. A pesquisadora nota que também os tempos verbais estão atrelados a posições distintas em relação à perda: um *passado* de convivências e alegrias; um *presente* de dores e saudades; um *futuro* imaginado de reencontros.

Pelo RD 22, ao descrever sua posição ante a ausência do filho, ocorre a insistência do presente provocando o passado: “te amo”, “minha saudade tem nome”, “ainda não acredito que não te tenho mais aqui”, “é tanta saudade sua que todos os dias não cabe em mim e se transborda em forma de lágrimas”. Inscrito em uma temporalidade descontínua, o luto não segue regras de percurso pré-definidas, na medida em que não está preso a um ideal de “superação” da perda. Ele é distendido na presentificação, prolongado, produzindo um efeito de presença, isto é, a reafirmação da atualidade do laço afetivo. De fato, o dizer presente materializa temporalidades anacrônicas: o passado é presentificado em lembranças de um tempo em vida, mas também o presente é o atestado de um passado, de uma falta que retorna continuamente.

Mas o passado desponta na narração da passagem do tempo (“você foi embora, cedo demais”, “até hj, não houve um único dia”, “fui ouvir seu áudio”), uma vez que, confrontada com a perda, a enlutada é obrigada a conceder que o tempo passou, que são anos desde a morte do filho. Ainda que não tenha havido um dia em que “não me lembrasse de você, de nós” – o que aponta para algo que se mantém, que resiste ao tempo –, sua esperança é projetada para um futuro de reencontros (“vc sempre estará presente”, “sobrevivo na esperança de te reencontrar”). Observada na insistência do “ainda não acredito” e “todos os dias”, a transcorrência do tempo funciona anacronicamente, de modo que, ao buscar localizar a perda no tempo e no espaço, é atravessada por um sentimento de saudade temporalmente distendido. Esse sentimento atesta a impossibilidade de conter a passagem temporal, a qual é perfurada pela duração presentificada da dor e pela projeção imaginada de um futuro juntos.

Além das marcas linguísticas verbais, as fotografias também remetem ao desencontro de temporalidades que permeiam um luto. Ao passo que atestam um passado, o não-mais de uma relação que se esforça em continuar, dão corpo à manutenção de laços no presente e se conectam às expectativas futuras. Novamente, a imperatividade de “seguir” o processo social da vida, mesmo sem forças, alicerça sua crença (religiosa) do reencontro e, dessa crença, retira efeitos de consolo e acalento.

É regular na escritura(ção) do luto dessa mãe a composição entre texto verbal e visual. São raros os *posts* em que não há uma imagem anexada, seja uma fotografia, seja uma ilustração religiosa, ou ainda uma mensagem de saudades. Há um efeito saturador instaurado pela visualidade, como se a publicação não estivesse “completa” sem uma representação visual que a assine. Com efeito, a imagem engendra um efeito de assinatura sobre a escritura(ção), especialmente as fotografias, enquanto registros comprovatórios da história de sua relação. Contudo, afirma Lagazzi (2011), as diferentes materialidades significantes não existem sob a forma de uma completude somatória, mas uma exercendo/convocando a incompletude da outra. Desde sua emergência, comenta Barthes (1984), fotografias exercem um papel crucial no seio da família, enquanto relíquias de uma história antepassada, vestígios de uma continuidade familiar que se busca perpetuar, mementos de uma unidade imaginada. Um vídeo – sucessão veloz de frames fotográficos criadora de um efeito de movimento – partilha do mesmo potencial escriturário, recordatório, atualizador da presença daqueles que se ausentam, não apenas porque morreram, mas porque podem estar geograficamente e/ou afetivamente distantes; porque o que eram (quando do momento do registro visual) só pode ser resgatado por fragmentos memórias.

Diferentemente do memorial anterior, em que notamos a insistência da imagem do casal (efeito de ligação entre ambos), aqui há mais imagens do filho sozinho do que com a mãe

(embora haja muitas dessas também). Quando aparecem juntos, novamente é a imagem do convívio afetivo que impera: beijos, abraços, carinhos, toques, presença. Sozinho, o menino é registrado não apenas na idade em que falece, mas desde recém-nascido, de maneira que, pelos retratos, a enlutada reconta a breve história da vida da criança e de sua vida junto ao filho. Porém, mesmo quando retratado sozinho, o menino não está só: a mãe se faz presente nos desvãos da imagem, no outro lado da foto, uma vez que é dela o olhar que captura as imagens cotidianas do filho sorrindo, brincando, assistindo à televisão, fazendo sua primeira comunhão. Não significa que tenha sido ela que tirou todas as fotos; isso não podemos atestar. Mas o fato de olhar para as fotografias do filho de “fora” do enquadramento visível permite que a mãe contemple o menino ao recolocar-se na cena. Não há palavra assim como não há imagem, nem mesmo em composição, que traga o filho de volta, que acalente seu sofrimento. Mas há um efeito cicatricial que somente a imbricação material pode conferir, de que é possível falar ao morto enquanto o olha, dirigir-se cara a cara. É o reencontro (im)possível pela via da escritura(ção) do luto.

Na seção anterior, ao analisar as formas de presentificar o corpo morto no gesto de escritura(ção), verificamos a ausência do cadáver nas representações visuais, em prol de uma imagem de vida que se busca fixar para aquele que se foi. A imagem fotográfica, inserida no processo de escritura(ção) do luto, concentra um desejo de reviver o que está morto, recuperar o que foi perdido, lembrar o que está sob o risco do esquecimento. Ao reiterar a vida, em detrimento da morte, o que se está fazendo discursivamente é tensionar um tempo recente (no momento de cada publicação) e um tempo de longa duração (materializado na história de uma relação narrada pelas fotografias de vida), de maneira que a morte simbólica, enquanto ato sacrificial de luto, seja temporalmente situada e ganhe um espaço determinado: no *aqui-agora* da escritura(ção) (espaço do *eu*), o inominável *aí-agora* (do lado do morto; *você*) reveste-se de um nomeável, de um memorável *lá-antes* (precedente à morte; *nós*). Em outras palavras, o gesto de escritura(ção) do luto permite um reencontro imaginário, nem por isso menos eficaz, entre *eu* e *você*, na forma de um *nós* agora possível apenas na rememoração.

Dentre as formas de dirigir-se ao outro-morto, há um movimento pendular entre a segunda pessoa do singular (*você*) e a primeira pessoa do plural (*nós*) (“não houve um dia da minha vida em que eu não me lembrasse de vc, de nós!”). A reiteração da alteridade que constitui o sujeito, e que o constitui precisamente no encontro fugidio entre o eu e o outro, remete ao *si* indicado por Allouch (2004) como ponto-chave na simbolização de uma perda significativa. Na observação do uso das formas pronominais, não se trata apenas de seguir uma evolução cronológica das formas (*você*, *eu*, *nós*, *eles...*), como desenvolve Georges (2017). Isso

seria reduzir o luto a uma passagem de tempo cronológica, a qual tem seu lugar de importância, mas que não dá conta da complexidade da experiência de perda. A temporalidade do luto é *lógica*, no sentido que Lacan (1985a) emprega: tempo do *logos*, da linguagem, da estrutura inconsciente.

Reviver, no instante da enunciação, a experiência de perda não é simplesmente repeti-la, mas uma contínua *re-escritura(ção)*: dizer de novo, de mesmo e diferente modo, em repetidas e distintas formas significantes, a fim de re-significar sua relação com o que perdeu. O prefixo “*re-*” faz re-tornar a dimensão temporal do luto, sua movência, possível somente porque se coloca na *roda-viva da memória*, cujo tear costura e descostura a cicatriz reiteradamente. Em função das condições de produção próprias ao digital, práticas sociais anteriores a ele re-surgem e são re-apropriadas em seu espaço. Se antes o diálogo imaginado se dava entre o enlutado e o morto no choro privado, no diário sob o travesseiro, na conversa à mesa com a família, na oração dirigida à figura de Deus, na confissão ao vigário, agora a rede, um espaço de interlocução amplo, de dimensões imensuráveis, permite um re-encontro provisoriamente perdurável. Re-correntemente, uma ordem de memória re-organiza um efeito memorial no digital, em outros re-arranjos materiais.

Estará presente “na memória, na minha vida, no meu coração”, afirma a enlutada em sua publicação mais recente, o que direciona à abertura do perfil memorializado, na qual observamos o nome de perfil precedido por *Em memória de* e sucedido por *(No coração)*. Simbolicamente, o filho nomeado situa-se entre o coração e a memória: pelo coração (pela falta significante), irrompe o dever de memória; em favor da memória, continuará presente/ausente no efeito de registro da escritura(ção). O “no coração” parentético não serve apenas para separar graficamente do nome, mas encapsula o *status* do morto, seu modo de existência: ele vive agora no coração (da mãe). Mas “vive” também, em existência fantasmática, no memorial virtual, nos vestígios de si que a escritura(ção) corporifica, no *pedaço de si* (ALLOUCH, 2004) que está em jogo no processo de luto. Contra a ilogicidade da morte do filho, que rompe com a ordem “natural” (a expectativa social) de que os pais morrem antes de seus descendentes, a escritura(ção) inscreve uma outra lógica, isto é, um outro modo de fazer sentido.

Há sentidos de morte que só funcionam na e por meio da escritura(ção) do luto. Há sentidos que ela autoriza ou impede, em vista do modo de inscrição do luto, que tem a ver com a maneira como a morte afeta intimamente, envolvendo mortes que fazem sentido no/para o sujeito, porque implicam seu desejo. Então, não é todo e qualquer sentido de morte que se produz, pois há a especificidade da perda; mas também a perda se especifica em função das relações de sentido entre os sujeitos. Souza e Pontes (2016) explicam que existem diferentes

modos de elaboração do luto, a depender de como a perda convoca o sujeito ao ato de simbolização: a morte de um filho interpela diferentemente da morte de um amigo. Não significa que uma seja, necessariamente, “pior” ou “melhor” do que outra, mas diferente, pois as imagens que estão em jogo nas posições assumidas são distintas. Consequentemente, o que se espera de uma mãe diante da perda de um filho, a imagem que a mãe faz de si sem o filho, o que se imagina do filho morto são questionamentos que regulam as posições assumidas em meio à perda, na escritura(ção) do luto.

Novamente, temos em vista que o luto não se restringe a um sentimento individual, envolvendo rituais que respondem a determinações sociais, históricas, culturais e ideológicas, as quais estipulam formas (im)possíveis de dizer da morte, do morto, do luto e do enlutado. Nesse recorte discursivo, em particular, tais determinações dizem respeito também à maneira pela qual a morte do filho interroga a posição da *mãe*, pois é dessa posição que sua morte será significada na escritura(ção) do luto no *Facebook*. Embora não façamos uma investida sobre o *luto materno* em si, que se diferenciaria de outras formas de luto (FRANCO, 2021), entendemos ser significativo apontar a relação mãe-filho, posto que, na escritura(ção) de seu luto, ela se marca como *mãe* e como a perda a toca a partir dessa posição.

A maternidade é uma construção histórica. Durante muito tempo alocada no espaço da casa, da intimidade familiar, foi atribuída à mulher-mãe a função de protetora, educadora e cuidadora dos filhos. Contudo, o enodamento da *função* materna à *posição* materna não é uma equivalência natural. Segundo Ariès (1986), o sentimento ocidental moderno de família e o mito do amor materno vinculado a uma “natureza feminina” são relativamente recentes na história, operando uma ressignificação do fato biológico de uma mulher poder conceber e dar à luz para a prescrição social ao cuidado. Nas palavras de Moura e Araújo (2004), ocorre um desdobramento da *maternidade* (ser mãe) à *maternagem* (ser mãe-cuidadora).

Em termos discursivos, compreendemos que o aparelho ideológico familiar, concentrado na figura materna, tem um papel a desempenhar na significação da morte. Está na base das formações ideológicas reguladoras das formações imaginárias que estipulam expectativas sociais e que traçam os contornos das práticas mortuárias e de enlutamento em nossa formação social. Nesse cenário, *ser mãe* é um princípio de identificação complexo, pois agrupa posições e práticas heterogêneas, visto que as formas de exercer a maternidade não são, ainda que por vezes se pretenda, uniformes.

A ampliação dos deveres maternos, escrevem Moura e Araújo (2004, p. 47), “fez-se acompanhar, portanto, de uma crescente valorização da mulher-mãe, a ‘rainha do lar’, dotada de poder e respeitabilidade desde que não transcendesse o domínio doméstico”. Inserida em

uma rede imaginária que projeta uma imagem ideal de mãe, dela é esperado o *sacrifício* em prol do filho, a entrega incondicional. Tais projeções reverberam diretamente nos rituais de luto, porque, nesse caso, o real da perda demanda, inversamente, que a mãe sacrifique o filho; que o “perdedor” abra mão do que foi perdido para que, com ele, possa estabelecer outras relações.

Além disso, conforme Allouch (2004), houve um deslizamento histórico, passando o foco da *morte do pai* para a *morte do filho*. Para o psicanalista, “o caso paradigmático do luto não é mais hoje, como no tempo em que Freud escrevia a *Traumdeutung* [A interpretação dos sonhos], o da morte do pai, mas o da morte do filho (ALLOUCH, 2004, p. 24). Devido ao “‘privilégio’ doravante concedido, no Ocidente, à morte da criança” (ALLOUCH, 2004, p. 24), tendo em vista o inédito sentimento de família moderno e o afastamento da criança do mundo da morte (a diminuição das taxas de mortalidade infantil, a ausência de crianças em velórios e enterros etc.), o filho morto é o caso prototípico do luto contemporâneo, porque adensa o insuportável da perda ao desregular a “normalidade” de sua cronicidade (os filhos são quem “deveria” enlutar-se pelos pais).

Portanto, em sua faceta política, o luto diz das relações sociais, toca feridas e atinge imaginários, como o da “boa mãe” sendo aquela responsável pelo cuidado absoluto (da memória) do filho. A construção histórica da maternidade, afetada por imagens de ordem religiosa-cristã, liga-se à figura da *mater dolorosa*, a virgem-mãe enlutada com o corpo do filho morto nos braços. Aquela que é atingida por uma saudade que “dói, sandra [sangra] e dilacera nossos corações”; aquela que constata que “os dias estão passando... a saudade e a dor só aumentando...”.

É produzido um efeito de equivalência entre mãe e filho: “meu Amor maior, meu Orgulho, minha Vida...”. A existência de um sustenta a existência do outro, constituindo-se mutuamente, afinal há *mãe* quando há *filho*; há *filho* se houver *mãe*. Se o filho é sua “Vida”, a morte do filho implicaria também a morte da mãe. Não pensemos, aqui, uma morte empírica, mas a morte de uma relação, a morte um modo imaginário de existência. O luto, como o conceituamos, configura uma operação de matar simbolicamente, a ser cometida pelo enlutado, que abre mão de um pedaço de si, que chora a perda de uma imagem.

Allouch (2004, p. 30, grifos do autor) define o enlutado como aquele que “está às voltas com um morto que está indo embora levando consigo *um pedaço de si*”. Vendo-se assim roubado, o enlutado “corre atrás, com os braços estendidos para a frente, para tentar alcançá-los, ambos, esse morto e esse pedaço de si, sem deixar absolutamente de saber que não tem chance alguma de conseguir” (ALLOUCH, 2004, p. 30). Mesmo na certeza da fuga, a

escritura(ção) costura uma rede de captura provisória do que foi perdido, um momento pontual de reencontro. Assumido “o luto enquanto percurso”, uma “mudança da relação com o objeto” (ALLOUCH, 2004, p. 348), sua escritura(ção) permite a ressignificação do evento traumático e a realocação das posições dispersas pelo corte imposto pela perda. Uma tentativa de elaboração simbólica, não somente para repetir a situação dolorosa, mas para transformá-la, aos poucos, em outras relações memoriais.

Segundo Dunker (2019), o luto condensa-se em uma interrogação liminar: *o que foi perdido naquilo que se perdeu?* Como um impasse, o processo de luto questiona e desestabiliza. Entre as “respostas para todas as minhas perguntas”, uma das inquietações centrais é a interrogação da posição materna, isto é, ser mãe agora sem o filho (vivo). *Ser mãe* está diretamente ligado ao imaginário de *ter filho*, de maneira que sua ausência pela morte abala essa ligação, impõe um obstáculo a ser atravessado no/pelo luto. Nesse caso, *o pedaço de si* que o morto leva consigo é uma parte do filho e da mãe, um quinhão da relação de mútua implicação entre eles, já que *ser mãe* e *ser filho* se pressupõem.

Afetada pela morte do filho, em instância de perda, a mãe tem sua trama simbólica – responsável por amarrar sua identificação à posição materna – desorganizada. Ao ferir a rede significante, a perda significativa desafia o dilema do luto materno: renunciar o pedaço de si levado pelo filho morto, ao passo que deseja reter dele um outro pedaço para si. Pedaço insatisfatório, mas que serve ao menos “para não enlouquecer”, como ela mesma diz. Se algo do filho perdura, enquanto efeito de memória(1), então a posição de mãe pode ser reiterada. De fato, repetir sua posição é uma forma de marcar-se no gesto de escritura(ção) de luto, de responder à angustiante (e enlouquecedora) impossibilidade de ter o filho de volta.

Em suas palavras, “não acredito que não te tenho mais aqui, confesso que me engano”. Engana-se em supor que ainda tem o filho junto de si; engana-se como meio de recusar sua própria certeza de que não o tem mais ao seu lado, aos modos de um engodo imaginário. A ilusão de pertencimento, que já funcionava antes da morte, é abalada diante da perda e é convertida em demanda por reafirmação do estatuto da relação mãe-filho, da continuidade de sua ligação, pois se o filho sobrevive, a mãe também.

Uma questão não formulada (informulável porque insuportável), que faz subsistir o luto, pode ser organizada em: *como ser mãe na ausência do filho? Como ser mãe de um filho morto?* Para essa pergunta excruciante, a resposta possível – não logicamente estabilizada – é trabalhada pela escritura(ção), visto que, para continuar a ser mãe é preciso que o filho exista memorialmente, que uma parcela de sua relação resista como vestígio de vida. Um efeito da escritura(ção) do luto é dar base material para que o vínculo continue, para que ainda seja

possível endereçar-se a um *você*. Na escritura(ção), busca ser a mãe possível do filho impossível, em posições redistribuídas em vista da perda significativa, a qual expõe uma relação constitutiva: não é somente a mãe que nutre o filho, mas o filho que sustenta a posição materna.

O que se produz, em decorrência disso, é a descoberta de que *se* perdeu, ou seja, perdeu uma porção de si no outro; perdeu um modo de identificação a si mesmo. Reconfiguradas as bases imaginárias que presidem a projeção das posições, a “certeza” da maternidade é embaralhada por um não-saber, materializado nas interrogações do luto, e reivindica que outras posições sejam tomadas, que seja possível uma mudança nas formas de relação. Para que o laço seja reamarrado e reatualizado, a escritura(ção) faz a intermediação falha, mas basilar, como uma resposta lacunar aos questionamentos em aberto. A escritura(ção) reabre a ferida para que a dor seja revivida em seu efeito nodal: lembrar (a si e aos outros) que aquela perda é sentida; que, *mesmo assim*, continua a ser mãe. A eternidade da saudade e a intensidade da dor, junto à sua extensidade (publicação), é a “certeza” do ser mãe.

A partir de então, ela será *mãe de anjo*⁴⁸, designação comum para descrever mães cujos filhos faleceram (particularmente, embora não apenas, crianças). Mesmo que não se nomeie como tal, os vestígios na materialidade do discurso dão corpo à tomada de posição, em um processo identificatório que não se produz apenas na explicitação de palavras. A busca por uma relação possível, mesmo em face da morte, assenta-se sobre a crença na imortalidade do laço afetivo, de que ele não morre, não se decompõe, não evanesce. Porém, confronta-se com o real da morte, como um fato *intransponível, mas transitável*, de maneira que possibilita que as posições, ainda que não possam ser mais as mesmas, sejam reorganizadas.

Em outro enquadramento teórico, ligado à teoria do apego, Lima e Fortim (2015) apontam que a escrita de mães de bebê natimortos possui um “caráter terapêutico”, pois “organiza a vivência traumática e elabora a perda invisível socialmente, além de ser o principal meio de manter a memória do bebê perdido” (LIMA; FORTIM, 2015, p. 771). No terreno do discurso, parafraseando Pêcheux (1997a) e Coracini (2009), entre o remédio e o veneno, o *phármakon* da escritura(ção) realiza um ato no nível do simbólico sobre a perda irreparável. Sendo insubstituível, o objeto que foi perdido, a imagem que foi rasgada, a relação que foi desfeita, encontra no memorial um *amortecimento*, o tecimento de um amor que, no discurso, amortece a falta instaurada pela morte-acontecimento.

⁴⁸ *Mães de anjos* é também o nome de vários grupos no *Facebook*, os quais reúnem (principalmente) mães enlutadas pela morte de seus filhos.

Diferentemente de um *vínculo contínuo adaptativo*⁴⁹, isto é, da continuidade de um vínculo que se ajusta à perda, o luto emerge em sua (des)continuidade, entre a impossibilidade e o desejo de prosseguir. Em seu luto relutante, a mãe escreva para manter viva a lembrança do filho que perdeu, assim como para continuar a identificar-se com a posição materna. No entanto, por ser sempre um túmulo (CERTEAU, 1982), a escritura(ção), contraditoriamente, faz reviver para fazer sepultura.

RD 23 – Visita ao túmulo virtual



Fonte: Facebook, 2022.

Quatro anos após o falecimento do filho (RD 23), a mãe publica no memorial uma ilustração de uma mulher levando flores ao túmulo de um menino, cuja presença fantasmática é pintada de um azul transparente, evanescente. Reafirmando a eternidade de seu amor por ele, insistentemente assinalado nos rostos que choram copiosamente e nos corações partidos, encena-se uma visita ao cemitério.

Em retorno ao percurso de diferentes historiadores, como Ariès (2012) e Reis (1991), vimos que a relação das sociedades com suas necrópoles é ambivalente e transforma-se ao longo da história. Em seu apanhado histórico de mais de dez séculos de práticas fúnebres na Europa,

⁴⁹ A abordagem dos vínculos contínuos adaptativos é frequente nos estudos e práticas psicológicas envolvendo o luto. Ainda que enfatizem “a permanência de uma relação com a pessoa falecida, porém não da mesma forma como antes da morte” (FRANCO, 2021, p. 77), o enfoque sobre a *continuidade* e a *adaptação* pode fazer supor uma relação progressiva e harmoniosa; pode fazer supor um “trabalho de luto” sem perda real, por meio do qual o desenvolvimento contínuo levaria a uma adequação, aos modos de uma resolução apaziguadora, silenciando aquilo que, da perda, é indizível e não adaptável. Para nós, interessa pensar o *resto*, o *lastro*, a *falha*, o *movimento*, a *contradição* constitutivos da escritura(ção) de um luto no processo de significação da morte.

Ariès (2012) mostra que, embora durante o Império Romano houvesse a prescrição de separar os vivos dos mortos, de maneira que estes fossem encaminhados para fora dos domínios da cidade, a Idade Média, por sua vez, vê ressurgir a presença intromissiva dos mortos, no interior das igrejas e dos jardins tumulares, para logo adiante organizar o retorno ao cemitério, na passagem do século XVIII ao XIX, por meio do discurso médico nascente, que encorajava práticas higienistas, incluindo o afastamento dos mortos do convívio dos vivos como forma de manutenção da saúde dos últimos. O crescimento urbano do século XX, no entanto, fez as cidades absorverem os cemitérios em seus centros, incorporando-os à geografia urbana (REIS, 1991).

Nos movimentos da história, ocorrem repetições e deslocamentos nas práticas mortuárias, os quais repercutem nas formas discursivas. Em meio às tecnologias digitais, às mídias virtuais e às práticas por elas repetidas/transformadas, observamos que os modos de significar a morte são também atingidos, na medida em que os sentidos dependem diretamente das condições de sua (re)produção. Rolando o *feed* interminável de uma rede como o *Facebook*, descobrimos que este é um espaço habitado pela presença fantasmagórica dos mortos: anúncios de falecimento, notas de pesar, publicações de luto, lembretes da plataforma acerca de aniversários, fotos, *posts*... são resíduos materiais em que o morto retorna momentaneamente.

Como vimos, uma das funções dos rituais fúnebres e de enlutamento é dar sepultura simbólica aos mortos, assegurar um efeito de continuidade, tanto para os falecidos, quanto (principalmente) para os vivos. No cemitério, “lugar do luto institucionalizado e transcrito na pedra” (VOVELLE, 1997, p. 327), surgem marcas significativas do sentimento de *família*. Entre estátuas e ornamentos religiosos e objetos e imagens profanos, Vovelle (1997) aponta também a presença do *anjo* como uma figura contraditória, ora associado ao próprio morto (que se torna um anjo), ora representante da morte raptora, que ceifa as almas e as conduz ao destino final.

Pelo RD 23, são mobilizados o já-dito e o já-visto relacionados à prática de visita ao cemitério. Nele, uma figura feminina, nesse caso revestida do sentido da maternidade, leva flores para o menino significado como filho. Entretanto, o sentido do cemitério não está reduzido a esta publicação unicamente. Seu próprio perfil memorializado é metaforizado em cemitério, convertido em sua lápide, onde jazem seus restos virtuais. No memorial, o filho é sepultado, mas “mal sepultado”, pois permanece na iminência do retorno. Entendemos que ocorre uma rediscursivização dos perfis em vista do acontecimento da morte, reconstituídos em lápide/memorial. Sua ausência real é trabalhada simbólica e imaginariamente pela escritura(ção) do luto, refazendo a presença-ausente para tentar esquecer o que sua ausência-

presente significa. Inspirados no narrador do conto de Mia Couto (2016, p. 91), propomos que, com o memorial escriturado no/pelo luto, “a gente cria presenças com materiais de ausência”.

Paradoxal, a morte é discursivizada de formas contraditórias, ao considerarmos que, a fim de sustentar rastros memoriais contra a inexorabilidade do esquecimento, são elaborados rituais de linguagem que assumem a função *in memoriam*, na esperança de presentificar aquele que faleceu, seja os túmulos de pedra (mais do que depósitos para o cadáver, um lugar de memória no qual reside um ponto concreto de reencontro com aquele que se foi), seja na escritura(ção) do luto em um perfil memorializado, reduto de uma relação discursiva com a perda. Com efeito, “túmulo e palavra se revezam nesse trabalho de memória que, justamente por se fundar na luta contra o esquecimento, é também o reconhecimento implícito da força deste último: o reconhecimento do poder da morte” (GAGNEBIN, 2006, p. 45).

A linguagem comparece como o trabalho simbólico de preencher a ausência com presença, “[...] tentar encobrir e significar a perda na tentativa de não esquecer, na tentativa de fixar na memória o objeto perdido” (MARIANI, 2012, p. 156). No instante da palavra, reviver aquele que já não está mais aqui, manter um elo simbólico que liga vida e morte, imaginariamente. Como os Aedos gregos, que cantavam sob inspiração da Memória (Mnemósine) a fim de registrar as glórias do herói para a posteridade, supondo que a palavra continua para além daquele que enuncia e daquele de quem se fala, a escritura(ção) do luto no *Facebook* produz a (ir)realização do luto; é o corte imperioso, mas também a manutenção necessária de laços.

Além da ida ao cemitério físico para visitar o memorial do filho morto, outros arranjos materiais, discursivizados na escritura(ção) do luto, significam a morte nessas condições. Como uma mídia social, o *Facebook* atua na organização das relações entre memória e esquecimento, instituindo lugares de (in)visibilidade que fazem do morto um ser presentificado, público e acessável. Delegada a função de perpetuar a memória, aqui assumida pela mãe, o perfil permanece como um legado, um memorial de si mesmo, construído em vida pelo próprio morto e, após seu falecimento, escriturado pela enlutada, aquela que aceita o “convite” de continuar a (re)contar sua história, mesmo em sua ausência.

Lachovski e Bilião (2017) escrevem que, entre outras facetas, morrer está atrelado a deixar de produzir histórias, ter de renunciar uma função enunciativa com a qual se identificava durante toda a vida. Segundo os autores, o falecido é construído como aquele de quem é possível contar histórias, construir imagens que o imbuem de qualidades, com vistas a perpetuar um efeito de memória que o celebre. No contexto do *Facebook*, já discutido na seção 2.3, fala-se do “herdeiro” como aquele a quem será entregue a função de zelar do perfil do falecido,

diretamente vinculado ao dever de preservar sua memória e manter viva a lembrança em face do esquecimento incontornável, da falta que a morte escancara sob a forma de um luto.

Sua herança será, então, a história escriturada do sujeito. O gesto de delegar como herança um perfil é compreendido, por nós, como uma entrega de si (da escritura de sua história), que será costurada pela escritura(ção) do enlutado, de seu luto. Impedido de continuar a contar sua história, o morto abre mão, mesmo que não voluntariamente, da escritura de si para dar lugar à escritura do enlutado sobre o outro-morto, assim como para outra escritura de si, aquela do enlutado em sua relação com a perda.

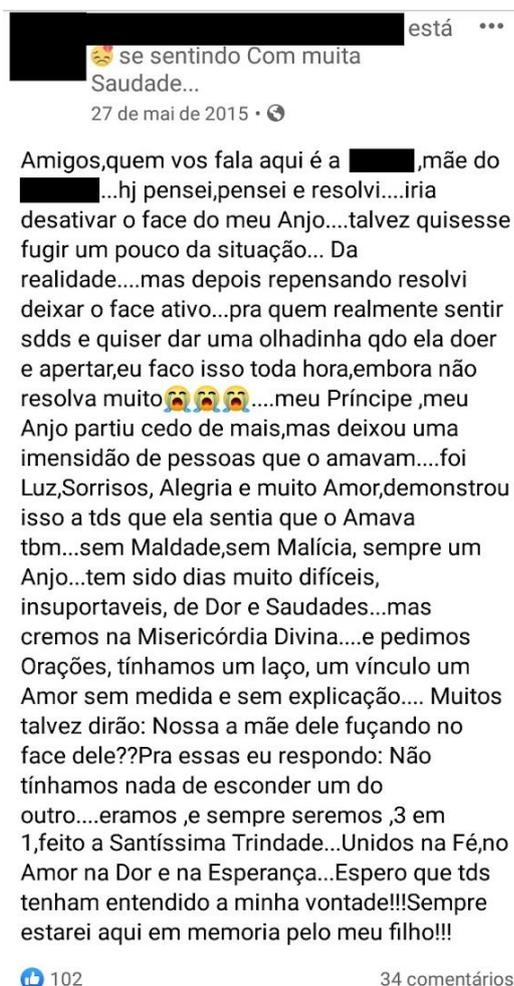
O efeito de arquivo, resultante do modo pelo qual o sujeito (em vida) escritura-se, é redimensionado pela escritura(ção) do luto, ligado ao processo de memorialização. Somente assim um efeito de memória(l) é orquestrado: seja no conjunto de fotografias em que ambos, mãe e filho, sorriem, se abraçam, convivem, seja nas interlocuções imaginadas com o filho ausente, o que se marca é uma maneira de se relacionar com a historicidade dos sentidos de morte, esquecidos no/pelo interdiscurso, mas que são recortados pela memória discursiva, para que seja ainda possível manter o seu vínculo. De fato, o elo entre mãe e filho continua precisamente porque há memória, muito além do sentido de reminiscência. Afirmar *há memória* é sustentar que a relação com a alteridade é constitutiva; que o Outro (interdiscursivo) está na condição de possibilidade de produzir qualquer sentido, de assumir qualquer posição-sujeito; que também o outro (das relações sociais) permite que determinados sentidos e posições sejam assumidos.

Remontamos ao “início” da escritura(ção) de seu luto (RD 24), algumas semanas após a morte do filho. Ela publica sob o nome do menino, anunciando “aqui é a [seu nome], mãe do...”, antes portanto da memorialização do perfil. No *post*, ela explica a tentação de apagar a conta e a mudança de planos para “deixar o face ativo”. Ela desiste de “desativar o face do meu Anjo” por entender que aquele poderia se tornar um refúgio para quando a saudade “doer e apertar”.

Conduzindo-nos por sua primeira publicação como mãe enlutada, anuncia sua decisão de memorializar o perfil do filho. No entanto, prevê objeções, questionamentos acerca do memorial (“Muitos talvez dirão: Nossa a mãe dele fuçando no face dele??”), para os quais ela responde: “Não tínhamos nada de esconder um do outro... eramos, e sempre seremos, 3 em 1, feito a Santíssima Trindade”. Lateralmente, uma terceira figura é invocada no processo de escritura(ção), aquele que fecharia a trindade familiar, a saber, o pai. Ainda que não publique no memorial (a escritura(ção) de seu luto pode ser realizada em outros rituais) e não seja explicitamente nomeado neste recorte, o lugar paterno no seio da família é resguardado, a fim

de compor o ideal de família que se conserva unida mesmo após a separação imposta pela morte do filho.

RD 24 – Um anúncio de memorialização


 A screenshot of a Facebook post. At the top, a blacked-out profile picture is followed by the text 'está ...'. Below that, a yellow speech bubble icon is followed by the text 'se sentindo Com muita Saudade...'. Underneath, the date '27 de mai de 2015' and a globe icon are visible. The main text of the post is a long paragraph in Portuguese, starting with 'Amigos, quem vos fala aqui é a [blacked out], mãe do [blacked out]...'. The text discusses the author's decision to deactivate and then reactivate their son's Facebook profile, expressing deep grief and a sense of duty to share memories. At the bottom of the post, there is a blue thumbs-up icon followed by the number '102' and a speech bubble icon followed by the text '34 comentários'.

Fonte: Facebook, 2022.

O laço que mantinham – “um vínculo um Amor sem medida e sem explicação” – é reamarrado com o tecido da linguagem e os fios do desejo. Tal costura reafirma o ideal de família que norteia suas palavras rememorativas, exaltadoras, descrevendo o menino como alguém “sem Maldade, sem Malícia, sempre um Anjo...”. Novamente, sua posição de mãe é alocada em função da projeção imaginária do filho, seu anjo. Esta, portanto, é uma *mãe de anjo*, posição sustentada com base na formação discursiva religiosa cristã, que enforma sua concepção de família e regula o poder-dizer/sentir a partir dela. Ainda que não tenha “nada para esconder”, algo insiste em permanecer velado, abafado, a saber, outros efeitos de relação familiar, outros fragmentos da experiência entre mãe e filho, outros sentidos para o *ser filho* e para o *ser mãe*. Nas fotografias do filho e com ele, na narração de seu pesar, na visita virtual ao túmulo, enfim,

na produção escriturada de um efeito de memória(1), ele *se torna* o anjo que, segundo ela, *sempre foi*.

A FD religiosa cristã não só *regula* os sentidos de morte escriturados, mas é *regular* na escritura(ção) do luto, como observável nos recortes discursivos que viemos realizando ao longo da dissertação. Uma relação ambivalente com uma imagem (opaca) de Deus – aquele que dá/tira a vida, aquele que impõe a dor da perda, mas também aquele que é capaz de remediá-la – conduz a uma posição oscilante entre a crença religiosa e a culpabilização. Pendularmente, esse movimento do sujeito em seu discurso remete à individualização da culpa atrelada à responsabilização. Historicamente, como vimos, à maternidade (discursivizada junto à maternagem) é atribuída a função e, conseqüentemente, a responsabilidade de rememoração dos filhos.

O ato de rememorar reforça o vínculo entre a escritura(ção) do luto e a escritura sagrada: a função mediadora (*religião – religação*) da oração devotada ao divino e aos mortos tornados anjos protetores é digitalmente ressignificada pelo encontro da ideologia e da materialidade técnica. É nos comentários, nas curtidas, nos compartilhamentos que se realiza a função do público no luto no espaço do *Facebook*. No mesmo movimento de retomada/deslocamento, os *emojis* concentram a visualização do luto pela abundância de flores, feições entristecidas, lágrimas copiosas, corações partidos, mãos em oração. Rodando viva, a memória discursiva não permanece indiferente à ordem material do digital, posto que também ele reproduz/transforma a possibilidade de estabelecer laços sociais na vivência de um luto.

Ainda pelo trabalho da memória discursiva, são mobilizados os *santinhos*, cartões impressos distribuídos em velórios e cerimônias votivas *em memória* do falecido. Neles, são registradas as datas de nascimento e morte, o rosto do morto (enquanto vivo) e, com frequência, imagens e citações religiosas. Como os perfis memorializados, tais impressões são feitas para ser compartilhadas, circuladas e materializam um efeito memorial, uma fixação de imagens em um totem recordativo. Logo, a memorialização no *Facebook* é interdiscursivamente sustentada em práticas que lhe precedem, ao passo em que as redimensiona. Um determinado modo de espacialização do interdiscurso no tempo breve do intradiscurso.

De modo concomitante e contraditório, a escritura(ção) do luto opera a sacralização do cotidiano – pelo efeito de eternização ligado à instalação de processos de memorabilidade e de memorialização – e a profanação da estrutura cotidiana (tanto a estrutura da plataforma quanto a estrutura social) – devido ao desarranjo imposto pela morte e pelo luto sobre a aparente estabilidade estrutural, isto é, ao mesmo tempo, a desorganização de um decoro que se imagina necessário para o tratamento aos mortos, assim como a desestruturação de um modo de estar

no digital, que é perturbado pela circulação da morte e do luto nesse espaço. Isso se deve à relação de mútua implicação entre o sagrado e o profano, pois a ação escriturária é uma operação sacra/sacrílega, a qual serve para imortalizar e deixar morrer, para preservar e violar uma imagem do morto, uma vez que “não existe lugar estável e imortal, mesmo que seja escriturário; nenhuma revelação, tampouco, que preencha esta imensa lacuna e crie um espaço seguro” (CERTEAU, 1982, p. 320).

E conclui dizendo: “Sempre estarei aqui em memória pelo meu filho!!!”. Entre o desejo de lembrar e a imperatividade de esquecer, o discurso desenha um contorno (uma contenção, um limite) para a perda. E é na repetição da perda, no evento de seu retorno na escritura(ção), que ela (a perda) pode significar por outras relações. Repetir, repetir, repetir até deslocar. Nessa visada, a memória é o “retorno do que, no processo de subjetivação, tenta dar conta de algo constitutivo e necessariamente perdido”, uma falta (MARIANI, 2012, p. 156).

O efeito cicatricial da escritura(ção) é, como temos reiterado, o traço ambivalente do corte: é a memória do corte, é a lembrança da dor perpetrada pela perda, mas é também o esquecimento do corte, seu amortecimento. Para quem “realmente sentir sdds” dele e “quiser dar uma olhadinha”, nas fotos e recordações por ele publicados, o perfil continuará a existir. Contudo, pelo modo como se apresenta atualmente, pouco “resta” do usuário falecido, uma vez que as publicações de luto da mãe tomam conta do perfil.

Ela mesma não deixa de afirmar que retorna aos *posts* do filho com frequência (“eu faço isso toda hora”), “embora não resolva muito 🥹🥹🥹”. Essa, porém, é apenas a primeira escritura de muitas que se seguirão (conforme os recortes discursivos desta seção). Não resolve, e *mesmo assim* ela retorna, escreve, publica, repete, repete, repete, no decorrer de oitos anos. *Mesmo assim* é a concessiva que desponha novamente (como no RD 19, da seção anterior) quando o usuário descreve a escritura(ção) de seu luto, entre a impotência das palavras e a impossibilidade do silêncio.

Embora os comentadores sejam interpelados a reagir e a interagir com o enlutado, expressando seus pêsames e cumprindo seu papel no ritual, sua parte na etiqueta fúnebre (mesmo que seja apenas porque “todos” estão comentando), quando o abalo do anúncio de luto é absorvido pela ordinariedade da vida que continua, a comoção pública cede lugar para um retorno ao cotidiano estabilizado, cada qual em seu caminho. Menos para o enlutado, para aquele que retorna ao memorial: ele prossegue com a perda e ela com ele, indeterminadamente.

Nesse intervalo, localizamos a produção discursiva do luto: como discurso, o luto é também esquecimento, visto que “[...] porque esquecemos é que os sentidos podem ser outros” (ORLANDI, 2017, p. 172). Mais do que servir a uma finalidade particular em direção a uma

superação da perda, ele configura um ritual discursivo, um processo de significação na borda do buraco aberto no real. Busca por sentido na luta – já perdida, *mas mesmo assim* necessária – contra o esquecimento. E, então, “[...] atulha de palavras, de sentidos – de marcas e rastros que permitam a produção de memória e de histórias nas quais, como sujeito colado aos sentidos, e em sua condição de assujeitado, ‘esquece’ que as mesmas marcas são ilusões, evidências que escorregam e se perdem” (LACHOVSKI; BILIÃO, 2017, p. 114).

Discursivamente, o luto encontra o trabalho da memória discursiva pelo retorno do mesmo em relações distintas, reivindicando outras posições interpretativas, outros gestos simbólicos. Se, por um lado, é devido à memória estruturada pelo esquecimento “que os sujeitos têm a ilusão de estar na origem dos sentidos”, por outro, é também a memória que “desloca, produz o que chamamos efeitos metafóricos, transferências, derivas, deslizamentos de sentidos” (ORLANDI, 2017, p. 172).

A memorialização no *Facebook*, que aparenta ser um congelamento, uma fixação de lembranças, ao ser tensionada pelo discurso, é apenas um efeito de lembrança em um processo movente: *a memória não para de rodar*. Assumindo que se detinha uma *lembrança* e que ela, em sua fragilidade, caminha rumo ao esquecimento, persegue um rastro de memória, que vive na tensão “[...] entre a presença e a ausência, presença do presente que se lembra do passado desaparecido, mas também presença do passado desaparecido que faz sua irrupção em um presente evanescente (GAGNEBIN, 2006, p. 45).

O imperativo de preservar a memória faz sentido porque, no fundo, reconhece-se que o esquecimento se impõe. De acordo com Gagnebin (2006, p. 44), a “riqueza da memória” é também sua vulnerabilidade, pois, como um rastro, sua permanência é frágil. Ser lacunar é, precisamente, o que torna a memória móvel, fluida, significativa. Esquecer é uma outra perda, uma outra morte, a continuidade de um luto. É também a condição da rememoração. Mas relembrar não escapa da determinação do que pode ou não ser lembrado, entre o que se deseja ou não esquecer.

Pêcheux (2014, p. 62), em outras condições de produção, escreve que as transformações sociais e técnicas promovem “[...] uma nova divisão do trabalho de leitura”, “cujas consequências repercutirão diretamente sobre a relação de nossa sociedade com sua própria memória histórica”. Relendo tal afirmação em vista do funcionamento discursivo do digital, que retoma e desloca rituais fúnebres e de enlutamento, compreendemos que as condições de produção do discurso em rede regulam “a própria constituição dos sujeitos na medida em que se produzem dentro desses contextos, sempre, a partir da lógica de quem será visto, o que será interessante, como será consumido, etc.” (PEQUENO, 2014, p. 97).

Por ser registro, a escritura(ção) “liberta” do dever de memória, visto que não será preciso recordar sozinho: o escrito publicado e midiaticado nos lembra de lembrar, do que lembrar, de como lembrar. Escriturar o luto é também normalizá-lo para o sujeito, sedimentar um sentido. Ocorre, assim, “[...] uma simulação de ‘presença’ que circula como clivagem da rede, e coloca em jogo a própria condição da presença” (PEQUENO, 2014, p. 88). Ante a injunção à memorialização, ao não-esquecimento, ao desejo de tudo arquivar e recordar, a relação com a falta e com a perda é esgarçada, levada ao insuportável.

Porém, o arquivamento não prescinde dos movimentos da roda-viva da memória, dos volteios do discurso. A cada retorno, já não voltamos ao mesmo ponto de partida, não retornamos ao mesmo lugar. Afetada pelo esquecimento constitutivo, a técnica digital falha em sua vontade totalizante de lembrança. As postagens de memoriais materializam o que assombra o arquivo, traços deixados da presença-ausência dos mortos que se imprimem no cotidiano, que reemergem nos desvãos da memória, essa “fantasmagórica máquina de esquecimento” (ROBIN, 2016, p. 216).

Na escritura(ção) do luto, há algo perene, que permanece; mas há sempre algo que foge. Para Robin (2016), o processo de saturação da memória, marcante das condições digitais de existência, implica reconhecer que o arquivado está sempre na iminência de ser esquecido de outras formas, e é o esquecimento que dá condições para que seus efeitos façam sentido para os sujeitos. Logo, mais do que lembrar, arquivamos para poder esquecer, pois o excesso (de lembrança) produz, no contraponto, a falta (de memória).

No luto, o sujeito é “perturbado” pelo insuportável da memória, porque se descobre sujeito à morte de *x*, sujeito à perda do outro. Redescoberta de um temor que a custo imaginariamente mantém esquecido: o de que não é senhor de sua morada (FREUD, 2010c), de que seu desejo é, primariamente, o desejo do Outro, desejo de que o Outro o deseje (LACAN, 1985b). Robin (2016), citando Wajcman, propõe que a memória não se limita às lembranças; ela é feita também e principalmente do que ninguém se lembra, do que é impossível lembrar. A memória, discursivamente concebida em função do interdiscurso, é o índice de despossessão do sujeito: não se trata de *sua* memória, mas da memória do outro, de como o outro, sendo alteridade constitutiva, se memorializa em nós.

Rememorar, portanto, é atualizar efeitos de lembrança e esquecimento, um tecimento que se faz na linguagem. A morte, enquanto objeto paradoxal, ao inscrever no sujeito um luto, ao impor-se como uma perda significativa, abre uma fissura que é também um espaço vivificante de produção de sentidos. Assim, a memória realiza seus trajetos em tensões, pois, conquanto “[...] nenhum sentido é possível fora dos limites da memória, daquilo que, de uma

forma ou de outra, já foi dito”, caminhamos na dobra “entre o que está posto, e aquilo que, o tempo inteiro, incita a desordem e a reorganização” (PEQUENO, 2014, p. 2).

Pela escritura(ção) do luto, a desordem imposta pela perda é ressignificada e reorganizada no discurso, na medida em que ela, a memória, “[...] baliza, precisamente, a história desses encontros perdidos, a história dos fracassos do trabalho do luto, e inscreve novas configurações, rearranjos das narrativas que as sociedades contam ou se contam sobre seu passado” (ROBIN, 2016, p. 38). Não à toa, a palavra *sèma* é raiz, ao mesmo tempo, de *túmulo* e *signo*, indício de que “todo trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto”, atestado da inseparabilidade entre “memória, escrita e morte” (GAGNEBIN, 2006, p. 44).

Como assinalado em nossa proposta conceitual para a *roda-viva da memória*, seguimos Leandro-Ferreira (2012) em sua compreensão de que memória e esquecimento são constitutivos um do outro, comparáveis à fita de Moebius, que comporta o dentro e o fora, o verso e o reverso: assim, a memória se entrelaça ao esquecimento. Retornamos também à reafirmação desse elo constitutivo por Mariani (2012, p. 155), ao apontar que “o verbo da memória precisa ser conjugado com o verbo do esquecimento”, pois o esquecimento, assim como a falta, é fundante da subjetividade. Recuperando o conhecido conto de Borges, *Funes, o memorioso*, Mariani (2012) escreve que o excesso de memória pode produzir loucura, melancolia, morte. Contra o risco de lembrar de tudo, cujo excesso produziria a falta (de lucidez, de vida), o esquecimento irrompe como o espaço necessário para os sentidos se moverem. Dito de outro modo, o esquecimento da/na memória é aquilo que possibilita seu movimento.

Nas palavras de Courtine (2014, p. 239, grifos do autor), os *rituais de comemoração* “produzem um recorte do tempo, ligando o tempo da enunciação ao domínio de memória em uma anulação imaginária do processo histórico, em sua duração e suas contradições”, compondo “*rituais discursivos da continuidade* na repetição de formulações que inscrevem, no intradiscurso de uma sequência discursiva dada, a continuidade linear de uma sucessão temporal presente-passado-futuro”. Em nossa leitura, a proposta de Courtine (2014) é compreender que a comemoração, sob a base material da repetição, visa a suspender (imaginariamente) a contradição histórica, a fim de instituir um efeito de linearidade que conduza do evento passado a ser lembrado e celebrado na atualidade de um discurso em direção a um futuro no qual ele (o evento já elaborado no intradiscurso) possa perdurar. Isso é basilar para que uma comemoração seja organizada, pois assim será produzido um (e não outro) modo de lembrar e esquecer do evento histórico, isto é, um determinado *efeito de memória* funcionará numa relação de dominância.

No caso da escritura(ção) do luto, um efeito de memória impõe uma organização (crono)lógica no corte temporal desferido pela morte, para que seja possível comemorar, relembrar, continuar a lembrar, mas não uma retomada ao passado, como se mantivesse um efeito linear e progressivo, mas um re-memorar, lembrar de novo e lembrar diferente, para que, no interior da repetição, instalem-se a diferença, a dispersão, o deslocamento. Pelo movimento da roda-viva da memória, são produzidos gestos de rememoração que demandam uma contínua escritura(ção) para dar continuidade aos laços. De acordo com Allouch (2004, p. 318), “o luto não é substituir o morto; não é tanto separar-se do morto (não conviver com ele) quanto mudar a relação com o morto”. Ou seja, no luto, não se trata tanto de atingir um *fim*, uma resolução para o impasse, mas de compreender que outra posição desejante é assumida; que é *impossível* continuar a viver como antes, mas que é *possível* viver de outras formas, em outros (des)encontros.

linguagem

o autor é sobre a

Você aprende a

4 AMORTIZAÇÕES

Na busca por compreender os sentidos de morte que (se) sustentam (em) escritura(çõe)s de luto no *Facebook*, por um trabalho de retomadas, esquecimentos e deslocamentos da memória em um (des)contínuo histórico, construímos o objeto deste estudo nos entremeios da Análise de Discurso, da História e da psicanálise, territórios articulados pelo luto tomado como linguagem. A compreensão discursiva da *escritura(ção) do luto – a materialização de um gesto de interpretação para a morte feita perda, produtora de um efeito cicatricial paradoxal (corte/sutura) sobre a ferida aberta no real* – demandou um percurso pela história das práticas mortuárias e de enlutamento, retrazando a historicidade dos sentidos de morte e de luto nas diferentes práticas. Ao jogar com os sentidos de *escrituração* (vinculado ao estatuto legal da escritura e ao processo de legitimação de existência do sujeito em condições digitais) e *escritura* (na relação com o sagrado, inserido em uma formação discursiva religiosa cristã), o termo conceitual *escritura(ção)* tanto conduz os recortes discursivos sobre o material quanto potencializa o enodamento entre morte, luto e discurso que sustenta a análise.

Quando conclui um texto sobre os caminhos futuros da AD, Pêcheux (1997b, p. 317) lança a seguinte interrogação: “como reconstruir, através desses entrecruzamentos, conjunções e dissociações, o espaço de memória de um corpo sócio-histórico de traços discursivos, atravessado de divisões heterogêneas, de rupturas e de contradições?”. Em vista da formulação temática e dos objetivos propostos pela pesquisa, a questão de Pêcheux (1997b) ressoa na pergunta discursiva que dirigiu o gesto teórico-analítico desta dissertação, ao interrogar: *como os sentidos de morte se atualizam em escritura(çõe)s de luto no Facebook, enquanto efeitos de memória no processo histórico-ideológico de significação?*

Nessa direção, fomos ao encontro da noção de *memória*, tal como ela irrompe e é desenvolvida na obra de Pêcheux, mas também em arranjos memoriais proporcionados pelos trabalhos de Orlandi (2007), Leandro-Ferreira (2012), Mariani (2012), Pequeno (2019), entre outros autores. Os desdobramentos da memória diante da escritura(ção) do luto na significação da morte no digital sustentou a construção conceitual da *roda-viva da memória*, como a movência incessante que atualiza a contradição reprodução/transformação no movimento do próprio discurso. Apreendida em seus efeitos na historicidade das práticas mortuárias, nos rituais (fúnebres) de linguagem em que elas se materializam, e inserida na reconfiguração ininterrupta do interdiscurso, em fluxos de continuidade e de retorno, a roda-viva da memória dá a ver a história que desponta na materialidade do discurso, como vestígios da

interdiscursividade, sentidos por vezes impedidos de serem lembrados, outras vezes impedidos de serem esquecidos.

Atentando para o que se reproduz e se transforma no interior das práticas discursivas acerca da morte e do luto, em função de sua inscrição no digital, descrevemos regularidades de seu funcionamento que permitiram observar as maneiras pelas quais tais práticas são repetidas/deslocadas no rodar vivo da memória. Com o olhar voltado para as “redes de ‘signos, traços e pistas’” (PÊCHEUX, 2015c, p. 142), a memória discursiva entrecruza-se a outras formas memoriais: a memória do historiador, mas também a memória do arquivo, a memória reminescente que produz, concomitante e contraditoriamente, esquecimento.

Entre as contribuições de autores inscritos no campo da psicanálise, como Lacan (2016) e Allouch (2004), a principal foi a possibilidade de reunir luto e discurso, sendo a escritura(ção) do luto aquilo que, ao mesmo tempo, toca a memória e perturba seus efeitos, que engendra o esquecimento necessário a todo gesto interpretativo. O luto encontra também a inquietação do discurso pelos trabalhos de Baldini (2018), Ribeiro (2020) e Mariani (2021), pesquisadores em AD que, em contato com a teoria psicanalítica, dão condições de especificar a relação do enlutamento e do discurso. Assim construído, o luto é abordado em sua materialização sob a forma da *escritura(ção)*, processo pelo qual morte e luto constituem-se discursivamente.

O percurso teórico entremeado que tecemos no decorrer desta dissertação, entre AD, História e psicanálise, visou desdobrar os caminhos trilhados e apontados pelo trabalho pecheutiano, particularmente quando afirma que uma empreitada discursiva que acolhe a “*supremacia absoluta do Simbólico*” deve considerar “uma filosofia e uma epistemologia lacaniana cujos interesses devem ser confrontados com os do materialismo” (PÊCHEUX, 1995, p. 139, grifos do autor). Como assinalamos na abertura deste texto, buscamos uma trajetória de *apropriação*, ou seja, no dizer de Indursky (2005, p. 187), “tornar seu um conceito proveniente de outro lugar e isto só pode ocorrer pelo processo de teorização. Transformar o conhecimento é teorizar”. Com a noção de *roda-viva da memória*, enquanto um dispositivo teórico-analítico que atravessa e costura a compreensão de sentidos de morte disputados na escritura(ção) do luto no *Facebook*, buscamos dar consequência a um gesto de *apropriação* do conhecimento, teorizando em torno de termos conceituais (*roda-viva da memória*, *escritura(ção) do luto*) que nos deram condições de aprofundar a análise. Um gesto que se situa também em função do próprio girar da memória, posto que a prática teórica e analítica da AD se inscreve nos movimentos de reprodução/transformação de sua história. Em outras palavras, também a disciplina não escapa da *roda-viva*; cabe ao analista permitir-se girar, torcer, deslocar-se nela e com ela.

Ao longo desta dissertação, uma epígrafe despedaçada atravessa e costura a abertura de cada seção. São cinco fragmentos em uma espiral ao mesmo tempo una e múltipla, sequencial e descontínua. Poderíamos reproduzi-la, neste momento, em sua linearidade, assim como poderíamos tê-la transcrito integralmente logo de início. Não o faremos, contudo: ousemos suportar a fragmentação. Chimamanda Adichie (2021), autora do livro de onde a citação é apropriada, escreve notas sobre o luto que experiencia depois da morte de seu pai. Nesse processo, descobre que o luto é um vazio, um buraco no qual o enlutado é lançado e, dentro dele, ouve ecos de condolências inconsistentes, de uma solidão angustiante; descobre também uma forma de aprendizagem, um gesto de interpretação: o luto é sobre a linguagem, nos pontos em que ela falha, bem como nos momentos fugazes em que a apreendemos.

Tanto o movimento circular quanto a dispersão da epígrafe metaforizam visualmente o que buscamos tensionar com a noção de *roda-viva da memória* – regular/perturbar, reproduzir/transformar, esquecer/rememorar – naquilo que toca a especificidade da escritura(ção) do luto – repetir/deslocar, reunir/separar, cortar/costurar. Coloca em cena também a movência do luto, sua temporalidade anacrônica, que, na linguagem, assume uma forma possível, mas sempre incompleta. E, pela incompletude, permanece movente. Desenha ainda a circularidade que faz funcionar a materialidade digital, assim como o que insiste enquanto resíduo dessa mesma materialidade.

Construir um dispositivo analítico no entremeio do discurso, da história e da psicanálise deu condições de compreendermos que a escritura(ção) do luto (se) reinventa (n)o cotidiano. A um só tempo, configura a reprodução/transformação das práticas mortuárias e dos rituais de enlutamento, no meneio sinuoso da roda-viva da memória. Nesse percurso, a discursividade do digital atinge a produção dos sentidos, porque mudanças nas formas materiais não são indiferentes na instância da significação, conforme uma abordagem materialista não deixa escapar. Consequentemente, a materialidade técnica se imbrica à escritura(ção) do luto pelo próprio movimento da roda-viva da memória, estruturando formas de reproduzir e transformar, de tensionar a historicidade das práticas fúnebres.

Pôr a teoria no movimento da análise, a fim de explorar a relação entre discurso, morte, luto e digital, demandou uma descrição da história das práticas mortuárias de enlutamento, trajeto no qual notamos a morte discursivizada como um *objeto paradoxal* (PÊCHEUX, 2015b), incessantemente dividido e assimetricamente distribuído nas relações sociais. Ademais, tomar morte e luto em discurso é reconhecer que os sentidos se constituem em redes interdiscursivas que não param de produzir deslocamento, em visto do que a formulação conceitual *roda-viva da memória* metaforiza os procedimentos de desmontagem e remontagem

que constituem o todo complexo do interdiscurso. Por isso, determinados sentidos de morte adquirem contornos próprios ao serem observados em rituais de enlutamento, que são materializados no processo de *escritura(ção) do luto*, quando o gesto de interpretação sobre a morte a enquadra como perda.

Enquanto uma prática discursiva, o luto é tributário da história, da ideologia e do inconsciente; da memória e do esquecimento. Pensá-lo discursivamente implica enfatizar que ele se realiza em determinadas condições de produção. Neste estudo, a *escritura(ção) do luto* é situada em um meio material específico, o *Facebook*, um espaço de circulação com funcionamentos próprios, significativos para a compreensão dos sentidos de morte ali (im)possibilitados. Circular uma morte e publicar um luto nessa mídia digital envolve tecnologias de memória que traçam percursos de memorabilidade – tanto na relação particular com as políticas de memorialização da plataforma quanto no que concerne as políticas de memória que atuam nos recortes de enlutabilidade no social. Perscrutamos o grupo *Profiles de Gente Morta* para mediar a construção do *corpus* analítico, tomando-o como uma rede de (des)enlaces, na qual são compartilhados falecimentos que convocam desigualmente a gestos de interpretação contraditórios, não-estabilizados, porque remontam a distintas políticas de memória(lização).

Investigar sentidos de morte no *Facebook* requereu que distintos jogos de imagens para a morte, os mortos e os enlutados fossem considerados na *escritura(ção) de um luto*. Gesto discursivo de simbolização da perda, a *escritura(ção) do luto* articula-se a um modo de lembrar de não esquecer (dos entes queridos, da história de suas relações), mas também um modo de lembrar de esquecer (certos sentidos, certas imagens). É um vestígio material de um processo cicatricial que serve para não lembrar que esquecemos, assim como para esquecer que não há outro caminho a seguir a não ser lembrar-esquecer.

Porque lembra penosamente da falta que constitui o sujeito, a morte esvazia o mundo (real e metaforicamente) e institui uma *perda significativa* (ALLOUCH, 2004). O luto é o que faz com que a perda não seja um absoluto vazio, mas uma outra forma de experiência. Em relação à experiência, a morte impõe um limiar: um ponto limitante, mas também fronteiro. Aponta para o limite, que não é só fechamento, mas sinal de que o ente querido está logo ao lado, próximo demais, ainda que inacessível. A morte divide o tempo (antes e depois), o espaço (a linha do tempo e as homenagens), os sujeitos (entes queridos, enlutados, curiosos), os sentidos (perda, passagem, adeus, até breve...). Essa é a faceta política à qual o gesto analítico dá contornos pela compreensão da morte como um *objeto paradoxal*, cuja propriedade é, conforme Pêcheux (2015b), ser não-idêntico a qualquer identificação.

O trajeto que conduziu o levantamento do material e a construção do *corpus* de análise foi balizado pela noção de *perda significativa*, por meio da qual compreendemos que um luto existe quando a morte atinge o sujeito em sua qualidade singular e insubstituível, significando como perda. Quanto mais o morto for familiar, próximo, respeitado, amado, desejado, tanto mais profunda é a dor da perda, pois havia mais em jogo a ser perdido. Em sua relação com um significante insubstituível, a perda significativa é irreparável. Mas isso não quer dizer que ela seja irremediavelmente imóvel; ao contrário: alicerçada sobre um fragmento de memória, ela se coloca no movimento do discurso ao ser escriturada, nesse caso, digitalmente. Dessa forma, pelo processo de escritura(ção), no deslocamento da roda-viva da memória, a perda é articulada à trama significativa do enlutado e seu ato simbólico de luto, como um gesto interpretativo, é construído sobre o fundamento dos rituais (falhos) de linguagem.

Compor a construção da morte como um objeto paradoxal é pensar na roda-viva da memória como um movimento perpétuo, vivo, que reanima o morto, o esquecido, o recalado e os faz retornar. No caso desta pesquisa, trata-se da memória girando em torno da morte e dos mortos, que vivem, simbolicamente, na lembrança/esquecimento dos que continuam, os quais vivificam o outro-morto em processos de escritura(ção), sob um efeito de memorialização. Seu gesto paradoxal é “fazer viver” no memorial para apaziguar a dor de uma perda, ao passo que essa mesma dor se atualiza e se repete. Pela via da escritura(ção), compreendemos o *luto* como uma ação simbólica que faz, concomitantemente, corte e sutura.

Ao descrever as condições de produção e circulação do discurso próprias ao *Facebook*, levando em conta as especificidades do grupo *Perfis de Gente Morta* e dos perfis memorializados que compõem o material de análise da dissertação, observamos a construção de imagens equívocas para o morto e o enlutado, por meio de regularidades que se marcam na presença/ausência de traços. Tais imagens funcionam sob o efeito de memória(l) ao passar pelo processo de escritura(ção) do luto, cujo efeito dominante – alicerçado pelo modo como os sentidos são *memorializados* – é a exaltação do morto e a lástima da morte; mas também, devido à publicização a ela vinculada, essa imagem é disputada e seu legado é significado conforme o recorte da memória no interior do trabalho da ideologia. Publicar abre para a polêmica, para a divisão dos sentidos sintomática de um social também ele dividido, de maneira que “[...] sua palavra receberá tantos sentidos quantas forem as leituras” (CORACINI, 2009, p. 396). Desigualmente divididas, as condições de enlutabilidade, os enquadramentos das vidas enlutáveis (BUTLER, 2009), das vidas/mortes *memoráveis*, organizam as imagens do morto e do enlutado que (não) podem ser discursivizadas, os sentidos de morte (im)possibilitados nessas condições.

No caso da PGM, de maneira geral, o horizonte tecnológico da escrita, como registro/arquivamento, não coincide necessariamente com o gesto linguageiro de escritura(ção) do luto. Isto é, o *luto* – ato simbólico de significação de uma perda – não é um efeito requerido à existência desse grupo, visto que o sentido de perda não atinge diretamente todos sujeitos envolvidos; não ser “central” não implica negar que o luto é escriturado no grupo, apenas assinala que o luto não é um gesto necessário ao funcionamento da PGM. Ou seja, os membros não se agrupam (formam o grupo) *por causa do luto*, ainda que ele possa ser escriturado e produzir sentido para as mortes registradas/arquivadas. Por outro lado, o que se produz nos perfis memorializados, além de funcionar no interior da técnica de arquivo, significa como gesto de duração, como relação com o outro-morto. Em tais perfis, a escritura(ção) do luto presentifica-se precisamente porque há uma dimensão de afeto, daquilo que afeta o sujeito, pois possui um marcador fundamental: há uma perda que convoca a um gesto de luto.

Discursivamente, a significação da morte, na presença ou ausência do luto, funciona dentro de condições históricas e ideológicas de (re)produção. A regulação de imagens junto à mediatização da intimidade, determinantes dos efeitos de sentido para a morte no *Facebook*, diz respeito não apenas aos enquadramentos sociais que delimitam quais mortos são “dignos” de rememoração, quais enlutados têm o “direito” de chorar publicamente seus entes queridos; envolve ainda o abafamento da decomposição cadavérica, do horror da morte como cessação, ponto final, real irremediável. Ante à fissura por ela aberta na organização imaginária do cotidiano, são reproduzidas e fixadas imagens que tentam congelar a memória em um instante de vida já irrecuperável. Com os mortos, então, é mantida uma relação assombrada, pois sua presença espectral ronda as práticas fúnebres *online*. Conforme a análise, a escritura(ção) do luto faz lembrar e esquecer no mesmo gesto significante; realiza, num só golpe, *corte-sutura*.

Quando o estatuto de perda é afixado à morte escriturada, irrompe a produção discursiva do luto, como visto nos perfis memorializados. O ritual de escritura(ção) faz com que a morte e o luto sejam outra coisa do que eram antes desse gesto, posto que a escritura(ção) intervém materialmente sobre eles. Com efeito, eles não passam incólumes pelo discurso, porque apenas na linguagem eles se revestem de *um* sentido. Através da escritura(ção), tentamos significar a perda para delimitar uma borda do real, tentativa lacunar, pois o sujeito (e seu desejo) não cabe(m) na borda; ele(s) transborda(m). E nesse transbordamento, ele tece outros laços, simbolicamente. Escrevendo seu luto, o sujeito não revive uma experiência; ela a experimenta de novo, de modo novo, em novo arranjo significante. E diante do insustentável peso da lembrança, a escritura-cicatriz opera um esvaziamento, um esquecimento que faz matar para poder fazer viver, deixando marcas de uma história, de uma relação memorial.

Sob a forma da escritura(ção), o luto – como todo ritual de linguagem – falha na tentativa de conter o indizível da perda, de fazer sentido no não-sentido: missão fadada ao fracasso, *mas mesmo assim* necessária. Compreendemos que a potência da escritura(ção) está ligada ao fato de que estar na perda permite descobrir, naquilo que está radicalmente perdido, algo impossível de perder (da relação com o morto). A *questão* do luto, portanto, não fornece ao sujeito uma resposta apaziguadora, mas interroga sua posição no desejo, demandando um *sacrifício de si* (ALLOUCH, 2004) pelo artifício do símbolo, pela escritura(ção) de seu luto. O conjunto dos rituais fúnebres, digitalmente (res)significados, diz da relação paradoxal, angustiante e desoladora que mantemos com a morte. São precisamente os gestos de simbolização que possibilitam, no não-sentido da morte, um sentido possível, um efeito de memória(l) que, no movimento vivo do discurso, continua escapando.

Por meio do percurso analítico, compreendemos a escritura(ção) do luto como um modo de materialização discursiva no processo de significação da morte feita perda, no interior de regulações e determinações históricas e ideológicas, o qual fornece a base material para que, assumindo outras posições no discurso, seja possível estabelecer outras relações de desejo. Posições de luto que, como linguagem na história, só são sustentáveis por relações de memória. Articulamos, assim, linguagem, ideologia e inconsciente, sem pretender situá-los em complementaridade, mas em tensionamentos, de maneira que “[...] mobilizar a dimensão da perda, recolher os corpos e enlutá-los consiste em uma forma de reinventar a sobrevivência pela via de um posicionamento ético e político” (BOCCHI, 2020, p. 27), por meio de *um gesto interpretativo sobre a morte feita perda*; por meio de *um ato (discursivo) de luto*.

O tecimento da dor ante a morte de um ente querido, ou, ao contrário, a possibilidade de ultrajar o morto e sua imagem, apontam para a divisão dos sentidos, fundamentada sob gestos de interpretação distintos. De um lado, o luto cimentando sentidos de morte, amortecendo a angústia da perda e aplacando-a; de outro, na ausência de luto, a abertura para a possibilidade de atacar a imagem do morto e do enlutado. Disso resulta o paroxismo inerente ao evento desconcertante que é a morte, o qual, entre outros efeitos, frustra nosso suposto controle sobre nossos corpos, nossas vidas e as vidas de quem nos cerca. Frustra também o controle que acreditamos exercer sobre os sentidos. Não conseguindo dar um significado para a vida, tentamos fazer o inverso: retroativamente significá-la ao propor um entendimento para a morte.

Para a análise de discurso, escreve Orlandi (2008, p. 26), os sentidos “erram, no duplo sentido, porque não representam modelarmente e porque se movimentam, circulam. Em uma palavra: desorganizam”. À errância do sentido, “[...] junta-se o fato de que também o sujeito é errático, ele se desloca em suas posições” (ORLANDI, 2007, p. 152). Portanto, a memória não

está “pronta”: ela se faz (no) discurso, no mover da roda. Na memorialização, o memorial funciona na roda-viva da memória. Um memorial é um espaço móvel, que não serve apenas para a preservação de lembranças, mas para um trabalho de reformulação delas, de reinscrição. A escritura(ção) do luto é fragmento desse processo; é um flagrante momentâneo da roda-viva da memória que não para de girar. Como a memória, o luto realiza sua potencialidade significativa no movimento, no (dis)curso.

Escrituramos, pois, na esperança de tecer outras memórias, outros efeitos memoriais. Fazemos da morte linguagem porque não conseguimos nem desejamos dizer “fim!”. Até porque, como um efeito de fechamento, o fim não se diz plenamente: simplesmente (des)encerra.

a falha da linguagem e a apreensão da linguagem.

Chimamanda Adichie (Notes on grief. 2021, p. 5. Tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notes on grief**. Londres: 4th Estate, 2021.
- ADORNO-OLIVEIRA, Guilherme. **Discursos sobre o eu na composição autoral dos vlogs**. 2015. Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- ALLOUCH, Jean. **Erótica do luto no tempo da morte seca**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ARIÈS, Phillipe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- BALDINI, Lauro. Luto, discurso, história. *In*: GRIGOLETTO, Evandra; DE NARDI, Fabielle; SILVA-SOBRINHO, Herson (org.). **Imaginário, sujeito, representações**. Recife: Editora UFPE, 2018. p. 27-34.
- BALDINI, Lauro; ABRAHÃO E SOUSA, Lucília. Melancolia (ou traços): dizeres nublados. *In*: BALDINI, Laura; ABRAHÃO E SOUSA, Lucília (org.). **Discurso e sujeito: trama de significantes**. São Carlos: EdUFSCar, 2014. p. 63-80.
- BALDINI, Lauro; CHAVES, Tyara. Do invisível ao nomeado: enquadramentos do humano. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n. 57, v. 2, p. 799-820, mai./ago. 2018.
- BALDINI, Lauro; NASCIMENTO, Elisa Mara do. “Esse verso é um pouquinho de uma vida inteira...”: os inumeráveis e a morte inominável. **Linguagem**, São Carlos, v. 37, Número Temático, p. 67-90, jan. 2021.
- BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BIRMAN, Joel. Sou visto, logo existo: a visibilidade em questão. *In*: AUBERT, Nicole; HAROCHE, Claudine (org.). **Tirania da visibilidade: o invisível e o visível nas sociedades contemporâneas**. São Paulo: Fap-Unifesp Editora, 2013. p. 47-60.
- BOCCHI, Aline Azevedo. Luto e ética trágica em tempos de pandemia. *In*: GALLI, Fernanda; BIZIAK, Jacob; ZOPPI-FONTANA, Monica Graciela (org.). **O não-sentido como espaço de (r)existências: processos de subjetivação na pandemia**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020. p. 21-34.
- BOCCHI, Aline Azevedo; CESÁRIO, Guilherme Beraldo. Post de uma morte anunciada: modos de constituição do sujeito no digital. **Diálogos Pertinentes**, v. 16 n. Temático, p. 201-219, 2020.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 18 dez. 2022.

BUARQUE, Chico. Roda viva [1968]. **Letras Terra**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/chico-buarque/45167/>. Acesso em: 25 jan. 2022.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da historiografia**: a Escola dos *Annales* (1929-1989). São Paulo: Editora Unesp, 1991.

BUTLER, Judith. **Frames of war**: when is life grievable? Londres/Nova Iorque: Verso, 2009.

CAMPOS, Luciene Jung; ALQUATTI, Raquel; GARBIN, Stefany Rettore; PEREIRA, Ismael. Trabalho e suicídio: gesto de resistência final. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, Rio de Janeiro, v.16, n.1, p. 86-103, 2016.

CARNEIRO, Maria Clara Ramos. **Luto e escritura em A câmara clara de Roland Barthes**. 2007. Dissertação (Mestrado em Literatura Francesa). Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHAVES, Tyara Veriato. **Entre a escrita e o olhar**: uma poética da violência. 2020. Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

CORACINI, Maria José. Escrita de si, assinatura e criatividade. In: INDURSKY, Freda; LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina; MITTMANN, Solange (org.). **O discurso na contemporaneidade**: materialidades e fronteiras. São Carlos: Claraluz, 2009. p. 393-404.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

COURTINE, Jean-Jacques. O tecido da memória: algumas perspectivas de trabalho histórico nas ciências da linguagem. **Polifonia**, Cuiabá, v. 12, n. 2, p. 1-13, 2006.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**: contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

COUTO, Mia. **Na berma de nenhuma estrada e outros contos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DEBRAY, Régis. **Vida e morte da imagem**: uma história do olhar no ocidente. Petrópolis: Vozes, 1993.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DIAS, Cristiane. **A discursividade da rede (de sentidos)**: a sala de bate-papo hiv. 2004. Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

DIAS, Cristiane. A análise do discurso digital: um campo de questões. **Redisco – Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo**, v. 10, n. 2, p. 8-20, 2016.

DIAS, Cristiane. **Análise do discurso digital**: sujeito, espaço, memória e arquivo. Campinas: Pontes, 2018.

DIAS, Marta Ramos. Representações de luto e lamentação em fontes medievais peninsulares da Idade Média e início da Idade Moderna. **Via Spiritus**, v. 23, p. 33-45, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Remontar, remontagem (do tempo). **Chão da feira**, n. 47, p. 1-7, 2016.

DUNKER, Christian. Teoria do luto em Psicanálise. **Pluralidades em Saúde Mental**, Curitiba, v. 8, n. 2, p. 28-42, jul./dez. 2019.

EDELMAN, Bernard. **O direito captado pela fotografia**: elementos para uma teoria marxista do direito. Coimbra: Centelha, 1976.

FERRAGUT, Guilherme. **Sentidos em circulação pelo digital**: justiça e polícia e seus efeitos na sociedade. 2018. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.

FRANÇA, Leandro Ayres. Bandido bom é bandido morto. *In*: QUEVEDO, Jéssica Valeda; ABREU, Carlos (org.). **Dicionário criminológico**. 2. ed. Porto Alegre: Editora Canal de Ciências Criminais, 2021. Disponível em: <https://www.crimlab.com/dicionario-criminologico/bandido-bom-e-bandido-morto/67>. Acesso em: 2 fev. 2023.

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

FREUD, Sigmund. Considerações sobre a guerra e a morte (1915). *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 156-184.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1915). *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. Volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 127-144.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). *In*: FREUD, Sigmund, **Obras completas**. Volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 9-89.

GADET, Françoise; PÊCHEUX, Michel. **A Língua inatingível: o discurso na história da Linguística**. Campinas: Pontes, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GALLO, Solange Leda. **Discurso da escrita e ensino**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

GALLO, Solange Leda; SILVEIRA, Juliana da. A forma-discurso de escritoralidade: processos de normatização e legitimação. *In: FLORES, Giovana Benedetto et al. (org.). **Análise de discurso em rede: cultura e mídia***. Campinas: Pontes, 2017, v. 3. p. 171-194.

GEORGES, Fanny. Digital eternities. Post-mortem digital identity from a semio-pragmatic perspective. *Alsic*, v. 20, n. 1, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/alsic/3010>. Acesso em: 3 mai. 2022.

GONZAGA JR., Luiz. Redescobrir [1980]. **Letras Terra**. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/gonzaguinha/46286/>. Acesso em: 23 mar. 2023.

GORER, Geoffrey. The pornography of death. *Encounter*, v. 5, n. 4, p. 49-52, 1955.

GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise. Efeitos do arquivo: a análise do discurso no lado da história. *In: ORLANDI, Eni (org.). **Gestos de leitura: da história no discurso***. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 169-191.

GUILHAUMOU, Jacques; MALDIDIER, Denise; ROBIN, Régine. **Discurso e arquivo: experimentações em análise do discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

GURGEL, Wildoberto Batista *et al.* Luto virtual: o processo de elaboração do luto no ciberespaço. **Cadernos de Pesquisa**, v. 18, n. 1, p. 7-16, 2011.

HENRY, Paul. A história não existe? *In: ORLANDI, Eni (org.). **Gestos de leitura: da história no discurso***. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 31-56.

INDURSKY, Freda. Remontando de Pêcheux a Foucault: uma leitura em contraponto. *In: INDURSKY, Freda; LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina (org.). Michel Pêcheux e a Análise de Discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Claraluz, 2005. p. 183-194.

INDURSKY, Freda. Unicidade, desdobramento, fragmentação: a trajetória da noção de sujeito em Análise de Discurso. *In: MITTMANN, Solange; GRIGOLETTO, Evandra; CAZARIN, Ercília (org.). **Práticas discursivas e identitárias: sujeito e língua***. Porto Alegre: Nova Prova, 2008. p. 9-33.

KORNALEWSKI, Alex Medeiros; FARIAS, Francisco Ramos. A constituição dos monumentos fúnebres: uma reflexão dos conceitos de trauma, tabu e angústia com base na escultura de uma carpideira. **Confluências Culturais**, v. 6, n. 2, p. 22-34, set. 2017.

LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In: LACAN, Jacques. **Escritos***. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 238-325.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 9: a identificação (1961-1962)**. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985b.

LACERDA, Gustavo Haiden de. A escrita de si e o funcionamento imaginário atuante no gesto de comentar no Facebook. **Entrepalavras**, Fortaleza, v. 11, n. 3, p. 296-316, set./dez. 2021.

LACHOVSKI, Marilda Aparecida; BILIÃO, Maurício. In memoriam: morte e esquecimento ou “os mortos não contam história” – ausência e presença in (dis)curso. **Interfaces**, v. 8, p. 105-115, 2017.

LAGAZZI, Suzy. Análise de Discurso: a materialidade significativa na história. *In*: DI RENZO, Ana; MOTTA, Ana Luiza Rodrigues; OLIVEIRA, Tânia Pitombo (org.). **Linguagem, história e memória: discursos em movimento**. Campinas: Pontes, 2011. p. 275-290.

LAGAZZI, Suzy. Pelas mãos de Carne: a luto do corpo na arte de viver. **RALED - Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 20, n. 1, p. 136-148, 2020.

LARA-PIMENTEL, Renata Marcelle. Tematizando o ritual de linguagem. **Linguagem em (Dis)curso**, v. 10, n. 2, p. 275-292, mai./ago. 2010.

LEANDRO-FERREIRA, Maria Cristina. Memória discursiva em funcionamento. *In*: ROMÃO, Lucília; GALLI, Fernanda Silveira (org.). **Conceitos discursivos em rede**. São Carlos: Pedro & João, 2012, v. 1. p. 141-152.

LIMA, Sabrina; FORTIM, Ivelise. A escrita como recurso terapêutico no luto materno de natimortos. **Revista Latino-Americana de Psicopatologia Fundamental**, v. 18, n. 4, p. 771-788, dez. 2015.

LINDSAY, David. Digital eternity or digital oblivion: some difficulties in conceptualising and implementing the right to be forgotten. *In*: DÖRR, Dieter; WEAVER, Russell (org.). **The right to privacy in the light of media convergence: perspectives from three continents**. Berlin: De Gruyter, 2012. p. 322-343.

LOUREIRO, Raquel Vaccari de Lima. **O desvelamento do sujeito e da morte no discurso dos epitáfios**. 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

- MARIANI, Bethania. “A impotência das palavras” e o indizível em *Morte inventada*. Notas sobre alguns testemunhos (Ou primeiras notas sobre a função testemunhal). *In*: CAVALLARI, Juliana Santana; BALDINI, Lauro Siqueira; BARBAI, Marcos Aurelio (org.). **Discurso e psicanálise: a-versão do sentido**. Campinas: Pontes, 2018. p. 159-174.
- MARIANI, Bethania. Escrevendo perda e luto em Esaú e Jacó. *In*: MARIANI, Bethania. **Testemunhos de Resistência e Revolta: um estudo em análise do discurso**. Campinas: Pontes, 2021. p. 26-37.
- MARIANI, Bethania. O esquecimento na memória. *In*: ROMÃO, Lucília; GALLI, Fernanda Silveira (org.). **Conceitos discursivos em rede**. São Carlos: Pedro & João, 2012, v. 1. p. 153-174.
- MARTINS, Andreia. **Plateias da morte: discutindo o fim da vida em comunidades e velórios virtuais**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, 2013.
- MARTON, Scarlet. **A morte como instante de vida**. Curitiba: Pucpress, 2019.
- METZ, Cristian Leandro; ROCHA, Ana Luiza da. As transformações do fenômeno morte no contexto das práticas de ritos fúnebres na sociedade pós-moderna. **Estudios Históricos**, n. 15, p. 1-16, dez. 2015.
- MOURA, Solange Maria; ARAÚJO, Maria de Fátima. A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 24, n. 1, p. 44-55, 2004.
- ÖHMAN, Carl; WATSON, David. Are the dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online. **Big Data and Society**, v. 6, n. 1, p. 1-13, jan./jul. 2019.
- ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ORLANDI, Eni. **Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia**. 4. ed. Campinas: Pontes, 2017.
- ORLANDI, Eni. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.
- ORLANDI, Eni. Maio de 1968: os silêncios da memória. *In*: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 59-71.
- ORLANDI, Eni. **Terra à vista – o discurso do confronto: velho e novo mundo**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- PÊCHEUX, Michel. Análise Automática do Discurso (AAD-69). *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997a. p. 61-161.

PÊCHEUX, Michel. Análise de Discurso: três épocas. *In*: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1997b. p. 311-319.

PÊCHEUX, Michel. Análise sintática e paráfrase discursiva. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015a. p.163-173.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 19, p. 7-24, 1990a.

PÊCHEUX, Michel. Ideologia – aprisionamento ou campo paradoxal? *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015b. p.107-119.

PÊCHEUX, Michel. Leitura e memória: projeto de pesquisa. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015c. p. 141-150.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. *In*: ORLANDI, Eni (org.). **Gestos de leitura**: da história no discurso. 4. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 57-68.

PÊCHEUX, Michel. Metáfora e interdiscurso. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015d. p.152-161.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Campinas: Pontes: 1990b.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. *In*: ACHARD, Pierre *et al.* **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 49-57.

PÊCHEUX, Michel [Thomas Herbert]. Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015e. p. 21-54.

PÊCHEUX, Michel. Remontemos de Foucault a Spinoza. *In*: BARONAS, Roberto (org.). **Análise de discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. Araraquara: Letraria, 2020. p. 40-57.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

PÊCHEUX, Michel. Sobre os contextos epistemológicos da Análise de Discurso. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015f. p. 283-294.

PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. A língua inatingível. *In*: PÊCHEUX, Michel. **Análise de discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Orlandi. 4. ed. Campinas: Pontes, 2015. p. 93-105.

PEQUENO, Vitor. **Nos subsolos de uma rede**: sobre o ideológico no âmago do técnico. 2014. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

PEQUENO, Vitor. **Tecnologia e esquecimento**: uma crítica a representações universais de linguagem. 2019. Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

PETRI, Verli. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da Análise de Discurso. *In*: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane. **Análise do discurso em perspectiva**: teoria, método e análise. Santa Maria: Editora da UFSM, 2013. p. 39-48.

PIMENTEL, Mércia Sylvianne. **Morte-mercadoria na sociedade contemporânea**: análise dos discursos de negatização e positização da morte no capitalismo. 2015. Tese (Doutorado em Linguística). Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2015.

REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, Maria Letícia de Oliveira. **Da experiência de perda à perda de experiência**: um estudo sobre a *Erfahrung* na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RIBEIRO, Thales Medeiros. **Literatura cinza**: uma (sub)versão do luto em *Inventário de Cicatrizes*. 2020. Tese (Doutorado em Linguística). Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

RIBEIRO, Thales Medeiros. O luto e a Análise de Discurso. *In*: FLORES, Giovana *et al.* (org.). **Discurso, cultura e mídia**: pesquisas em rede. Campinas: Pontes, 2021, v. 4. p. 225-237.

RICKES, Simone Moschen. A escritura como cicatriz. **Educação & Realidade**, v. 27, n. 1, p. 51-71, jan./jun. 2012.

RINALDI, Doris. Joyce e Lacan: algumas notas sobre escrita e psicanálise. **Pulsional**: revista de psicanálise, v. 19, n. 188, p. 74-81, dez. 2006.

ROBIN, Régine. **A memória saturada**. Campinas: Pontes, 2016.

RODRIGUES, Eduardo Alves; AGUSTINI, Carmen.; CASTELLO-BRANCO, Luiza. O luto como funcionamento da linguagem. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, v. 63, p. 1-20, 2021.

SANDBERG, Sheryl. Making it easier to honor a loved one on Facebook after they pass away. **Meta**, 9 de abril de 2019. Disponível em: <https://about.fb.com/news/2019/04/updates-to-memorialization>. Acesso em: 25 jan. 2022.

SANTANA, Fabíola de Jesus Soares. **A retórica fúnebre**: uma abordagem histórico-discursiva de epitáfios, obituários e memoriais virtuais. 2011. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

SCHWAB, Katharine. How is Facebook designing for an incoming avalanche of dead users. **Fast Company**, 8 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.fastcompany.com/90343347/what-should-happen-to-users-data-when-they-die>. Acesso em: 3 dez. 2022.

SILVEIRA, Juliana da. **Rumor(es) e humor(es) na circulação de hashtags do discurso político ordinário no Twitter**. 2015. Tese (Doutorado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

SILVEIRA, Juliana da. Os rumores da rede em sua composição audiovisual. *In*: ROMUALDO, Edson Carlos; SANTOS, Elaine de Moraes (org.). **Linguagens, mídias e tecnologias**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. p. 77-93.

SOUZA, Andressa Mayara Silva; PONTES, Suely Aires. As diversas faces da perda: o luto para a psicanálise. **Analytica**, São João del-Rei, v. 5, n. 9, p. 69-85, jul./dez. 2016.

SOUZA, Christiane Pantoja; SOUZA, Airle Miranda de. Rituais fúnebres no processo do luto: significados e funções. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 35, p. 1-7, 2019.

TFOUNI, Leda Verdiani *et al.* O caráter terapêutico da escrita: práticas de letramento em um hospital psiquiátrico. **Paidéia**, v. 18, n. 39, p. 101-110, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. **Discurso**, n. 9, p. 31-62, 1978.

VOVELLE, Michel. **As almas do purgatório, ou o trabalho de luto**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história**: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX. São Paulo: Editora Ática, 1997.

WHITNEY, Al; SMITH, André. Exploring death and dying through discourse. **The Arbutus Review**, n. 1, p. 68-80, 2010.