

## **Crianças que vivem a morte**

*Ilana Katz\**

### **RESUMO**

O debate que esse artigo propõe se inicia com a pergunta sobre quem são as crianças que vivem a morte, hoje e no Brasil, e tem o objetivo de alcançar a discussão sobre o modo como essa experiência se realiza sob a diversidade das infâncias, para considerar as acepções sobre o luto e algumas de suas implicações na macropolítica e na micropolítica do cuidado.

**Palavras-chave:** Criança, infâncias, morte, luto, covid-19.

### **Children Who Experience Death**

#### **ABSTRACT**

The debate that this article proposes begins with the question about who are the children who live death, today and in Brazil, and aim to reach a discussion on how this experience takes place under the diversity of childhoods, to consider the meanings of mourning and some of its implications in the macro and micro politics of care.

Keywords: Child, childhoods, death, mourning, covid-19.

### **Niños que viven la muerte**

#### **RESUMEN**

El debate que propone este artículo parte de la pregunta sobre quiénes son los niños que viven la muerte hoy y en Brasil, y apunta a llegar a una discusión sobre cómo se desarrolla esta experiencia bajo la diversidad de las infancias, para considerar los significados del duelo y algunas de sus implicaciones en la macro y la micropolítica del cuidado.

Palabras-clave: niños, infancias, muerte, duelo, covid-19.

Crianças vivem a morte quando são elas as que morrem, crianças vivem a morte quando são elas as que perdem pessoas. Crianças vivem a morte quando são elas... as crianças. A ideia de discutir os termos em que a relação das crianças com a morte acontece, precisa, porém, ser antecedida por outra pergunta: quem são ‘as crianças’?

Essa questão não pretende, de forma alguma, afirmar que haveria qualquer criança que não tenha relação com a morte, mas, ao contrário, dimensiona, através da perspectiva da geopolítica da experiência das infâncias, a articulação incontornável entre quem são as crianças, sob quais determinantes discursivos estão condicionadas, e como experimentam a relação com a morte.

As proposições do Brasil de agora, tendo em vista a cultura e os fatores sociopolíticos que as tecem, confirmam a impossibilidade ética de se considerar que a experiência da infância seja única e praticada da mesma forma em todo e qualquer contexto. É absolutamente fundamental considerar que a diversidade e a variedade da experiência humana é decidida na articulação de múltiplos fatores, e, se as diferenças

---

\*Psicanalista. Doutora em Educação na Fe/USP com pós-doutorado no IP/USP. Pesquisadora no Instituto de Psicologia/USP, LATESFIP/USP. Participante da Rede de Pesquisa em Saúde Mental Criança e Adolescente.

ORCID ID: 0000-0001-5107-4761

E-mail: [ilanakatz1970@gmail.com](mailto:ilanakatz1970@gmail.com)

culturais são incontornáveis na experiência da infância, isso se relaciona com o fato das diferenças sociais, no interior de uma mesma cultura, também o serem.

Para que seja possível extrair as consequências da determinação discursiva da infância, é necessário acompanhar a pesquisa antropológica (Fonseca e Cardarello, 1999; Cohn, 2013) que propôs o termo *infâncias* para abrigar as variantes sócio-históricas e a contextualização política da experiência das crianças em sua diversidade.

Clarice Cohn (2013, p.241) destaca que a antropologia compreende que "as crianças atuam em resposta, e cientes, ao modo como se pensa sua infância". Essa resposta não é, porém, a de submissão, mas, como bem formula, "as crianças atuam desde este lugar, seja para ocupá-lo, seja para expandi-lo, ou negá-lo... É a partir dele que agem ou é contra ele que agem".

Em direção convergente, a psicanálise de orientação lacaniana considera que não há sujeito que se determine à revelia da cultura na qual vive, ou fora do laço social (Soler, 2018, p.26). A Psicanálise sustenta como um dos princípios de ordenação da sua compreensão de sujeito, a ideia de que as famílias, ao se organizarem com os seus filhos, designam a esses um lugar simbólico, determinado pelos termos daquele encontro singular, ao qual as crianças vão responder com a mesma variação apontada pela pesquisa antropológica: afirmando, recusando e, necessariamente, transformando.

Se a teoria e a pesquisa da antropologia e da psicanálise compreendem que crianças respondem ao lugar que lhes reservamos na cultura e no interior das famílias que as recebem, a relação de cada experiência de infância e de cada criança com o morrer e com a morte também deve ser considerada na articulação desses múltiplos fatores, que, por sua vez, decidem as condições de estabelecimento dos lutos como prática de cuidado com a vida (1).

### As crianças que morrem

Entre as crianças que morrem, há as crianças que são vitimadas pelo inexorável do adoecimento, pela fragilidade da vida. A psicanalista francesa Ginette Raimbault (1979) trabalhou com essas crianças no Hôpital des Enfants Malades, em Paris, e reuniu, no livro 'A criança e a morte - crianças doentes falam da morte', relatos, testemunhos e reflexões sobre o que as crianças doentes falam diante da morte. No contexto cultural do que hoje se chama de Ocidente, ela encontrou muitas maneiras de as crianças dizerem a morte:

Raymond, aos 9 anos: "quando morre, a gente não é nada. A gente não vive mais, não é mais nada. Eu não gosto disso. Quando a gente morre não há mais nada além de uma cruz" (p.20). Lise, aos 13 anos, diz: "A professora quer que eu faça as provas, mas não tenho planos para o futuro" (p.22). Ettiene, contando 14 anos de idade entendeu que: "A morte é triste (...) é triste para os que ficam (...) Quanto a mim, não sei muito bem o que é o paraíso porque não o vejo" (p.23). "O túmulo é um quarto que fica no cemitério. Morreram. É tudo" (p.26), diz Marcel, aos 6 anos, sobre a morte dos irmãos gêmeos. Octave, aos 12 anos, falou: "Se eu morresse, e daí? Eu dormiria para sempre" (p.29). Janette tem 11 anos, e fala sem rodeios: "Eles nada me dizem, mas eu sei. Tenho um tumor. A gente morre... existem crianças que morrem, eu também vou morrer" (p.19). Monique, com 15 anos, consegue dizer: "O que é a vida para mim? Ela pode ser bela, mas se me levarem, eu nem vou saber" (p.33). E Jean, também com 15 anos, formulou: "O que há de terrível na morte é que a gente não sabe que está morto" (p.34).

Não existe sujeito da morte, diz Raimbault (1979, p.38). Em suas palavras: "Tornar-se morto' continua a ser angustiante porque supomos assistir como Sujeito ao

nosso próprio desaparecimento. Não há sujeito da morte. Mas há, efetivamente, um sujeito da dor, da agonia, da passagem, sujeito mutilado sem domínio de si”.

Considerando que as formas de viver o adoecimento, o sofrimento e a dor também sofrem os impactos de sua articulação ao discurso social e são politicamente determinadas, escutar o texto que se monta entre os depoimentos das crianças internadas, permite entender que as crianças podem falar, a partir de si, sobre a morte. “As crianças não têm a menor necessidade de conceitos filosóficos para abordar a morte, para vê-la, para nela pensar, ou para imaginá-la, aceitá-la ou recusá-la” (Raimbault, 1979, p.19). Acompanhar esses depoimentos também permite apostar nos efeitos que a oferta de condições para que as crianças falem pode assumir sobre o que vivem. Nesse sentido, fica clara a necessidade de que espaços de escuta possam ser constituídos, conforme discutiremos adiante.

Entre as crianças que morrem, sabemos também, há aquelas que não se contam entre as que perdem a vida pelo adoecimento do corpo, mas que são vítimas de acidentes repentinos e imprevisíveis, ou, ainda, vítimas das mais variadas formas de violência, muitas vezes previsíveis. Entre as crianças que morrem, há crianças que são assassinadas pelo Estado que não as protege, porque a política do extermínio efetivamente não poupa crianças.

Trata-se do funcionamento político descrito por Achille Mbembe (2018) como necropolítica. Essa é a política de morte que permite que se siga matando crianças, e escolhendo algumas crianças pra morrer.

Os critérios da necropolítica, instituída na atribuição de diferentes valores à vida humana, escolhendo entre os que valem e os que não valem nada, ganha figura na cena que marcou o último encontro de Marcos Vinícius com sua mãe. Baleado e estendido no chão, o garoto disse: “Mãe, eu sei quem atirou em mim, eu vi quem atirou em mim. Foi o blindado, mãe. Ele não me viu com a roupa de escola?”(2)

Gisele Ribeiro Martins (2020, p.113), em sua tese de doutorado, entende que “Além desses, diversos outros casos de adolescentes ocorreram durante operações policiais, mas o possível envolvimento dos jovens citados com grupos armados contribui para a quase nula visibilidade dessas mortes”

Na mesma direção dos argumentos de Ribeiro Martins (2020), Laíza Sardinha (2021), sustenta a hipótese da estatização e da espacialização da violência letal contra crianças, corroborando a ideia de que as crianças vitimadas pela violência não são quaisquer e não vivem em qualquer lugar. Elas são, em sua maioria, negras e residem em áreas periféricas: “A taxa de letalidade violenta para crianças e adolescentes pretos no Estado é (...) quase nove vezes maior do que a taxa entre crianças e adolescentes brancos .” (p.10).

Esses dados impressionantes mostram que vivemos num país em que há crianças que são *matáveis* porque a nossa submissão aos marcadores de raça e classe não permite que todas as crianças sejam prioridade absoluta, como sustenta a nossa constituição cidadã, em seu artigo 227(4). Muitas das nossas crianças, em uma experiência tão factual quanto contra intuitiva, são, elas também, *homo sacer*.

Agamben (2014) recuperou o conceito de *homo sacer* do direito romano, não apenas para dizer que o *homo sacer* é o matável, mas, também, para demonstrar que quem o mata, pode matá-lo e permanecer inimputável.

Carla Rodrigues (2021), em seu livro ‘O luto entre a clínica e a política’, lembra que Foucault, antes de Agamben (2014) e Mbembe (2018), dedicou-se a entender essa categorização da vida entre as que valem, as que pesam, as que importam e as que não valem, nem importam e não pesam.

Foucault (1976/1999, p.306) havia formulado o biopoder como lógica da violência de Estado: “a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”. Tal lógica, por sua vez, se expressa na construção aforismática: “fazer morrer, deixar viver”. Como o ‘fazer morrer’ está fundado na lógica racista do Estado, e o ‘deixar viver’ se funda numa espécie de abandono à precariedade (Rodrigues, 2021, p.86), sem oferta de suporte (políticas públicas) para que certas vidas possam existir, entendemos o que se situa como necropolítica sob a deliberada negligência do Estado, e que está na base da construção da vulnerabilidade de pessoas e grupos de pessoas. É como formulou a diretora e fundadora da Redes da Maré, Eliana Sousa Silva, em entrevista para a revista Dilemas (2021, p.4): “A vulnerabilidade é uma consequência da negligência. A gente acaba classificando as pessoas como se fosse algo inerente a elas, mas a vulnerabilidade destas pessoas não está no desejo delas, não está só na governabilidade delas”.

Carla Rodrigues (2021) articula o pensamento de Achille Mbembe (2018) com as formulações de Judith Butler sobre o luto. A autora entendeu que a ideia de “direito ao luto” proposta por Butler (2015) acompanha os determinantes da necropolítica de Mbembe: os *enlutáveis*, aqueles que têm o direito ao luto, seriam os mesmos que têm direito à vida, transformando, portanto, os *matáveis* em menos humanos, ou não humanos. São, como nomeou Giorgio Agamben (2014), *homo sacer*, categoria que não exclui a infância na diversidade de sua possibilidade, mas que elege, a partir de marcadores específicos (como raça, classe e normatividade corporal), algumas experiências entre as infâncias para a desproteção e para a negligência. Para elas, nem o artigo 227, nem a constituição cidadã.

O trabalho de Ribeiro Martins (2020), no qual encontrei os dados sobre os assassinatos recentes de crianças nas favelas do Rio de Janeiro, discute, com profundidade, a extensão da violência que a atribuição hierárquica de valor à vida de pessoas pode produzir. A pesquisadora constata que as crianças da Favela da Maré (território que abrigou sua pesquisa de campo) têm baixo acesso aos serviços de saúde, educação e assistência social (que lhes garantiriam acesso a direitos fundamentais). Um dos maiores entraves para a garantia desse acesso, segundo Ribeiro Martins (2020), são as concepções arraigadas no imaginário social sobre a periculosidade dos territórios de favela, que se sobrepõem aos direitos das crianças e jovens e, com o argumento da proteção do trabalhador, retiram profissionais ou equipamentos do território, deixando, por fim, as crianças desprotegidas.

Para driblar este imenso problema político e social, é bastante comum que se diga, com alguma consternação, que as crianças em situação de vulnerabilidade - essa vulnerabilidade que é construída por negligência estatal -, são crianças que “*não têm infância*”. Trata-se de uma torção discursiva perversa, e que tem efeitos muito imediatos na experiência da e com a criança, e que, por isso, precisa ser enfrentada.

O ideal narcísico da infância idílica caminha junto com o imaginário romântico da criança protegida, pura, cuidada e obrigatoriamente amada; mas, o que constatamos é que esse ideal serve mais para salvar os adultos, em sua particular relação com a infância, do que para atribuir proteção e cuidado para *todas* as crianças. Quando fracassamos, individual ou coletivamente, tentamos apagar o fato, construindo o entendimento que aquela criança que ficou desprotegida e sem acesso a direitos teve “*a infância roubada*”. Isso acontece porque, entre outras razões, permite que a idealização da infância, como categoria romantizada, permaneça intacta. É como se disséssemos que aquela criança “*não teve infância*” (5) para manter de pé a concepção da infância como tempo naturalmente constituído, e, também, para circunscrever o problema em um caso isolado,

um descuido particular, e, com isso, nos livrar de enfrentar a sua real dimensão coletiva e social.

As crianças que morrem assim, *assassinadas*, experimentam e impõem, aos seus pares ainda vivos, um certo tipo de relação com a morte. Esses seus contemporâneos, como nomeou Radmila Zygouris (1995, p.17) para falar de crianças expostas à mesma conjuntura política e histórica, “crianças cujos pais [seus adultos de referência] tinham o mesmo medo, a mesma guerra”. São as crianças que brincavam com as primas Rebecca e Emily (6) na frente de casa, as que iam com Marcos Vinícius para a escola, as que estavam com Ághata (7) na van de transporte, as que escutam da mãe pra nunca saírem sem documento, para não correrem se virem a polícia... Essas crianças que morrem assassinadas explicitam para seus pares sua condição de *homo sacer*, e isso impõe a condição de que todas essas crianças, que habitam esses territórios, vivam a morte na sua mais profunda experiência cotidiana. São crianças que vivem sem aldeia, que vivem a ausência deliberada da proteção social. São crianças que são subjetivamente tecidas assim: crescem recebendo a mensagem instituída de que sua vida não vale nada, e, como consequência, que sua morte também não pesa.

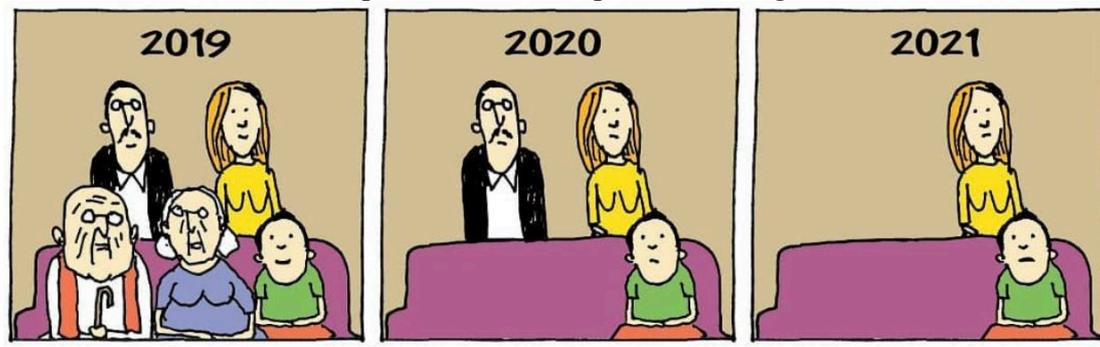
A necropolítica, precisamos fazer essa conta, atinge a maioria numérica das crianças brasileiras. À maioria das crianças brasileiras, o país está dizendo que sua vida não importa. Elas vivem sob a condição de dejetos, apontadas pelo canalha como detentoras de uma vida que pouco vale. Elas são as crianças que vivem a morte no esgarçamento do pacto social, e que, não podemos esquecer, têm sua subjetivação decidida sob a perspectiva desse modo de laço e nesse contexto.

### As crianças que perdem suas pessoas queridas

Entre as crianças que vivem a morte há, também, aquelas crianças que perdem pessoas importantes na conjuntura de acidentes ou de adoecimentos. Considerando que os adoecimentos e as formas disponíveis de cuidado para diferentes populações são, também, politicamente determinadas, há crianças que convivem com a morte dos seus cuidadores principais numa articulação terrível entre essas duas condições - o determinismo social e o adoecimento -, como a que acontece no Brasil da Covid-19, governado sob os princípios de uma política de morte.

Por razões como essa, é urgente compreender que os direitos da criança são transversais a toda e qualquer política de cuidado. O cuidado com a criança não se expressa exclusivamente pela manutenção da *sua* vida. Cuidar da criança implica a necessária articulação territorial do cuidado, pois não vale de nada garantir que a criança esteja segura se seus pais, suas mães, seus cuidadores, também não estiverem (8).

É como diz, com seu desenho (e ‘muito melhor que 1000 palavras’), o genial André Dahmer, nesta tirinha publicada em seu perfil no instagram no dia 27/05/2021:



## Crianças órfãs e crianças mortas no Brasil da COVID-19

No dia 8 de outubro de 2021, contamos mais de 600 mil mortos de Brasil no contexto da Covid-19. A inversão entre esses termos, ‘Brasil’ e ‘Covid-19’, é proposital, e visa marcar que há diferenças importantes entre causas e responsabilidades na gestão de uma pandemia que se abriu na maior crise sócio-sanitária da história do país.

600 mil mortos significam, pelo menos, 600 mil filhos, milhares de netos, e entre esses, muitas crianças que vivem a morte de suas mães, pais, avós, de seus cuidadores e adultos de referência, de seus amigos, da sua gente querida. Sherr e Goldman (2021) publicaram, na revista **Lancet**, um estudo multicêntrico que incluiu o Brasil. Os autores referem a uma “pandemia oculta”, que se explicita entre os órfãos da Covid-19: a pesquisa estimou que entre março de 2020 e abril de 2021, globalmente, 1.134.000 crianças viveram a morte de seus cuidadores principais. Nesse mesmo período, no Brasil, ao menos 130.363 crianças (de até 17 anos) ficaram órfãs.

Entre março de 2020 e setembro de 2021, os cartórios do Brasil registraram que, entre os órfãos da Covid-19, há mais de 12 mil crianças de até 6 anos de idade (9). Entre essas, 25,6% ainda não tinham completado um ano de idade quando perderam pai e/ou mãe. Vale lembrar que, como a emissão dos CPF diretamente nas certidões de nascimento só ocorre a partir de 2015, essa conta não inclui as crianças com mais de 6 anos de vida. Outro ponto extremamente relevante para a contagem das crianças órfãs é que, como a pesquisa cruza o CPF dos pais que está anotado nos registros de nascimento com as certidões de óbito por Covid-19, não considera as tantas crianças brasileiras que perderam seus cuidadores de referência, mas que não são os adultos que assinaram o seu registro civil.

Esses números impressionantes nos obrigam a interrogar a ideia, que circula entre muitos, de que as crianças seriam a população menos afetada pela Covid-19. E, junto com isso, é necessário lembrar que a crise sócio-sanitária provocada pela pandemia de Covid-19, no Brasil, também matou crianças. Segundo dados divulgados pelo Ministério da Saúde (10), até julho de 2021, o Brasil já tinha perdido 1200 crianças para a Covid-19(11), quando o Brasil conquistou o título macabro de ser o segundo país com mais mortes de crianças por Covid-19(10).

Os fatos que esses números revelam nos obrigam a interrogar nossas práticas e possibilidades de cuidado nos contextos público e privado, e, também, deve precipitar entendimentos que articulem de maneira responsável esses níveis do cuidado. Temos a tarefa de entender como será possível lidar com tantas mortes: como cada uma das pessoas que são crianças, hoje, podem e poderão lidar com tanta morte? Refiro-me à morte dos seus cuidadores, e também à morte que ronda a vida própria, o medo da morte. Como vamos construir espaços comuns para isso?

No contexto que nos atravessa, esse do Brasil em queda livre e na mais profunda crise sócio-sanitária de nossa história, ao considerarmos os impactos do “morrer em série” sobre a vida das crianças, devemos, inclusive, tirar da sombra o que nunca deveria ter ficado fora do foco de uma sociedade que se pretende justa: a experiência das crianças na condição *homo sacer*. Para tentar articular algum cuidado, nesse Brasil de ordem genocida, será ainda necessário enfrentar essa ordem, procurar e inventar novas ou outras palavras e gestos sobre a morte e o luto, uma tarefa da qual temos desviado, sob o empuxo da gestão neoliberal do sofrimento.

## Palavras possíveis entre crianças e adultos

Chimamanda Adiche (2021, p.14), em seu ‘Notas sobre o luto’, refere-se à relação do luto com as palavras de um jeito muito bonito: “o luto é uma forma cruel de aprendizado. Você aprende quanto do luto tem a ver com as palavras, com a derrota das palavras e a busca das palavras”. O livro testemunha o luto que ela faz do pai, e acaba quando a autora se dá conta que está se referindo ao pai no passado. Ela escreve assim: “Um dos componentes notáveis do luto é a criação de uma dúvida. Não, eu não estou imaginando coisas. Sim, meu pai *era* mesmo maravilhoso” (p.109). Depois de escrever essa frase, Chimamanda inicia outro capítulo do livro: “Estou escrevendo sobre meu pai no passado, e não consigo acreditar que estou escrevendo sobre meu pai no passado.” (p.110). Fim do livro.

Quando estive no programa Roda Viva (14), Chimamanda (2021b) contou que após 9 meses da morte do pai, perdeu também a mãe. Nessa oportunidade, diz que no contexto da COVID e diante de tantas mortes, a dor da morte de seu pai e da sua mãe trouxe, para ela, um senso de conexão com o mundo, entendeu-se próxima de todos que também perderam seus queridos. A escritora nomeou esse sentimento como compaixão.

Esse *com*, em compaixão, aponta para a ideia, cara para nossos dias, de que o sofrimento enlaça, conecta uns com outros, arma redes. Sabemos, porém, que para isso acontecer, para construir narrativa, é preciso falar, falar com.

No avesso dessa constatação de que seja preciso falar a morte, pairam as construções imaginárias que perguntam se é mesmo necessário falar sobre morte e mortos com as crianças, e perguntam, ainda esperançosos, como seria possível poupá-las do sofrimento. Está absolutamente presente no imaginário social a ideia, muitas e muitas vezes praticada, de que as crianças não precisam ouvir falar de morte, que nos seria possível fazer um acordo com o inexorável e manter esses termos da vida: a criança e a morte, sempre, e infinitamente separados, como duas pontas de uma experiência que não se encontrariam.

A crise sócio-sanitária que se instalou no Brasil a partir da pandemia de COVID-19, faz um acréscimo a essa condição da criança de não estar jamais apartada da experiência do morrer, e restringe as alternativas para qualquer tipo de desvio imaginário ou caminho encobridor na relação com a morte. O excesso do acontecimento, reproduzido por impacto e repetição, assim como na guerra, impõe a condição de que possamos aprender com a história da humanidade e juntar palavras à morte como medida necessária para fazer seu lugar em nossos laços.

Se é verdade que os supostos adultos são, muitas vezes, capazes de manter criança e morte como termos separados e em departamentos distintos de sua experiência imaginária, o mesmo não acontece com as crianças. As crianças, quer seus adultos de referência permitam, favoreçam, lidem, ou não... as crianças vivem a morte.

No livro ‘As últimas testemunhas’, a escritora ucraniana Svetlana Aleksievitch (2018) reuniu testemunhos de sobreviventes da Segunda Guerra, e fez isso escutando pessoas adultas que tiveram sua experiência de infância atravessada pela guerra.

O livro todo é feito pelas falas dos sobreviventes, são “as últimas testemunhas”. Poucas crianças contam de conversas com adultos sobre o que estava acontecendo, sobre o medo, sobre a época, sobre a morte que acontecia muitas vezes por dia. O que mais se escuta em cada testemunho é um fazer: correr, esconder, chorar. Correr, correr muito, temer, tremer e tremer. Há fugir e silenciar. Não há muita conversa.

Zina tinha 8 anos quando seus pais morreram e ela foi levada para um orfanato: “Os educadores tentavam não dizer a palavra ‘mãe’ na nossa frente. Eles nos contavam histórias e escolhiam os livrinhos que não tinham essa palavra. Se, de repente, alguém falava “mãe”, na hora começava um chororô. Um choro inconsolável” (p.26).

O último depoimento desse livro é o testemunho de uma menina que tinha 12 anos quando a guerra estourou, quando seu pai foi pro Front com o exército russo, quando se escondeu com a irmã, o irmão e a mãe na floresta. Tinha 12 anos quando entrou no trem, quando viu o cabelo da sua irmã adolescente ficar branco de desespero. Tinha 13 quando o irmão morreu.

Quando o pai voltou da guerra e falou sobre um acontecimento que testemunhou, a menina desmaiou e, a partir dali, não se disse mais nada sobre a guerra naquela casa. Depois da morte dos pais, ela e a irmã perceberam que eram as últimas: “Naquela linha...naquele limite... somos as últimas testemunhas. Nosso tempo está acabando. Devemos falar... Nossas palavras serão as últimas...” (p.314).

Radmila Zygouris (1995, p.15), em seu livro ‘Ah! As belas lições’, conta uma conversa de uma menininha ucraniana com sua avó. No curso da Segunda Guerra, seus pais haviam desaparecido, e a menina perguntava à avó sobre a morte. A resposta da avó é muito impressionante: “Pense na sua mãe e diga a você mesma que você não a reverá mais, nunca mais, nunca, nunca mais, até que essas palavras se esvaziem de sentido, que você sinta o vazio e a vertigem em você mesma, e então se dará conta de que não pode imaginar a morte e compreenderá um pouco o que ela é.” Radmila diz que foi isso que aconteceu com a garotinha: pensou forte o nunca-nunca-nunca mais ver, e sentiu a vertigem.

Os termos dessa nomeação, entendo, apresentam-se com e no esforço de contornar o real, e esforço não é uma palavra qualquer aqui. Esforço é o que permite o difícilíssimo trabalho de cada sujeito de dar tratamento ao que não cessa de não se escrever, em direção ao que, de não se escrever, cessa... (Lacan,1977, lição de 8 de fevereiro). O esforço de produzir contorno ao Real, vale dizer, não se faz para desviar do Real, mas para enfrentá-lo. Enfrentar no sentido de dar tratamento, de fazer com isso: o luto é um ato.

A falta de palavras de adultos para as crianças que vivem a morte, em 2021, se agrava e se articula numa inflação imaginária da experiência - que afeta a compreensão do que referimos com os significantes ‘criança’ e ‘infância’: faz falta para as crianças a vertigem e as palavras norteadoras, sobra conversinha fiada.

As crianças, sabemos, ouvem falar da morte mesmo que os adultos não falem com elas sobre isso. E, se a criança não entende muito bem essas conversas escutadas, Radmila (1995, p.16) considera que elas compreendiam bem o medo dos adultos. Ela diz ainda que, mesmo que os adultos não falem diretamente com as crianças, as crianças falam entre si sobre a morte. Os testemunhos recolhidos por Svetlana ensinam, inclusive, que as crianças que não encontraram palavras com os adultos podem ser adultos que procuram palavras.

Amos Óz, em ‘O monte do mau conselho’ (1976), volta-se para a sua infância em Jerusalém, e escreve três histórias de meninos. Ele fala do cotidiano de meninos cercados de adultos, e conta da vida das crianças entre os anos de 1946 e 1947, quando chegava ao fim o mandato britânico na Palestina, os anos entre a derrota dos nazistas e a guerra de independência de Israel. Neste livro, cheio de referências autobiográficas, as brincadeiras das crianças são brincadeiras de guerra. As brincadeiras são a própria experiência.

Uri, um dos meninos, tem mais ou menos 10 anos e explica como fazia: “eu aproveitei o momento [em que os adultos se detiveram entre eles] pra me esgueirar da mesa e voltar pro meu campo de batalha, para os percevejos e maços de cigarro [eram os suportes materiais de suas brincadeiras]. Alguns marcavam posições de divisões nazistas e outros os batalhões dos asmoneus que emboscavam os primeiros na subida para Beit Horon, poucos contra muitos. Pela janela, eu podia ver o pátio das manobras entre os muros da base Scheneller” (1976, 116).

Uri, assim como Amos Óz, é uma criança expatriada pela guerra, que chega num território de outra guerra. Óz procura palavras e Uri brinca, e vive assim a guerra, a morte, a sua vida.

Há mais de 15 anos, recebi, no consultório, um menininho de quem a mãe havia morrido muito recentemente. Ele tinha 5 anos. Logo no primeiro encontro, montou uma brincadeira de casinha e me deu a boneca que era a mãe para designar meu lugar na cena. Eu coloquei a boneca na cama e o garoto, rapidamente, indicou que eu mexesse com a boneca para interagir com ele. Eu, tentando não me precipitar em estereótipos, perguntei o que me seria suposto fazer. O menino me respondeu indignado: “Você não é mãe? Então você sabe: faz o que uma mãe faz!” Diante disso, e considerando a informação de que aquela mulher havia passado a maior parte do tempo da vida do garoto acamada, fiz outra pergunta: ‘E você, como é que faz pra saber o que uma mãe faz?’ Resposta seca e clara: ‘eu brinco’.

O pensamento sobre a morte que se expressa no brincar, acompanhamos aqui, pode ficar atrapalhado, mas não necessariamente se deixa interromper pela ausência dos adultos. Essa ausência, sabemos, pode se expressar na falta de palavras dirigidas à criança sobre o acontecimento, mas também no seu excesso, num esforço de recobrimento do vazio e da falta pela oferta em demasia.

Porque os adultos desviam da morte diante das crianças? Porque a tratamos como ‘acidente’, como se morrer fosse realmente evitável? Radmila (1997, p.17) entende que essa dificuldade dos adultos segue a mesma lógica daqueles que não falam de política com as crianças porque pretendem ignorar a existência daquilo que é exterior à família na criação dos filhos. E ela diz também que os adultos preferem [como se fosse mesmo uma questão de escolha...] que as crianças brinquem de ‘mamãe e filhinha’ e não brinquem de guerra, porque isso faz um faz de conta que ajuda ao adulto acreditar que as crianças não seriam diretamente atingidas pela guerra (p.18). Como se o estranho fosse, assim, realmente, separado, ou *separável*, do familiar.

Ginette Raimbault (1979, p.37) considera que os adultos, assim como fazem a respeito da relação da criança com a sexualidade, desconhecem as informações da criança sobre a morte. No prefácio ao livro, o médico Pierre Royer diz que a interpretação que os adultos oferecem às crianças sobre a morte é doutrinal: “a luz por eles projetada sempre me pareceu deformadora: interpretação por demais doutrinal, ternura carregada de romantismo, tentativa demasiado evidente de desculpar-se” (p.15).

O que os supostos adultos fazem, quando se dirigem às crianças para elucidar sobre a morte, e numa tentativa infantil de separar a *sua* criança da morte e dos afetos que a cercam, é uma oferta excessivamente imaginária. “Demasiadas palavras, fraco impulso de vida”, diz o verso cheio de sabedoria de Caetano Veloso (1983).

Mas, essa inflagem do polo imaginário como tentativa de dar conta do real tem efeitos importantes. Ao se sobrepor, como recobrimento, aos outros registros da mesma experiência, e para poupar a todos (todos, e não especialmente as crianças) de algum sofrimento, desvia exatamente daquilo que se marca na vertigem que a menininha ucraniana sentiu, quando conversou com sua avó, e recebeu dela palavras precisas que a ajudaram a bordar o encontro com o real da morte dos pais, e que, entendemos, lhes foram decisivas para que seguisse com a vida, e sem os pais.

Para que possamos construir e ofertar espaços de escuta para as crianças nos ambientes público e privado, vale também considerar que, do lado da criança, o que não vira palavra no encontro com o outro, as coisas sobre as quais ela *ainda* não fala, isso que não é compartilhável, não acontece porque a criança não entende a morte.

Às vezes, não poucas vezes, as crianças estão caladas para suportar a dor de seus adultos, dos que ficaram com elas, dos que perderam queridos junto com elas (como é o

caso dos pais que perderam filhos, que são seus irmãos, ou mesmo os avós, que perderam os filhos, que são seus pais). No desdobramento desse texto, escutamos também um outro silêncio que pode ser imposto às crianças: aquele que as cala com sua dor para manter viva, nos adultos dessa época, uma infância idílica que não existe fora do imaginário. A infância para a qual dedicamos as nossas demasiadas palavras, no lugar das suas.

De toda maneira, e em todos esses casos, sabemos que não é por uma inabilidade intelectual que não se considera que uma mãe e um pai não são pra sempre. “Poder aceitar a morte do outro”, formula Ginette Rimbault (1979, p.169), “é aceitar um nunca-mais de olhar, de voz, de ternura, de bases das trocas com o outro, uma ausência de futuro no projeto imaginário comum, o ponto final na partitura de um dos instrumentos de nossa sinfonia fantasmática”.

A dimensão do ‘nunca-mais’ talvez marque a maior diferença do que entra em jogo no luto para as crianças. Como aprendemos com a menininha ucraniana, as crianças podem, sim, compreender essa dimensão do tempo, mas, como o sentimento subjetivo do tempo conta com a passagem do próprio tempo para se articular, a vivência do ‘nunca-mais’ pode estar ainda nublada para as crianças, pode assumir certa labilidade, mesmo que elas sejam capazes de, imediatamente, sentir a ausência de seus queridos.

Entende-se, portanto, que a duração subjetiva do luto para as crianças pode ser mais extensa do que é para o adulto, e isso - a compreensão da temporalidade própria de um luto - precisa ser radicalmente considerado tanto para a formulação de políticas de cuidado, quanto para a interpretação que faremos do processo, para não patologizar a vivência, e aí sim, fazer resistência ao processo de luto da criança.

### **Lutos de Freud, lutos em Freud**

Em suas belas lições, Radmila Zygouris (1995, p.23) sugere que “Freud estabeleceu os limites do normal e do patológico dos lutos que não precisou fazer”. Ele teria tratado dessa temática em ‘Luto e Melancolia’ (1917), que é um texto escrito antes de ter atravessado os lutos mais importantes de sua vida. Essa ideia é consonante com o relato de pessoas que, após experimentarem lutos mais violentos e significativos, sentem algo da ordem de um mal-estar quando revisitam, a partir do luto próprio, a posição que teriam assumido diante do luto de terceiros.

Chimamanda (2021, p.38) diz claramente: “Eu hoje me envergonho das palavras que já disse a amigos enlutados”. Noemi Jaffe (2021, p.18), em ‘Lili, novela de um luto’, também situa o mal-estar diante do que para os outros era o melhor consolo que lhe podiam endereçar. Perder a mãe de 93 anos, para ela, não cabia na sentença que escutava recorrentemente: “Que bom que vocês puderam aproveitá-la por tanto tempo e agora têm muitas histórias e lembranças para guardar”. Para se explicar, Noemi disse que: “A muita idade deve diminuir, ou, ao menos, atenuar a dor, é verdade. Há razão nisso. A morte de uma pessoa velha é menos chocante que a de uma pessoa nova. Mas recuso esse alívio, qualquer tipo de alívio” (p.18).

A recusa do alívio por parte daqueles que estão de luto e que se expressa no incômodo produzido por falas e clichês de entusiasmo, na direção de “a vida continua” aponta para um ponto bastante problemático do artigo metapsicológico freudiano sobre o luto, e que, no curso de sua pesquisa, seria revisto.

Em 1910, Freud já se perguntava sobre a metapsicologia do luto em “Contribuições para uma discussão sobre o suicídio”. Esse trabalho foi apresentado no encerramento de um congresso de psicanálise, em Viena. Os presentes estavam interessados em entender como seria possível ao humano articular-se no que Freud chamou de “subjugar a pulsão de vida” (1910, p.218), mas, naquela oportunidade, Freud

adverte-os de que talvez não tivessem conseguido essa resposta porque não tinham ainda os meios para abordá-la. Sua aposta, e é isso que interessa à presente discussão, era de que essa “libido desiludida”, ou ainda, a possibilidade do ego renunciar à sua autopreservação, estaria conectada com os processos afetivos que se fazem presentes na melancolia, mas, como ele diz com todas as letras, os caminhos da libido para isso ainda não eram conhecidos, e que, portanto, seria importante manter a questão aberta para motivar a pesquisa.

Foi em ‘Luto e Melancolia’ (1917) que Freud apresentou a hipótese metapsicológica que perseguia: ele entendeu que a medida patológica do luto, a melancolia, se realizaria na impossibilidade do sujeito substituir o objeto perdido em sua economia libidinal. A conclusão normal do luto, ao contrário, seria a possibilidade de, em um certo limite de tempo, substituir o objeto perdido, que, ao se deixar perder, daria lugar a um novo objeto na economia libidinal do enlutado.

Os anos que se seguiram, porém, reabriram a questão: naquela altura, e como confiava à Jones, Freud se preocupava com a longevidade de sua mãe. Temendo morrer antes dela, seja porque estivesse doente ou cismado com os cálculos de Fliess sobre a teoria dos períodos que datavam sua morte, chegava a desejar que a sua mãe morresse antes dele, para que ela, a mãe, não tivesse que sobreviver à sua morte, porque, sobreviver à morte de um filho já tinha sido tarefa para a senhora sua mãe, que perdeu um menino ainda bebê.

E o que é alguém que perde um filho? Esse nome, diz Zygoris (1995, p.95), é “a palavra que falta”. “A morte do filho, para os pais, não deixou traços na língua. A língua, memória dos nossos atos” (p.99).

No ano de 1920, Freud iria experimentar a dor que desejava evitar para sua mãe. Sua filha Sofia, grávida do terceiro filho, foi vítima da epidemia de gripe espanhola. Sofia era a mãe do netinho que, anos antes, jogava com o carretel para fazer o avô escutar, no Fort-dá de sua brincadeira, a alternância necessária entre a presença e a ausência do cuidador de referência para a constituição psíquica da criança. ‘Além do princípio do prazer’, texto chave da obra freudiana, foi publicado no mesmo ano que Sofia morreu. Tendo concluído a escrita do artigo antes do falecimento da filha, Freud marcava ali, entre o “fort” e o “dá” que embalam a queda do objeto, o esforço do neto para dominar o medo do desaparecimento da mãe, ou seu próprio desaparecimento: uma primeira marca que a criança pode fazer da diferença entre estar ali, ou não estar ali.

As formulações freudianas sobre a metapsicologia do luto foram reformuladas sob a perspectiva da experiência da perda, do vazio e da falta. Após a morte de Sofia, em 1923, Freud revisitava, numa publicação técnica, a ideia de substituição de um objeto por outro como o destino normal de um luto. Em ‘O eu e o isso’, ele já considera o sujeito transformado por suas perdas, o que permite pensar que a morte transforma os vivos. Ainda depois, em 1929, um ano antes da morte de sua mãe, Freud escreveu ao seu amigo Ludwig Binswanger, com quem se correspondeu por longos anos. Nessa carta específica, e para abraçar o amigo que perdera um filho, Freud apresenta suas novas proposições sobre o luto. Primeiro fala do tempo: “Eu trabalho o máximo que posso e sou grato pelo que tenho. Mas a perda de um filho parece ser uma lesão grave. O que é conhecido como luto provavelmente durará muito tempo”, e em seguida, atravessado pela elaboração presente em ‘O eu e o isso’, reconsidera sua ideia problemática de substituição:

“Sabemos que a tristeza aguda que sentimos após uma tal perda seguirá seu curso e permanecerá inconsolável, e nunca encontraremos um substituto.

A despeito do que venha a ocupar seu lugar, ainda que o preencha completamente, seguirá sendo algo diferente. E é assim que deve ser. É a única maneira de perpetuar um amor que não queremos abandonar”

(tradução gentilmente realizada por Paulo Schiller, a pedido da autora).

A revisão do entendimento da dimensão de normalidade e patologia do luto feita por Freud tem implicações clínicas claras, mas também implicações políticas relevantes. Nos dois campos, entendo assim, essas implicações e suas consequências se expressam na articulação entre a temporalidade do luto e a ideia da substituição do objeto de investimento como marca da suposta conclusão do processo.

### **A macro e a micropolítica do luto na experiência da criança**

Muito tempo depois da revisão freudiana, encontramos, na atualidade, entre manuais psicológicos, *guidelines* de abordagem médica e o senso comum que tem lugar nas redes sociais, uma ideia de que lutos ‘saúdáveis’ seriam também lineares, e, como já foi apontado, teriam seu início na perda do objeto amado e sua conclusão na substituição do investimento que se fazia nesse pelo investimento em outro objeto, dentro de um prazo estimado de tempo, para o qual concedem, em média, um ano.

Tal perspectiva cria dificuldades importantes para o sujeito, pois, como formulou com clareza Carla Rodrigues (2021, p.15), o luto não é cronológico, é lógico, e nesse sentido, é muito difícil estimar sua duração e generalizar um prazo para seu acontecimento. “O luto é ato de memória” (p. 16), não é um jogo progressivo, não avança de fases; ele vai e volta, ele borda, são ondas.

Além disso, o problema que encontramos, e que a clínica demonstra, é que a hipótese da transformação inexorável do sujeito a partir de suas perdas é incompatível com a perspectiva da substituição: os lutos não se concluem pela substituição. Ainda que o sujeito se engaje com um novo objeto de investimento, esse novo não se coloca no lugar do que está perdido, e tampouco o objeto perdido precisa ser substituído para que os investimentos da libido possam eleger outros objetos. Dito de outro modo: investir no novo não é necessariamente substituir o perdido. O que se torna imprescindível para que o luto, como processo, avance, é que se dê lugar ao perdido, e a falta é um lugar. Ginette Rimbault (1979, p.180) sintetiza esse entendimento dizendo que: “A morte do outro é sempre uma ferida que deixa cicatrizes profundas. Se, por um lado, ela é o fim de uma vida, não representa, para o vivo, o fim das relações com essa vida. O luto progressivo vem modificá-la, transformá-la”. Essa transformação, podemos concluir, inclui a perda e o vazio, e é o trabalho que o luto dá.

A demanda que circula no discurso social de que o luto obedeça a um determinado prazo de validade não é ingênua, e como tudo que cerca a experiência humana, é politicamente determinada. A consequência mais evidente é que, ao impor um tempo preciso ao luto, recoloca a questão do critério normal/patológico em jogo e cria condição para a patologização da experiência que não se encaixa na determinação arbitrária desse tempo pré-fixado. É o que disse o pensador indígena Mirindju (2021): “numa sociedade produtivista, a definição temporal do luto é um causador de patologias”.

Ao individualizarmos problemáticas que são relativas à época, evita-se a potencial crítica política que se poderia fazer ao seu funcionamento. Christian Dunker (2015) avança no entendimento das consequências dessa evitação e entende que a diagnóstica em curso, na atualidade, ao eliminar o potencial crítico que os sintomas podem ter sobre nossos modos de laço, dificulta ou impede a sua (necessária) transformação.

Cada época tem um modo específico de gerir o sofrimento, e, como não poderia deixar de ser, o neoliberalismo tem o seu: individualiza, tornando cada um o responsável final e único por seu desempenho, por sua conquista, por seus fracassos, e também pelo seu sofrimento. No mesmo golpe, promove a desarticulação de todo e qualquer acontecimento da sua construção social e da sua implicação política. Carla Rodrigues (2021, p.73), então, propõe a ideia de que a observação à temporalidade do luto seria um elemento decisivo para formular a crítica política da nossa época, sobretudo porque, “o trabalho político de luto tem uma dimensão de crítica ao individualismo”.

A abordagem do luto como categoria ético-política, obviamente, não desconsidera a dimensão característica do luto ser uma experiência subjetiva, mas coloca outros elementos no debate. Esses elementos, por sua vez, propõem uma articulação entre os campos clínico e político em outros (ou novos) termos, que interessam à discussão que aqui se pretende empreender.

Como vimos, a demanda de que o luto seja progressivo, linear e se conclua em um tempo pré-fixado, complica muito a vida do sujeito enlutado: empurra-o, precipitadamente, para um ‘continuar da vida apesar da perda’ (porque a roda não pode parar de girar) (15), e apela para o seu engajamento precipitado em uma suposta normalidade que, ao mesmo tempo que viola o direito à tristeza, viola também o direito à memória de quem morreu. A hipótese que Rodrigues apresenta é a de que essa série de violações é resultado de valoração da vida sob critérios necropolíticos, que estabelecem, entre os vivos, a classe que Butler denominou “*enlutáveis*”, marcando, com esse nome, que aqueles que têm direito ao luto são os mesmos que têm direito à vida: “A condição de *enlutável* não é algo que se dê apenas quando a morte acontece, mas, bem ao contrário, ser *enlutável* é a condição pra que uma vida seja cuidada desde o seu nascimento, é a condição pra que uma vida seja reconhecida como vida.” (Rodrigues, 2021, p.87).

Para enfrentar esse entrave discursivo e seus efeitos na vida comum e na vida de cada um, Judith Butler (2008, p.13) propõe o debate a partir da perspectiva do direito ao luto, “porque uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada viva”; e Carla Rodrigues (2021, p.17) contingencia a discussão ao contexto brasileiro: “A normalização da morte permanece como traço cotidiano da indiferença e a condição histórica da violência colonial à brasileira”, aproximando esses argumentos daqueles que se apresentam sob a categoria *matável*, a partir da proposição do conceito de *homo sacer* feita por Giorgio Agamben.

É nesse sentido que o luto, como direito a ser garantido, coloca novos termos na defesa do direito à vida e é também por esse caminho que se deve considerar os efeitos subjetivos de tal indiferença pelos mortos sobre as crianças que perderam seus queridos, ou que assistem seus contemporâneos serem paulatinamente assassinados. É impossível não considerar os efeitos que a armação discursiva dessa mensagem segregadora, assume sobre a constituição da posição subjetiva dos que a recebem, diante do Outro. O que pode uma vida que não vale nada no laço social?

Entendo que seja por isso que Carla Rodrigues proponha que o direito ao luto público, em sua acepção ético política, trabalhe na direção da necessária suspensão da distinção entre humanos e não humanos (2021 p.87), e que vai ao encontro da crítica política que se quer produzir. “Encontrar caminhos para uma sociedade igualitária”, afirma, “passa por uma política pública de luto e memória” (p.14). É aqui que, entendo, as dimensões clínica e política do luto se cruzam, porque passar a vida desviando das perdas e escapar do luto dos nossos mortos adoce pessoas e nações. Butler guia essa discussão com uma pergunta: o que seria necessário para apreender o caráter precário das vidas perdidas na guerra, mas também para fazer com que essa apreensão coincida com uma oposição ética e política às perdas que a guerra acarreta? (2009/2019, p.29)

No Brasil em que contamos mais de 600 mil mortos no contexto da crise sócio-sanitária desencadeada pela pandemia de Covid-19, os lutos e seus processos tornam-se uma questão de saúde pública.

Nesse momento histórico, é muito grave considerar que as crianças brasileiras que perderam pelo menos um de seus cuidadores principais tenham que gerir individualmente suas perdas, suas dores, considerar que elas têm um problema pra resolver sozinhas. Carolina Maria de Jesus (18) dizia que “quando uma criança passa fome, é problema de todo mundo”. Hoje, podemos dizer que as crianças enlutadas são também problema de todo mundo porque, por fim, as crianças são problema de todo mundo.

Radmila Zygoris (1995, p.45), em ‘Sobreviver à criança e à morte’, também abordando contextos de guerra, diz que os processos de identificação horizontal são cruciais para o enfrentamento do luto, e Ginette Raimbault (1979, p.173) entende que as generalizações possíveis sobre a morte eliminam a solidão. Foi também sobre isso que Chimamanda falou ao nomear como compaixão seu senso de conexão com os outros enlutados no contexto mundial da Covid-19, conforme referido acima.

Vale considerar, porém, que, se há algo em jogo que não precisa ser solitário no luto, isso não concorre com a sua condição de efetivação absolutamente singular. Mesmo as palavras emprestadas das narratividades coletivas precisam ser subjetivadas para se abrirem na possibilidade de nominação simbólica do real.

As crianças, obviamente, não estão dispensadas do cuidado absolutamente singular que o luto demanda para constituir no simbólico o objeto perdido no real, mas ‘singular’ nunca quis dizer ‘solitário’, e a ideia de singularidade também guarda diferenças importantes da experiência individualista: se o luto é mesmo um assunto de cada um, que deve ser tratado em termos próprios, um trabalho que um não faz no lugar do outro, sabemos também que o luto é algo que se faz com os outros.

A questão retorna com a interrogação sobre o como: como, sob a política de morte impetrada pelo Estado, serão criadas condições para dizer para cada criança enlutada que o seu luto vale porque *sua vida* importa? Que ela tem direito ao luto e que aquela pessoa querida que ela perdeu pesa, importa e vale?

Para que possamos sustentar que toda vida importa, e que não permaneceremos divididos entre os supostamente humanos e os não humanos, o luto deve ter lugar no laço social. É a convocação que Carla Rodrigues (2021, p.14) faz, logo no início de seu livro, comentando os rituais coletivos que cercaram o assassinato de Marielle Franco: “é preciso pensar a distribuição desigual do luto público, mais uma, talvez a mais aguda desigualdade na sociedade brasileira”.

Ao considerar que o sofrimento tem a capacidade de promover laços, devemos dizer também que o luto tem a capacidade de fazer laço social. E estamos precisando disso, de fazer laço. “A função do luto na filosofia de Butler”, diz Rodrigues, para confirmar essa ideia, “é a de constituir um laço social a partir da experiência da perda” (2021, p.73)

Do ponto de vista das ações, entendo que já esteja bem dito que as crianças não só podem, como precisam falar sobre seus mortos, sobre suas perdas, sobre o que faz falta. É da responsabilidade de um mundo que se pretende adulto, criar condição e espaço pra isso.

É necessário que estejamos todos implicados na demanda ao Estado por políticas públicas que apoiem e organizem ações territorializadas de cuidado, e que, mesmo diante de iniciativas de cuidado sustentadas pela sociedade civil organizada, por causa de todos os argumentos apresentados até aqui, é preciso não recuar diante dessa demanda de cuidado ao Estado.

As práticas de cuidado com o luto, estejam elas situadas na macro ou na micropolítica das relações, são necessariamente sustentadas por redes, redes de cuidado. Aquele provérbio africano, que tantas vezes repetimos no curso do isolamento social, “para cuidar de uma criança, é preciso uma aldeia”, revela sua dupla incidência quando se pode entender que aldeia, nos termos das políticas públicas, quer dizer rede de proteção social. Nesse sentido, o cuidado com o luto, no que diz respeito à infância e a cada criança, precisa ser ordenado intersetorialmente, articulando a Saúde (na perspectiva da assistência, e também da promoção de saúde), a Educação e a Assistência Social.

Insisto nesse ponto, apelando, mais uma vez, para seus efeitos indissociavelmente clínicos e políticos. Lembro, como já foi argumentado no início desse texto, que a ausência de políticas públicas é uma forma deliberada do Estado se fazer presente em determinados espaços das cidades, a qual referimos como negligência. O efeito da negligência, por sua vez, se faz sentir nos modos de subjetivação que se articulam em cada território. Foi por isso que, para considerar o cuidado com o luto no tempo da infância, precisamos entender de que criança falamos, a cada vez.

As crianças vivem a morte de muitas maneiras e nesses encontros todos que pudemos descrever. Mas, a cada vez, e em cada lugar, não vivem a morte do mesmo jeito. A nossa parte é escutar todos esses jeitos, pensar suas condições, considerar sua perspectivação.

Considero que esse texto poderia terminar aqui, lançando-nos, leitor e autor, na possibilidade da perspectivação do futuro como medida ética do cuidado com a infância. Afinal, antes da criança ser o *nosso* futuro, como demanda o narcisismo da época, ela é, no presente, sujeito da sua história e toma parte na atualidade do discurso social. Porém, no curso dessa escrita, fiz um sonho que me interpretou: “eu dava a mão para um menino de mais ou menos uns 9 anos, atravessávamos a rua. Eu entendia o que ia acontecer, mas eu não acreditava que aconteceria, e, ao mesmo tempo *sabia que não poderia evitar*: de mãos dadas comigo, a criança era atropelada por um carro de faróis redondos, e eu sobrevivia. Ela caía, eu ficava de pé”. Acordei assustada, e lembrei de uma fala do Lacan: ‘despertamos dos pesadelos para continuar sonhando’.

Junto com o curso associativo íntimo que cerca esse sonho, há o que se causa no tempo em que se vive com os outros, há o que é de vários, há época. Por isso, optei por colocar esse sonho aqui. Pois, se vamos despertar dos pesadelos para continuar sonhando, que possamos, acordados, considerar que as crianças vivem a morte (*não poderia evitar*) e é urgente criar lugar, oferecer-lhes recursos (*eu ficava de pé*). Que possamos escutar o que sabem sobre a morte, o que constroem sobre o morrer, que elas possam falar disso para que possam seguir algum curso. Que possamos, da abertura ao real de onde o luto parte, produzir, com elas, impulso de vida. É aqui que precisamos nos engajar coletivamente, essa é nossa medida ética.

## Referências

- Adichie, C. (2021) Notas sobre o luto. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2021b, 14 de junho) Programa Roda Viva. TV Cultura <https://youtu.be/pxe92zWOotE>
- Agamben, G. (2014) Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alekisiévitch, S. (2018) As últimas testemunhas: crianças na segunda guerra mundial. São Paulo: Companhia das Letras.
- Betim, F. (2018, 25 de junho) Mãe de jovem morto no Rio: “É um Estado doente que mata criança com roupa de escola” El País. <https://omny.fm/shows/estad-o-not-cias/por-que-morrem-mais-crian-as-no-brasil-por-covid>
- Butler, J. (2009) Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.
- Brasil. (1988) Constituição Federal. Título VIII (da Ordem Social). Capítulo VII, art. 227. [https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/con1988\\_07.05.2015/art\\_227\\_.asp](https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/con1988_07.05.2015/art_227_.asp)
- Conh, C. (2013) Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil, in Civitas - Revista de Ciências Sociais, v. 13, n.2, p.221-224. Porto Alegre. [doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478](https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478)
- Dahamer, A. (2021, 27 de maio) tirinha publicada em seu perfil no instagram [https://www.instagram.com/p/CPX6bAUrph/?utm\\_medium=copy\\_link](https://www.instagram.com/p/CPX6bAUrph/?utm_medium=copy_link)
- Dunker, C (2015) Mal estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo.
- Foucault, M. (1999) Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes. (publicado originalmente em 1976)
- Fonseca, C. Cardarello, A. (1999) Direitos dos Mais e Menos Humanos. In Horizontes antropológicos, ano 5, n10, p. 83-121. [doi.org/10.1590/S0104-71831999000100005](https://doi.org/10.1590/S0104-71831999000100005)
- Freud, S. (1970) Contribuições para uma discussão sobre o suicídio. In Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud (Vol. 11, pp. 215-218). Rio de Janeiro: Imago editora (publicado originalmente em 1910).
- \_\_\_\_\_. (1974) Luto e Melancolia. In Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud (Vol 14, pp 271-293). Rio de Janeiro: Imago editora. (publicado originalmente em 1917)
- \_\_\_\_\_. (1976) Contribuições para uma discussão sobre o suicídio. In Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud (Vol 19, pp 13-86). Rio de Janeiro: Imago editora. (publicado originalmente em 1923)
- \_\_\_\_\_. Letter from Freud to Ludwig Binswanger. 11 de abril de 1929. <https://pep-web.org/browse/document/zbk.050.0196a>
- Gil, G. (2015) Não tenho medo da morte. Disponível em: <https://youtu.be/HO1manZ2wek>
- Ig Saúde (2020, 8 de outubro) Brasil atinge a marca de 600 mil mortos pela covid-19 08/10/2021 <https://saude.ig.com.br/2021-10-08/brasil-atinge-600-mil-mortes.html>

Hills, S & Unwin, H & Chen, Y (2021, 20 de julho) Global minimum estimates of children affected by COVID-19-associated orphanhood and deaths of caregivers: a modelling study. *Lancet* 2021; 398: 391–402

[doi.org/10.1016/S0140-6736\(21\)01253-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(21)01253-8)  
[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(21\)01253-8/fulltext?utm\\_campaign=lancet covid21&utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(21)01253-8/fulltext?utm_campaign=lancet covid21&utm_source=twitter&utm_medium=social)

Jaffe, N. (2021) *Novela de um luto*. São Paulo: Companhia das Letras

Lacan, J. (1977) *L'insu que saít de l'une bevue saile a maurre*. Seminário (1976-77). Tradução do Seminário 24 (inédito) para circulação interna. Heresia.  
<https://drive.google.com/file/d/1zeBsxGksxelTy-JqMSfaNyUjl3EBJooD/view>

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: N-1edições.

Melo, K.S.S. (2021) Desigualdade, negligência, urgência, violência e potência na favela a partir da Covid-19: Entrevista com Eliana Silva, fundadora da Redes da Maré, Rio de Janeiro. *Dilemas- revista de estudos de conflito e controle social*. UFRJ.  
<https://www.reflexpandemia.org/texto-30>

Mirindju (2021, 11 de agosto) Despatologizar a vida <https://youtu.be/ZMaxpvrKPI4>

Oz, A. (1976/2011). *O monte do mau conselho*. São Paulo: Companhia das Letras

Redes da Maré (2020). *Boletim direito a segurança pública na Maré, 5ª edição*.  
<https://mareonline.com.br/a-politica-da-inseguranca-publica-mata-mais-do-que-protege/>

Raimbault, G. (1979) *A criança e a morte: crianças doentes falam da morte: problemas da clínica do luto*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Ribeiro Martins, G. (2020) “Amanhã eu quero que não tenha tiro”: tortuosos caminhos na trilha dos direitos de crianças e adolescentes nas favelas [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro] PUC/RJ: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=50988@1>

Rodrigues, C. (2021) *O luto entre a clínica e a política: Judith Butler além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica.

Sardinha, L. (2021) *A estatização e a espacialização da violência letal contra crianças e adolescentes na cidade do Rio de Janeiro e o lugar da favela nas discussões sobre violência, infâncias e adolescências*. [material apresentado para exame de qualificação de dissertação de mestrado] Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Soler, C. (2018) *O que resta da infância*. São Paulo: Editora Escuta.

Veloso, C. (1983) *Eclipse oculto*. <https://www.vagalume.com.br/caetano-veloso/eclipse-oculto.html>

Zygouris, R. (1995) *Ah! As belas lições*. São Paulo: Editora Escuta.

## Notas

- (1) A relação entre o luto (o direito ao luto) e o cuidado com a vida será discutida adiante, a partir do trabalho de Carla Rodrigues (2021).
- (2) [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/politica/1529618951\\_552574.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/22/politica/1529618951_552574.html)
- (3) [http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp\\_imagens/uploads/InfograficoDossieDC\\_A2018.pdf](http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/uploads/InfograficoDossieDC_A2018.pdf)
- (4) [https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/con1988\\_07.05.2015/art\\_227\\_.asp](https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/con1988_07.05.2015/art_227_.asp)

- (5) Para agregar elementos à essa discussão, sugiro: Katz, Ilana (2021). “Infâncias e Parentalidade: nomeações, funções e funcionamentos”, em Tempo (coleção Parentalidade). Teperman, D & Garrafa, T & Iaconelli, V. (orgs). São Paulo: Autêntica, (pp. 117-134)
- (6) <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/12/10/emily-e-rebecca-laudos-indicam-que-tiros-atingiram-figado-coracao-e-cabeca.ghtml>
- (7) <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/entenda-como-foi-a-morte-da-menina-agatha-no-complexo-do-alemao-zona-norte-do-rio.ghtml>
- (8) Não há, por exemplo, cuidado com a infância que dispense a discussão da segurança pública. Não há, para aqueles que são as crianças que perdem 24 dias de aula por ano (<https://mareonline.com.br/a-politica-da-inseguranca-publica-mata-mais-do-que-protege/>) porque acontece uma operação policial na sua porta, e também não há para os que ficam trancados em seus condomínios de muros e pseudosseguença. Como diz Roberta Estrela Dalva: “se a paz não for para todos, não será para ninguém”.
- (9) <https://youtu.be/p8zaIOfC9V4>
- (10) <https://transparencia.registrocivil.org.br/inicio>
- (11) Há depoimentos de mães recolhidos no *podcast* do Estadão Notícias, [https://www.gov.br/saude/pt-br/media/pdf/2021/julho/16/boletim\\_epidemiologico\\_covid\\_71.pdf](https://www.gov.br/saude/pt-br/media/pdf/2021/julho/16/boletim_epidemiologico_covid_71.pdf)
- (12) <https://omny.fm/shows/estad-o-not-cias/por-que-morrem-mais-crias-no-brasil-por-covid>
- (13) <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,sem-escolas-e-sem-controle-da-pandemia-brasil-e-o-2-pais-que-mais-perdeu-criancas-para-a-covid,70003738573>
- (14) <https://youtu.be/pxe92zWOotE>
- (15) Na discussão que se segue, a crítica possível seria à relação do sujeito com o tempo imposta pela experiência da temporalidade em curso no funcionamento social, que é certamente evitada.
- (16) A esse respeito ver: Patologias do Social- arqueologias do sofrimento psíquico
- (17) A esse respeito, vale lembrar da campanha do governo federal brasileiro “O Brasil não pode parar”, no início da pandemia de Covid-19. <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/governo-lanca-campanha-brasil-nao-pode-parar-contra-medidas-de-isolamento/>
- (18) Esta formulação da escritora foi recolhida na exposição ‘Carolina Maria de Jesus: um brasil para brasileiros’, em cartaz no Instituto Moreira Sales (IMS) de São Paulo, em outubro de 2021.

**Citação/Citation:** Katz, I. (2022) Crianças que vivem a morte. *Trivium: Estudos Interdisciplinares* (Ano XIV, no. 1.), pp. 85-103.