



SEÇÃO: ENSAIOS

Mia Couto: luto e melancolia em *O Mapeador de Ausências*

Mia Couto: mourning and melancholia in The Mapper of Absences

José Paulo Cruz Pereira¹

orcid.org/0000-0003-3512-0726

jplmcpereira@gmail.com

Recebido em: 12 jan. 2021.

Aprovado em: 6 fev. 2021.

Publicado em: 18 agos. 2021.

Resumo: O objetivo deste estudo é observar, na personagem de Diogo Santiago, – o autor intraficcional de *O Mapeador de Ausências*: o último romance da autoria de Mia Couto. – o modo como, na sua experiência de regresso aos lugares da sua infância – à cidade da Beira – *luto* e *melancolia* se jogam. A análise será aqui seguida pelos olhares de Freud, Judith Butler, Maria Torok, Nicolas Abraham, Marie Claude Lambotte e Jacques Derrida. Esta leitura extrai a sua justificação do facto de que, no romance: a) o escritor Diogo Santiago nos anuncia que lhe falta ainda *fazer o luto* de seus pais; e b) certos dos seus *sintomas* nele nos indiciam uma profunda *melancolia*. Beneficiando do facto de todo o arquivo policial de sua família, conservado pelo inspector da PIDE Óscar Campos – desde antes da prisão de seu pai, o poeta Adriano Santiago, em 1973 – lhe ter sido oferecido pela neta, Liana Campos, Diogo Santiago teria, finalmente, oportunidade de fazer o luto de seus pais através da sua escrita de um romance com o mesmo título do romance de Mia Couto: *O Mapeador de Ausências*.

Palavras-chave: Luto. Melancolia. Fantasia. Incorporação. Introjeção.

Abstract: The purpose of this study is to examine, in Diogo Santiago's character – the fictitious author of *The Mapper of Absences*, the last novel by the Mozambican writer Mia Couto – the way his coming back to the places of his childhood – in the city of Beira – *mourning* and *melancholia* play their part. The analysis will be followed by the eyes of Freud, Judith Butler, Maria Torok, Nicolas Abraham, Marie Claude Lambotte and Jacques Derrida. This reading draws its methodological justification from the fact that, in the novel: a) the fictitious writer Diogo Santiago tells us that he is still to *mourn* his parents; b) his symptoms seem also to indicate that he suffers from deep *melancholia*. Benefiting from the fact that he was handed down, by Liana Campos – the granddaughter of the former PIDE inspector, Óscar Campos – the entire police archive of all his family, kept since before the first imprisonment of his father, the poet Adriano Santiago, in 1973, Diogo Santiago have, finally, the chance of mourning his parents through his writing of a novel with the same title: *O Mapeador de Ausências*.

Keywords: Mourning. Melancholia. Fantasy. Incorporation. Introjection.

Introdução

Quando se revisita um lugar, a “ausência” é um dos modos mais enfáticos pelos quais, ao nosso olhar, a passagem do tempo se marca. Volvido, o tempo comparece, então, quer como marca inscrita no que perdura – deteriorado, decomposto... – quer sob a forma subtrativa do que *falta* – do que se dá, então, evocativamente, por *ausente*. É precisamente deste confronto com a *ausência* que parte o poeta Diogo Santiago, a personagem principal de *O Mapeador de Ausências*, o último romance do escritor moçambicano Mia Couto. Que nos diz ele, então, da sua viagem à cidade natal?



¹ Universidade do Algarve (UALg), Faro, Portugal.

Regresso à minha cidade, não apenas em busca do passado. Venho buscar um remédio para a minha depressão. *Volta à tua cidade* – recomendou o médico. *Regressa para te libertares dos fantasmas da tua infância.* / – *E como saberei que já estou liberto?* – perguntei. – *Quando sentires que já não há regresso* (COUTO, 2020, p. 24, 31).

De que forma esse seu confronto com o passado lhe poderia, no entanto, trazer o remédio para a sua “depressão”? De que depressão se trataria? Sabe-se o quanto “Freud utiliza habitualmente o termo ‘melancolia’ para estados que, hoje, seriam chamados de depressão” (FREUD, 1981, p. 172), como notam os tradutores da reedição francesa dos *Essais de psychanalyse*, na versão de 1981, das edições Payot. Mas que “fantasmas” poderiam ser aqueles, os da sua infância? Vinham-lhe à memória as palavras de seu pai: “em criança [...], não nos despedimos dos lugares. Pensamos que voltamos sempre. Acreditamos que nunca é a última vez” (COUTO, 2020, p. 31). Ora, Diogo Santiago regressa à Beira 47 anos volvidos (COUTO, 2020, p. 189) de aí ter passado a sua infância... Por que razões se decidira ele aí voltar, tanto anos volvidos, a convite de uma certa universidade? Eis a explicação que nos dá: “*O meu médico disse que esta visita me apaziguaria as memórias. Falta-me fazer o luto dos meus pais*” (COUTO, 2020, p. 24). Eis, portanto, o que lhe falta: “*apaziguar as memórias*”, “*fazer o luto*”... Em que se poderia este último traduzir?

Le deuil est régulièrement la réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction venue occuper sa place, comme la patrie, la liberté, un idéal, etc. Sous l'effet des mêmes circonstances apparaît, chez nombreuses personnes que nous soupçonnons pour cette raison de disposition morbide, à la place du deuil une mélancolie (FREUD, 2016, p. 82).

A “melancolia” é, portanto, uma forma de luto patológico. Uma das coisas que a aproxima do luto dito “normal” é o facto de os seus sintomas serem, em grande parte, idênticos: “um abatimento doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo exterior, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda a atividade [...] que não se ligue à memória do falecido” (FREUD, 2016, p. 83): “este quadro é mais acessível à nossa com-

preensão se considerarmos que o luto apresenta os mesmo traços [...]” que a melancolia (FREUD, 2016, p. 83). À exceção de dois, no entanto – que serão, por isso mesmo, diferenciadores. Pois a melancolia envolve, quer: a) “um rebaixamento de autoestima, que se exprime por recriminações e calúnias contra si mesmo, e vai até a uma delirante expectativa de punição” (FREUD, 2016, p. 83) – o que não se verifica no luto, de onde “a perturbação da autoestima está ausente” (FREUD, 2016, p. 83); quer b) “uma perda do objeto subtraída à consciência, diferentemente do luto, no qual nada do que diz respeito à perda é inconsciente” (FREUD, 2016, p. 85). A *melancolia* não disporia, pois, dos mesmos recursos que o *trabalho do luto*. Em que consistiria ele?

Je crois qu'il n'y aura rien de forcé à le présenter de la manière qui suit: l'épreuve de la réalité a montré que l'objet aimé n'existe plus et intime alors l'exigence de retirer toute libido des liens qui l'attachent à cet objet. Une rébellion compréhensible s'élève contre cela. On peut observer d'une façon générale que l'homme n'abandonne guère volontiers une position libidinale, même lorsqu'un substitut lui fait déjà signe (FREUD, 2016, p. 84).

O resultado esperado de um “luto normal” seria, pois, o de uma desvinculação da libido das relações que mantêm, com o objeto perdido. Um desprendimento que abrisse, finalmente, para a possibilidade de novos investimentos. Processo difícil, mesmo quando, diz Freud, a figura de um substituto se perfila já no horizonte. Nada disto seria, assim, possível, no tocante à melancolia, cuja perda do objeto é inconsciente. Além disso, as recriminações que o melancólico se dirigiria a si mesmo indicariam, como notará Freud, o aparecimento inconsciente, no seu Eu, de um Outro:

Si l'on écoute patiemment les accusations pléthoriques que s'adresse le mélancolique, on ne peut finalement se défendre de l'impression que les plus fortes d'entre elles ne correspondent souvent que très peu à sa personne propre mais peuvent, avec de légères modifications, s'adapter à une autre personne que le malade aime, a aimée ou devait aimer (FREUD, 2016, p. 88).

O eu melancólico é, portanto, um eu dividido: de “si mesmo” dissidente, por si mesmo anta-

gonizado. A melancolia, marcada pela perda *inconsciente* do seu objeto, suporia, pois, ao mesmo tempo, uma sua "incorporação", o que vem a redundar num *empobrecimento do eu* (FREUD, 2016, p. 85), cindido com a instalação do objeto da sua crítica:

L'ombre de l'objet se porta ainsi sur le moi qui peut alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné. De cette manière, la perte d'objet s'était transformée en une perte du moi, le conflit entre le moi et la personne aimée en une scission entre la critique du moi et le moi modifié par l'identification (FREUD, 2016, p. 90).

A descrição da melancolia que encontramos em *Psychologie des foules et analyse du Moi* não deixará qualquer margem para dúvidas, acerca deste processo:

[...] ces mélancolies [...] elles nous montrent le moi partagé, coupé en deux, une des parties se déchainant contre l'autre. Cet autre est la partie modifiée par introjection², celle qui inclut l'objet perdu. Mais la partie qui exerce une activité si cruelle ne nous est pas non plus inconnue. [...] Nous l'avons appelée 'idéal du moi' et lui avons attribué comme fonctions l'auto-observation, la conscience morale, la censure onirique et l'exercice de l'influence essentielle lors du refoulement (FREUD, 1981, p. 173).

Daí o contraste que se estabeleceria, entre o *luto* e a *melancolia*: "no luto, é o mundo que se torna pobre e vazio [com o desaparecimento do falecido]; na melancolia, é o próprio eu [que, com a incorporação do objeto perdido, passa a constituir o alvo das suas recriminações]" (FREUD, 1981, p. 175-176). O "trabalho do luto" supõe, assim, a adaptação a um mundo diferente, marcado pela *ausência* da pessoa que acaba de se perder:

Pour chacun des souvenirs et des situations d'attente qui montrent la libido liée à l'objet perdu, la réalité apporte son verdict à savoir que l'objet n'existe plus et le moi, pour ainsi dire *placé devant la question de savoir s'il veut partager ce destin, se laisse convaincre, par la somme des satisfactions narcissiques liées au fait d'être en vie, de défaire son lien à l'objet anéanti* (FREUD, 2016, p. 98; grifo nosso).

O "trabalho do luto" seria, assim, levado a cabo

diante quer: a) *da morte* efetiva do *outro*, da sua desapareção, neste mundo que nos foi comum; quer b) *da ameaçadora possibilidade* da nossa própria morte, ou de juntamente com essa outra morte podermos, também nós, sucumbir. Situação marcada por uma dupla injunção: por um lado, de ligação e respeito pela singularidade do falecido – numa vinculação à sua insubstituível memória que tende a retirar-nos de qualquer atividade e interesse pelo mundo. Por outro lado, de necessidade de *lhe sobreviver*, desprendendo-nos dos nossos anteriores vínculos, a partir daquelas compensações narcísicas que nos seriam, entretanto, trazidas pelo simples facto de estarmos vivos. Seriam, todavia, as coisas assim tão simples? Seria isto, em suma, tudo aquilo que precisaríamos de saber, quanto às razões invocadas por Diogo Santiago, para o seu regresso à cidade da Beira? Talvez não... Sobretudo a dar-se, também, algum crédito, ao que nos afirma o antigo inspetor da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), o açoriano Óscar Campos, avô da mulher com quem Diogo dividirá os seus dias, durante a sua estadia na Beira: Liana Campos:

– *Sei porque veio à Beira. E sei que é mentira o que contou a Liana: o seu médico não lhe recomendou esta viagem.* / – *Como pode estar certo?* – pergunto. / – *Telefonei ao seu médico, ele contou-me exatamente o oposto do que você andou a propalar. Disse que o tinha proibido de visitar os lugares de infância* (COUTO, 2020, p. 387).

Ora, a que se poderia dever, então, aquela proibição médica de visitar os lugares de infância – a ter-se ela, realmente, verificado? E Óscar Campos acrescenta: "*E disse-me mais esse seu médico. Garantiu-me que você se tinha tentado suicidar. E que, uma outra vez, você juntou os seus livros numa pilha e lhes pegou fogo*" (COUTO, 2020, p. 387). Como explicar, então, esta tentativa de suicídio? E o que pensar desta espécie de autoimolação simbólica? A verdade é que Diogo Santiago se descreve – de regresso aos lugares da sua infância – assim:

² Note-se, aqui, o uso do termo "introjeção" no sentido de *incorporação*, assunto de que mais adiante nos ocuparemos, a propósito de um outro texto de Freud, "O ego e o Id".

Nestes dias, caminhei pelos lugares da minha infância como quem passeia num pântano: pisando o chão com a ponta dos pés. Um passo em falso e corria o risco de me afundar em escuros abismos. Eis a minha doença: não me restam lembranças, tenho apenas sonhos. Sou um inventor de esquecimentos (COUTO, 2020, p. 16).

Porque corria ele o risco – caminhando “pelos lugares da [...] sua infância” – de aí se afundar “em escuros abismos”? O que significaria, aqui, ser-se um “inventor de esque-cimentos” senão, precisamente, que a sua escrita suporia já a abertura irreduzível – enquanto rasto exterior a si mesmo... – a um certo *por vir* que, *grafematicamente*, a soltaria da anterioridade do presente-passado? Como diria Jacques Derrida, no seu *Mémoires pour Paul De Man*:

Car la mémoire dont nous parlons ici n'est pas essentiellement tournée vers le passé, vers un présent passé qui aurait réellement et *antérieurement* existé. Elle séjourne pour les «garder», auprès des traces, mais des traces d'un passé qui n'a jamais été présent, des traces qui elles-mêmes ne se tiennent jamais dans la forme de la présence et restent toujours, en quelque sorte, à venir, *venues de l'avenir*, venues du futur (DERRIDA, 1988, p. 70).

Ora, no final do romance, confrontado com as perguntas de Liana Campos, eis o que Diogo pensa e (não) diz:

– *Diga a verdade, Diogo Santiago* – exige Liana. – *O que é que você veio fazer à Beira?* / Procuo uma resposta, mas apenas me vêm à cabeça os versos do meu pai: «procuro apenas o que se busca no mar: a bruma que nos antecede». Fico calado, até que escolho o que, na circunstância, é o mais cauteloso: admito que não sei responder (COUTO, 2020, p. 392).

Ora, estes versos de seu pai redizem, em certo sentido, aquilo que ele mesmo repete, pelas escolas que vai visitar, durante a sua permanência na Beira: “a poesia não é um género literário, é *um idioma anterior a todas as palavras*. Foi isso que repeti em cada um dos debates” (COUTO, 2020, p. 16). Por que não responderia ele à pergunta de Liana – ou por que admitiria ele, em suma, *não saber* o que ali o traz? Ela insiste:

– *Você nunca sabe nada* – resmungo Liana. – *E quando sabe é ainda mais patético. E é incrível que você ainda pense que regressou por causa*

de Sandro. E por que é que não pensa que veio reencontrar Benedito? E persiste numa incontrolável raiva. *E por que é que repete para si mesmo que está na Beira para fazer o luto do seu pai?* (COUTO, 2020, p. 393).

Sandro é, como veremos, um seu meio-irmão. Filho do mesmo pai, mas não da mesma mãe. Um filho “sobrinho”, como antigamente se diria, a propósito dos trazidos de fora do casamento – aqueles que se deixavam, muitas vezes, para trás. Sandro vem a separar-se de seu pai, Adriano Santiago, que não o aceita, nem como filho, nem como o transsexual em que ele se torna. O que significaria, então, ali vir à sua procura, no desejo de o reencontrar? O que nos diria, também isso, da sua relação com a pessoa do jornalista e poeta Adriano Santiago, seu pai? De Diogo Santiago, apenas sabemos que a esposa acaba de o deixar (COUTO, 2020, p. 24). Quanto a Benedito Fungai, ele é o rapazinho nativo que, filho do régulo Capitine Fungai, seus pais acolheram e mantiveram em casa, a fim de que ele também pudesse frequentar a escola. Quando chega à Beira, Diogo Santiago vai encontrá-lo já como um quadro destacado do partido que então governa Moçambique: a Frelimo. Por que razão não crê, então, Liana que Diogo se propõe “fazer o luto de seu pai”? Liana Campos parece ter, com efeito, uma outra teoria – uma outra explicação, sobre a razão pela qual Diogo Santiago está na cidade da Beira:

– *Pois eu digo-lhe agora, meu querido poeta, você veio por causa da sua mãe, veio por causa de todos os mortos que habitam as suas insónias. E você, meu caro poeta, tem medo de se descobrir entre os seus mortos.* E Liana está exausta, a mão cega procurando um apoio na parede. Respira fundo até que lhe regressa a voz. *O Diogo pode não saber por que veio, mas já sabe a razão que o levou a ficar* (COUTO, 2020, p. 393).

E qual seria, então, a razão que o levava a ficar? Seria justamente ela, Liana Campos, com quem ele, agora, amorosamente se relacionava? Talvez, sim. Mas por que motivo viria ele, então, à Beira por causa de sua mãe e não de seu pai? Que significaria, aqui, poder vir a *descobrir-se* “entre os mortos que habitam as suas insónias”? Por alguma razão que se prenda com a sua relação

com a figura paterna? Como é que isso se harmonizaria com a ideia da sua anterior tentativa de suicídio? Por que razão apenas lhe acodem, vezes sem conta, os versos de seu pai? Porque teria alguma vez ocorrido, a Diogo Santiago, empilhar e queimar todos os livros que publicara? Voltemos a Freud...

1 Luto ou melancolia? *Introjeção versus incorporação?*

O que nos diz Freud, para além do que já vimos, acerca da melancolia? Por um lado que, afetado pela diminuição do seu "amor próprio" [*Selbstgefühl*] – o que não se verificava no luto... – "o doente descreve o seu eu como indigno, incapaz e desprezível" (FREUD, 2016, p. 85): "o quadro desse delírio de pequenez – principalmente moral – é completado *por uma insónia*, uma recusa de alimentação e, do ponto de vista psicológico, *um muito notório triunfo sobre a pulsão que leva todo o vivente a apegar-se à vida*" (COUTO, 2016, p. 86, grifo nosso). Ora, embora Diogo quase se não descreva nunca a si próprio, ao menos do ponto de vista moral – a não ser por uma vez, em que uma ex-vizinha, ao reencontrá-lo depois de todos aqueles anos, com ele se surpreende: "*Tornaste-te um homem famoso, quem diria? / Sorrio condescendente. A surpresa de Rosinda renova os sentimentos de inferioridade que tanto me magoaram na infância*" (COUTO, 2020, p. 94; o último grifo é nosso) – há um momento em que ele nos inventaria alguns dos sintomas que tem:

Todas as noites me esqueço de como se dorme. O médico advertiu-me: a insónia é apenas um outro nome para a depressão. Há muito que os sintomas se acumulam: à carência de sono se foram juntando a falta de memória, a críspação muscular, a dispersão absoluta. São tanto os sintomas que não cabem numa única doença (COUTO, 2020, p. 59).

Que tais sintomas não caibam "numa única doença", eis o que aqui nos deveria fazer pensar para a ideia de uma certa ambivalência, na personagem principal deste romance, *entre luto e melancolia*. Caso em que tal "dispersão absoluta" nos poderia, também, fazer pensar numa crise maniaca: "o maniaco não se consegue já

concentrar em nada de preciso e, não sendo capaz de controlar a sua atenção, deixa-se invadir por uma sucessão incessante de ideias, que o fazem passar rapidamente de uma para outra e sem distinção" (LAMBOTTE, 1998, p. 297). Pois mania e melancolia relevariam do mesmo núcleo de afeição:

Partageant avec le sujet mélancolique l'impression de 'nivellement' qui englobe êtres et choses, le sujet maniaque manifesterait donc la même impression – manque de relief, dévitalisation du monde – dans cette volatilité qui le fait passer d'une idée à une autre sans attacher plus de valeur à l'une qu'à l'autre (LAMBOTTE, 1998, p. 297).

E Freud descreve-as, de resto, como ligadas entre si:

La partie la plus remarquable de la mélancolie, et qui requiert le plus d'être éclaircie, réside dans sa tendance à verser dans l'état, opposé d'un point de vu symptomatique, de la manie. Comme on sait, toute mélancolie ne connaît pas ce destin. Bien des cas évoluent par récurrences périodiques, entre intervalles desquels on ne reconnaît aucune tonalité de manie ou seulement une très légère (FREUD, 2016, p. 95-96).

Outros casos de melancolia "exibem essa regular alternância de fases melancólicas e maníacas que encontrou a sua expressão na instauração da loucura cíclica" (FREUD, 2016, p. 187). De facto, mania e melancolia representariam ambas, para Freud, duas maneiras diferentes (complementares) de reagir ao mesmo complexo:

L'impression déjà formulée par plusieurs chercheurs en psychanalyse, est que la manie n'a pas d'autre contenu que la mélancolie, que les deux affections se débattent avec le même complexe, auquel le moi a probablement succombé dans la mélancolie, tandis que dans la manie il le surmonte ou bien l'écarte (FREUD, 2016, p. 96).

O doente melancólico tenderia, assim, a desembocar em crises maníacas periódicas. O que talvez nos pudesse ajudar a perceber que Diogo Santiago nos observe, a dado momento, a propósito dos sintomas que acabava de nos descrever, o seguinte: "assim como a cidade colonial enlouquecera para se defender do caos, *também eu adoecia para me defender do meu arruinado quotidiano*" (COUTO, 2020, p. 59, grifo nosso). Ora, passaria, a "ruína" do

seu quotidiano, justamente, por outra coisa a não ser aquela sua dissidência de si consigo próprio, a íntima discordância que o tornava incapaz de ler e de escrever? A essa "ruína", marcada pelo que qualifica, então, de "dispersão absoluta", Diogo tradu-la da seguinte maneira:

A verdade é que, desde há uns meses, sofro do pior castigo que pode ser dado a um escritor: o meu cérebro e a minha mão se desentenderam sobre o modo como escrever a mais pequena frase. O médico prescreveu-me duas receitas: muitas pilulas e uma viagem. Num lugar distante, talvez fosse mais fácil ganhar sono (COUTO, 2020, p. 59).

Note-se: a) que essa íntima discordância diz aqui respeito, como veremos, já de seguida, a um poeta a braços com a presença, em si mesmo, *de um outro* poeta: Adriano Santiago, seu pai – que é, precisamente, quem nos diz: "*todos trazemos a voz dentro das mãos*" (COUTO, 2020, p. 41). Atente-se, além disso, b) no facto de que a fórmula de "um lugar distante" aqui o não especifica. De facto, a sua anterior explicação da escolha da Beira, com a necessidade de ir em busca do seu passado não parece ajustar-se, aqui, à recomendação médica, se a lermos como uma sugestão de afastamento dos problemas que o ocupam. E o seu médico tornar-se-á, a determinada altura, "mais autoritário":

Vejo então que recebi insistentes mensagens telefónicas do meu médico. Quer saber como estou, se tenho seguido a medicação. Nas últimas mensagens adopta um tom mais autoritário: «quero que regresse imediatamente para uma consulta de controlo. E também que fujas desse maldito ciclone». Escrevo de volta: «Meu caro, estou completamente descontrolado e, quem sabe se, por isso mesmo, melhor que nunca» (COUTO, 2020, p. 277).

Porque a sua vinda à Beira tenderia, antes, a aproximá-lo do seu passado: tanto a sujeitá-lo àquela "dispersão absoluta", quanto a abeirá-lo dos motivos da sua "insónia"... E, com efeito, na epígrafe escolhida para esse capítulo do livro estarão, uma vez mais, alguns dos versos de seu pai – alguns dos que ocupam 16 das 22 epígrafes de todo o livro. E, com eles, as razões de uma certa inutilidade da geografia: "*habito o mundo / quando me esqueço que existo. / De nada me vale a geografia: uma outra cidade me habita*" (COUTO,

2020, p. 59). Além disso, dessa sua *íntima discordância* temos, no romance, outras indicações. Por exemplo, quando se prepara para discursar, na cerimónia em sua homenagem, Diogo diz-nos:

A dificuldade em ler aquelas duas páginas é maior do que o embaraço que tive em escrevê-las. Refiz aquela mensagem umas vinte vezes. *Não me faltava a competência. Faltava-me eu.* E agora decido-me por uma intervenção de improviso. Estou doente, sou um escritor que perdeu a capacidade de ler e de escrever (COUTO, 2020, p. 17, grifo nosso).

Diogo Santiago representa-se-nos, então, a "si mesmo" como alguém desavindo consigo: um escritor sem escrita, "um jogador sem jogo, ocupado numa eterna peleja contra mim mesmo" (COUTO, 2020, p. 164). E a essa *falta de si* talvez possamos começar por tentar compreendê-la a partir da sua evocação da morte de seu pai – que, na altura, acaba de ser trazido das prisões da PIDE para o hospital, onde é admitido em estado grave, depois de sofrer um acidente vascular cerebral (COUTO, 2020, p. 373):

Ele tinha acabado de ser admitido no hospital e quando me estendi na cama onde agonizava ele entreabri os olhos, sorriu e voltou a fechá-los. Num fio de voz perguntou: – *Estás com medo?* – Não – respondi. Passado um tempo, pensando que adormecera, fiz menção de me retirar. – *Não vás* – pediu ele de pálpebras cerradas. – *Deixa-te ficar mais um bocadinho* (COUTO, 2020, p. 27).

O que, então, se descreve é uma espécie de mágica *incorporação*:

Estendeu-me a mão, vincou os dedos no meu braço. E era como se a sua pele emigrasse dele para cobrir o meu corpo. Quando morreu fiquei sem saber quais dedos eram os seus, quais os meus. *E agora os gestos dele habitam-me as mãos que, ilusoriamente, penso serem minhas.* Por causa dessa impossível ausência não aprendi nunca a ter saudade (COUTO, 2020, p. 27, grifo nosso).

Esta "ausência de saudade" supõe, aqui, uma espécie de não reconhecimento da sua morte: de recusa da constatação da sua desapareição. A mesma imaginária "incorporação" –... "os gestos dele habitam-me as mãos que, ilusoriamente, penso serem as minhas" – nos ajudaria a explicar

a sua resposta a Liana Campos, quando esta o "convida para beber uns copos longe deste lugar" no qual a festa em sua homenagem decorre: – *Não posso* – defendo-me. – *Sou um homem de incerta idade*" (COUTO, 2020, p. 18). E, de facto, a mesma ambivalência nos é apresentada, logo na abertura do romance, quando o porteiro da festa se lhe dirige, para lhe pedir um autógrafo ao livro que era, no entanto, da autoria de seu pai:

Acena com o livro de poesia, pede que lhe faça uma dedicatória. Levanto os braços, em gentil recusa: – *Não posso, quem escreveu esse livro foi o meu pai*. O homem encolhe os ombros, sorrindo, e murmura: – *Então o autor é você mesmo*. Escrevo a dedicatória, torno-me uma espécie de autor póstumo. As mãos são minhas, a caligrafia é do meu falecido pai (COUTO, 2020, p. 15).

E essa sua coincidência com o lugar de autoria que caberia, em vida, a seu pai, o fará sentir-se grato, quando lhe pedem um autógrafo: "ape-tece-me abraçar o porteiro, mas contendo-me" (COUTO, 2020, p. 15) – dir-nos-á ele. Assim, quando Diogo Santiago, por ocasião do seu discurso de homenageado, nos diz: "Faltava-me eu", de quem nos estaria, então, a falar? De quem – uma vez que, como ele também nos diz – "tenho saudades do meu pai apenas quando a mim mesmo falto" (COUTO, 2020, p. 27)? Estaríamos, "agora" – como mais acima se diz – em alguma fase inicial do seu luto? Como lembra Olivier Douville, no seu comentário a *Deuil et mélancolie*, "o grupo de trabalho da *American Psychiatry Association* prevê integrar o luto na categoria das depressões graves, se a duração do luto psíquico exceder as duas semanas" (DOUVILLE, 2016, p. 109). Ora, o pai de Diogo morrera já há mais de três anos, conforme ficamos a saber, no seu reencontro com o seu amigo de infância: "Benedito quer saber de minha mãe. Explico-lhe que ela morreu há uns meses, três anos após o falecimento de meu pai" (COUTO, 2020, p. 160). Ou estaríamos, antes, num período já algo desenvolvido de alguma forma dessa melancolia que Freud nos descreve como envolvendo ela uma *perda inconsciente* do mesmo objeto que será, também, o da sua não menos inconsciente "incorporação"? Ouçamos, uma vez mais, o que

nos diz Freud, do melancólico:

L'identification narcissique à l'objet devient alors le substitut de l'investissement d'amour, ce qui a pour résultat que la relation d'amour, *en dépit du conflit avec la personne aimée*, ne doit pas nécessairement être abandonné. Une telle substitution de l'amour par l'identification est un mécanisme significatif des affections narcissiques. [...] Il correspond naturellement à la régression qui mène d'un type de choix d'objet au narcissisme originel (FREUD, 2016, p. 90).

Em que consiste essa "identificação narcísica"? Em *L'apport freudien*, Marie Claude Lambotte chama-nos a atenção para o facto de Freud comparar, em *Psychologie des foules et analyse du Moi*, os processos do amor-paixão aos da hipnose – por serem dois processos em que o "ideal do eu" é *projetado sobre o objeto* e em que o sujeito abdica, assim, de todo o seu amor-próprio, para encontrar o seu ideal fora de si. Tal relação de projeção exterior do ideal do eu tornaria patente a sua doentia fragilidade, quando, confrontado com o seu afastamento, por morte, por relegação ou por rejeição, o sujeito tendesse a regressar à sua *identificação*, "segundo um modo designado, por esse facto, de *identificação narcísica*" (LAMBOTTE, 1998, p. 349). Uma vez que "o amor narcísico, sejam quais forem as suas variantes, teria assim por característica só se voltar para o objeto em função das semelhanças que comportaria com o sujeito [...]" (LAMBOTTE, 1998, p. 349), ter-se-ia, neste caso, que uma tal *identificação narcísica* diria aqui respeito à relação entre filho e pai. Que aconteceria, no entanto, com o "conflito com a pessoa amada", de que acima se fala?

Les causes déclenchantes de la mélancolie ou-trepasent la plupart du temps le cas, évident, de la perte causée para la mort et englobent toutes les situations d'offense, de relegation et de déception, par lesquelles un antagonisme d'amour et de haine peut s'inscrire dans la relation ou une ambivalence présente se voir renforcée. Ce conflit d'ambivalence, d'origine tantôt plus réelle, tantôt plus constitutive, ne doit pas être négligé parmi les conditions préalables à la mélancolie (FREUD, 2016, p. 92).

Não é só, portanto, a situação de perda, ocasionada pela morte de um ente amado, que pode estar na origem da melancolia. São também as situações de decepção, de rejeição e de relegação

que, instauradoras da ambivalência presente na sua relação com o seu objeto, podem estar entre as condições de possibilidade da melancolia. Ainda em vida do ente amado se pode desencadear uma crise melancólica. E será essa ambivalência que, associada às suas pulsões sádicas, explicará as tentativas de suicídio do melancólico:

Ainsi l'investissement d'amour du mélancolique pour son objet a connu un double destin: il a, pour une part, régressé à l'identification, mais pour une autre part, sous l'influence du conflit d'ambivalence, il a été ramené à la phase sadique plus proche de lui. *Seul ce sadisme nous apporte la résolution de l'énigme que constitue la tendance au suicide* et qui rend la mélancolie si intéressante et si dangereuse (FREUD, 2016, p. 93; grifo nosso).

Dever-se-ia, então, perguntar – a propósito de Diogo Santiago – que tipo de ambivalência – ou de dualidade de sentimentos – poderia ter marcado a sua relação com o pai, o poeta Adriano Santiago. Com efeito, nem sempre o seu tratamento, nas memórias de Diogo, resulta muito lisonjeiro. Por exemplo, quando, necessitando de escapar à fúria de Virgínia Santiago, por ele ter chegado tarde a casa, e por manter relações extramatrimoniais, acaba por “inventar um cancro”. É Diogo Santiago quem o evoca, num excerto do seu diário, durante uma avaria que os detém, a caminho de Inhaminga, para uma reportagem sobre o massacre levado a cabo pelas tropas portuguesas. Eis do que se lembra ele, nessa altura. Adriano acabara de chegar tarde a casa: “às duas da manhã eu e o primo Sandro escutámos os gritos e corremos para a cozinha. Espreitámos pela porta e vimos a minha mãe a gesticular furiosamente” (COUTO, 2020, p. 43). O que dizia Virgínia?

– *Ai, Adriano, já não tens um pinga de vergonha, as horas a que chegas a casa* – lastimava-se – *Para não falar das faltas ao serviço, dos perfumes agarrados à roupa e o mais que tenho vergonha de dizer*. Os olhos miopes do meu velho procuravam uma fenda do teto (COUTO, 2020, p. 43).

Procurava, assim, um espaço por onde pudessem evadir-se. “Fez passar os dedos pelo tampo da mesa como se ganhasse coragem” (COUTO, 2020, p. 43), antes de dizer:

– *Tens razão, Virgínia* – admitiu ele. E acrescentou, de cabeça baixa: – *Há algo que ando a esconder*. E a mãe fixou os olhos nele e disparou: *Pois vais dizer tudo e vais dizer agora. Se for o que penso, saís hoje mesmo de casa. E se ficares calado, nunca mais me voltas a ver. Agora, escolhe* (COUTO, 2020, p. 43).

É então que Adriano anuncia, “num profundo suspiro” (COUTO, 2020, p. 43):

– *Tenho um cancro, Virgínia. / – Um cancro?* – murmurou, incrédula, a minha mãe. Baixando lentamente os braços, o meu pai acrescentou: – *Um cancro e em estado muito avançado*. A mãe sacudiu a cabeça, as mãos amarrotando o vestido, os olhos presos ao chão. [...] / – *Aposto que é nos pulmões* – declarou a mãe (COUTO, 2020, p. 44).

Em Virgínia Santiago, a comoção substitui-se, então, à sua anterior e exasperada fúria. E censura-o, como que apaziguada, pela forma como fuma:

– *O que tu fazes, Adriano, não é fumar* – acusou a mãe em soluços – *Fumas com uma tal avareza que nem se vê o fumo sair. Tu não fumas, tu és fumado pelo cigarro. É assim que vives, com a sofreguidão de um adolescente*. De repente, o meu pai juntou-se ao choro da esposa, como se começasse a acreditar na sua própria mentira (COUTO, 2020, p. 44).

Adriano Santiago não parecia censurar-se, ou alimentar remorsos por essa sua mentira: “parados no meio da estrada, o meu pai sorriu com um levíssimo movimento dos olhos. – *Invente esse cancro, meu filho* – repetiu embaraçado” (COUTO, 2020, p. 44). A viagem para Inhaminga prossegue, depois, quando o carro volta a pegar: “para tormento nosso [meu e de Benedito] o meu velho voltou a recitar poemas. – *Este carro é movido a versos*. [...] O poeta Adriano Santiago era um homem feliz, tão feliz que nem sabia que vivia” (COUTO, 2020, p. 44).

2 O protesto da melancolia: ou um luto impossível...

A propósito do luto, no entanto – Judith Butler chamar-nos-ia a atenção, em *Prekarious Life: the Powers of Mourning and Violence*, para uma mudança de ideias que, nos textos de Freud, deveria implicar, na nossa reconsideração do luto “normal”, alguma prudência, não só quanto à sua

distinção da melancolia, mas também quanto ao seu término efetivo:

I am not sure I know when mourning is successful, or when one has fully mourned another human being. Freud changed his mind on this subject: he suggested that successful mourning meant being able to exchange the object for another; he later claimed that incorporation, originally associated with melancholia, was essential to the task of mourning (BUTLER, 2004, p. 20-21).

Com efeito, Freud insiste, em *Luto e Melancolia*, na ideia de que a nossa *desvinculação* do objeto perdido nos deve tornar disponíveis para a sua *substituição*:

o luto severo, a reação à perda de um ente amado, comporta o mesmo humor doloroso, a perda de interesse pelo mundo exterior – [...] a perda da capacidade de eleger um novo objeto de amor – *o que significaria substituir aquele que se chora* [celui dont on porte deuil] (FREUD, 2016, p. 83, grifo nosso).

Mais tarde, no entanto, em *O Ego e o Id*, Freud vem a reconhecer o papel do que então chama de *introjeção* – processo psíquico cuja definição partira, em 1909, de Sándor Ferenczi. Diz-nos, então, Freud, referindo-se a *Luto e Melancolia* (FREUD, 1989, p. 28), que é de 1915: "na altura não apreciámos todo o significado desse processo e não sabíamos como é comum e típico" (FREUD, 1989, p. 28-29). E acrescenta:

Conseguimos explicar o doloroso problema da melancolia com a suposição de que (naqueles que dela sofrem) um objeto que fora perdido voltava a instalar-se dentro do ego – ou seja que um investimento do objeto fora substituído por uma identificação. [...] Pode ser que *por meio desta introjeção*, que é uma espécie de regressão ao mecanismo da fase oral, o ego torne mais fácil a desistência do objeto ou torne esse processo possível (FREUD, 1989, p. 28; 29, grifo nosso).

E a explicação do seu funcionamento seria simples:

[...] esta transformação de uma escolha erótica de um objeto numa alteração do ego é também um método mediante o qual o ego pode obter controle sobre o id [...]. Quando o ego assume o aspecto do objeto, está como que a impor-se sobre o id como objeto de amor e está a tentar remediar a perda do id dizendo: «olha, podes

amar-me também a mim – sou igualzinho ao teu objeto» (FREUD, 1989, p. 30).

O que permitiria explicar os processos da *sublimação*, nos casos da resolução do Édipo dito normal: "a transformação da libido objetal em libido narcísica, que então acontece, implica obviamente um abandono de alvos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação" (FREUD, 1989, p. 30). Mas a questão é, todavia, a de que Freud aqui não parece distinguir a "incorporação" – o termo de que se servira, anteriormente, em *Deuil et mélancolie*, para nos falar da regressão à identificação narcísica, no melancólico – da "introjeção". Maria Torok sublinha, de resto, em *The Kernel and the Shell*, o quanto a) não apenas a noção freudiana de *introjeção* diverge da inicialmente estabelecida por Ferenczi mas, também, b) o quanto, tal como retomada pelos seus contemporâneos, a noção de Ferenczi se vem a confundir com a noção de "incorporação". Segundo Maria Torok:

First and foremost, in the sense Ferenczi gave to this concept, 'introjection' is comprised of three points: 1) the extension of autoerotic interests, 2) the broadening of the ego through the removal of repression; 3) the including of the object in the ego and thereby 'an extension to the external world of the (ego's) original autoerotic interests (TOROK; ABRAHAM, 1994, p. 112).

O pressuposto de Ferenczi é, portanto, o de que todo o objeto do nosso amor representa uma extensão do nosso anterior interesse autoerótico. A ideia de um enriquecimento do ego, a partir da transferência desse nosso inicial interesse autoerótico para um dado objeto, não se confunde com a ideia de uma *compensação*, face a uma perda de objeto: "A introjeção não tende para a compensação, mas para o crescimento. Ao alargar e enriquecer o ego, a introjeção procura introduzir nele o inconsciente, o inominado, ou a libido reprimida" (TOROK; ABRAHAM, 1994, p. 113). Ora, em *Deuil et mélancolie*, depois de aí abordar as formas de que se pode revestir a relação objetal no sujeito melancólico – que poderia envolver, desde uma perda de um objeto mais ideal do que real, até a uma perda do objeto que, embo-

ra reconhecida, se não saberia descrever com exatidão – Freud acrescenta o seguinte:

Nous avons exposé ailleurs l'idée que l'identification est le stade préliminaire du choix d'objet et la première façon, ambivalente dans son expression, dont le moi distingue un objet d'entre tous. *Il voudrait s'incorporer cet objet en le dévorant*, et cela conformément à la phase orale ou cannibalique du développement de la libido (FREUD, 2016, p. 91, grifo nosso).

E para Maria Torok e Nicolas Abraham caberia, precisamente aqui, uma distinção fundamental, pela forma como ela iluminaria aquilo de que se trata, na melancolia:

Incorporation is invariably distinct from introjection (a gradual process) because it is instantaneous and magical. The object of pleasure being absent, incorporation obeys the pleasure principle and functions by way of a process similar to hallucinatory fulfillments (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 113).

Muito diferentemente, portanto, da *introjeção*, comandada pelo *princípio da realidade*. Mais ainda. Para além de fantasias como as da cena primitiva, da sedução precoce ou da castração – na cena edipiana –, outras fantasias haveria, cujo conteúdo imaginário simularia justamente o tipo de transformação pelo qual a topografia do aparelho psíquico estaria prestes a passar. A fantasia da “incorporação” seria uma delas:

If accepted and worked through, the loss would require major readjustment. But the fantasy of incorporation merely simulates profound psychic transformation through magic; it does so by implementing literally something that has only figurative meaning. *So in order not to have to 'swallow' a loss, we fantasize swallowing (or having swallowed) that which has been lost*, as if it were some kind of thing (TOROK; ABRAHAM, 1994, p. 126, grifo nosso).

O que nos induziria, aqui, a perguntar se a cena que nos é descrita por Diogo Santiago, aquando da morte de seu pai não relevaria, afinal, deste tipo de *fantasia*. Que seria ali marcada pelo caráter *mágico e instantâneo* da *encarnação* de um pai que passaria, então, a habitar o ego de seu filho. O que seria, então, postas as coisas nestes termos, o contrário do trabalho do luto:

Incorporation is the refusal to reclaim as our own the part of ourselves that we placed in what we lost; incorporation is the refusal to acknowledge the full import of the loss, a loss that, if recognized as such, would effectively transform us. In fine, incorporation is the refusal to introject loss (TOROK; ABRAHAM, 1994, p. 127).

Forma, não apenas, de evitar o confronto de Diogo Santiago com o inelutável da morte de seu pai, mas também de nele conservar uma relação que vemos disseminada por todo o livro, sob a forma de múltiplas citações, quer no espaço reservado às epígrafes, quer em inúmeras passagens da narrativa. Para Maria Torok, a *introjeção* – pelo contrário, nem instantânea, nem mágica – passa, necessariamente, pelo *reconhecimento* consciente *da ausência*, condição do processo do luto normal. Em que consistiria então a *introjeção*? Eis como a descreve:

Without going into detail, suffice it to say that the initial stages of introjection emerge in infancy when the mouth's emptiness is experienced alongside with the mother's simultaneous presence. The emptiness is first experienced in the form of cries and sobs, delayed fullness, then as calling, ways of requesting presence, as language (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 127).

A experiência da criança diria aqui respeito ao processo que se estende, desde a sua inicial sensação do vazio oral, própria da carência do seio materno, às sucessivas experiências, quer dos primeiros choros e gritos quer, depois da progressiva articulação de expressões linguísticas, apreendidas a partir dos sons escutados no seu exterior, e cujo sentido se iria aprendendo, quer a reconhecer, quer a produzir na sua interação com o outro, até que fosse capaz de transpor aquele primeiro vazio oral numa boca cheia de palavras que o comunicassem. Nesse longo e sempre retomado processo, o *reconhecimento da ausência* tem um papel fundamental:

The passage from food to language in the mouth presupposes *the successful replacement of the object's presence with the self's cognizance of the absence*. Since language acts and makes up for absence by representing, by *giving figurative shape* to presence, it can only be comprehended or shared in a 'community of empty mouths' (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 128, primeiro grifo nosso).

O que sublinharia o facto de só existir adaptação à *perda* – visto que é disso que se trata, também, em diferentes formas de privação, para além do luto: por exemplo, quando nos vemos forçados, na resolução do complexo de Édipo, a abdicar do investimento libidinal sexual de uma das nossas figuras parentais: a da mãe, ou a do pai – se o seu *reconhecimento* se tornar possível, *do ponto de vista consciente*. Ora, nada disso acontece na "incorporação" melancólica, que, enquanto fantasia, vai em sentido contrário ao do reconhecimento da ausência:

Nothing of the sort would ever happen in cases of incorporation. Once an incorporation has occurred, no one at all should be apprized of it. The very fact of *having had a loss* would be denied in incorporation. [...] *Incorporation results from those losses that for some reason cannot be acknowledged as such* (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 129-130, grifo nosso).

Assim, contrariamente à *introjeção*, na *incorporação* melancólica: "um luto inexpressivo erige um túmulo secreto dentro do sujeito" (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 130). Esse "túmulo secreto" – essa "cripta", como também lhe chamarão os autores – é o que inscreve e guarda, no sujeito melancólico, a ferida aberta pelo narcisicamente insuportável da ausência de outro. Ora, como certamente observa Jacques Derrida, em *Fors – les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*:

A la limite du dehors et du dedans, et comme système de bordures, l'orifice buccal ne joue ce rôle *paradigmatique* dans l'introjection, que dans la mesure où il est d'*abord* un lieu silencieux du corps, ne cesse jamais totalement de l'être et ne devient «parlant» que par supplémentarité. Cette loi générale instruit aussi la limitation supplémentaire et le renversement *catastrophique* qui surviennent avec le fantasme d'incorporation (DERRIDA, 2019, p. 55-56).

É, pois, sobre o fundo comum dessa pressuposta "lei geral" que tanto o luto quanto a melancolia se inscrevem: nessa forma de *silêncio* inaugural de uma cavidade bucal que apenas se tornaria *falante por suplementaridade*. A oposição entre *paradigma* e *catástrofe* deveria, portanto, supor a possibilidade (e a necessidade) de uma desconstrução, de uma remarcação:

Si l'incorporation [dans la mélancolie] peut ressembler, paradoxalement, à un vomissement interne, la nécrophagie réussie [du deuil], celle qui assimile le mort, la «communio alimentaire entre les survivants», serait une «mesure préventive d'anti-incorporation». On n'aura jamais à demander au mort sur quel mode il eût préféré être mangé: tout est organisé pour qu'il *reste* une manière de *disparu* dans les deux cas, *disparu*, comme autre, de l'opération, quel soit deuil ou mélancolie. *Disparu*, introuvable, atypique (DERRIDA, 2019, p. 56).

A "melancolia" funcionaria, assim, em relação ao luto "normal", como a exterioridade constitutiva susceptível de o remarcar, dele interrogando uma "normalidade" cuja exclusividade suporia alguma forma de "boa consciência". Se, para Maria Torok e Nicolas Abraham:

The foregoing is our hypothesis. Its clinical import is that every time an incorporation is uncovered, it can be attributed to the undisclosed grief that befalls an ego already partitioned on account of a previous objectal experience tainted with shame. [...] Crypts are constructed only when the shameful secret is the love object's doing and when that objet also functions for the subject as an ego ideal (TOROK; ABRAHAM, 1972, p. 131).

Poderíamos então perguntar-nos: não seria, *também isto* – guardando-nos aqui, *entre luto e melancolia*, da consideração de qualquer caso extremo – o que se verificaria com Diogo Santiago? Por outro lado, não estaríamos aqui, apesar de tudo, um pouco mais próximos do éticamente defensável do que na exclusividade de um luto dito "normal" – no qual a singularidade de quem morre se veria, em suma, reduzida ao seu esquecimento, substituída pela sua introjeção / verbalização? Como *dizer-se*, em suma, a singular diferença do outro? Ou a sua irreduzível alteridade? Como lembrá-la ou trazê-la conosco sem a absorver e reduzir? Ou ainda, para recuperarmos, aqui, as palavras de Jacques Derrida, em *Carneiros*:

Segundo Freud, o luto consiste em portar o outro em si. [...] *introjeção*, interiorização da recordação (*Erinnerung*), idealização. A melancolia acolheria o fracasso e a patologia deste luto. Mas se *eu devo* (é a própria ética) portar [*porter*] o outro em mim para lhe ser fiel, para lhe respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal (DERRIDA, 2008, p. 52).

E porquê "protestar"? Porque "*nunca ela deve resignar-se à introjeção idealizante*" (DERRIDA, 2008, p. 52, grifo nosso) uma vez que esta suporá, necessariamente, *um empobrecimento* – não apenas do *eu*, desta vez, como na *melancolia*... – *mas do outro na memória* que o sobrevivente dele conserva. Coisa incompatível com a injunção ética do respeito pela sua alteridade singular, visto que essa memória interiorizante fatalmente o reduziria – ao substituível? – no seu pendor idealizante. Deveria, portanto, a melancolia

[...] rebelar-se contra o que Freud diz dele [do luto], com uma segurança tranquila, como que para confirmar a norma da normalidade. A 'norma' não é senão a boa consciência de uma amnésia. Ela permite-nos esquecer que guardar o outro dentro de si, *como si mesmo*, é já esquecer-lo. O esquecimento começa aí. É então preciso a melancolia (DERRIDA, 2008, p. 52).

Posto que, se "a 'norma' não é senão a boa consciência de uma amnésia" seria, então, preciso ver nela precisamente aquilo que ela esconde, o esquecimento que ela tende a fazer passar por "normal". Pois a *melancolia* representa o outro lado dessa perda: a de um certo e irreduzível inominável, na incomensurável desmesura do outro, a de uma certa (im)possibilidade do luto... Experiência tanto mais aporética, a do luto, quanto mais, nela:

[...] *la reussite échoue*, l'intériorisation fidèle qui porte l'autre et le comporte en moi (en nous), vivant et mort à la fois, elle fait de l'autre une partie de nous, entre nous – et l'autre paraît alors n'être plus l'autre [...]. Inversement, *l'échec réussit*: l'intériorisation qui avorte, c'est à la fois le respect de l'autre comme autre, une sorte de tendre rejet, un mouvement de renoncement qui le laisse seul, dehors, là-bas, dans sa mort, hors de nous (DERRIDA, 1988, p. 54).

O que significaria, pois, *substituir* um pai – na nossa memória mais interior(izada)? E se, como nos diz, ainda, Jacques Derrida: "aquela 'interiorização mimética' [da memória] não é fictícia, *ela é mesmo a origem da ficção*, da figuração apócrifa" (DERRIDA, 1988, p. 54, grifo nosso) *como dissociar, então, o luto da ficção*? Não deveria essa supor, no plano da memória narrativa, um certo grau de selecção e, por conseguinte, de silenciamento? Um certo modo de construção tropológica, em suma, do sentido? Se:

Le mouvement d'intériorisation garde au-dans de nous la vie, la pensée, le corps, la voix, le regard ou l'âme de l'autre, mais sous la forme de ces *hypomnemata memoranda*, signes ou symboles, images et représentations mnésiques qui ne sont que morceaux détachés, dispersés, lacunaires, des «parties» de l'autre parti, et à leur tour parties de nous, incluses «en nous» dans *une mémoire qui semble tout à coup plus grande et plus ancienne que nous*, plus «grande», au-delà de toute comparaison quantitative, sublimement plus grande que cet autre qu'elle abrite et veille en elle, mais aussi plus grande de cet autre, plus grande qu'elle même, inadéquante à elle-même, plus grosse de cet autre (DERRIDA, 1988, p. 55-56; o segundo grifo é nosso).

Porquê "maior e mais antiga que nós"? Porquê "sublimemente maior que *esta* outra", lacunar, feita de pedaços soltos, dispersos, de "*partes* do que já partiu" – quer porque morreu, quer porque, "em mim" / "em nós" se assimilou ou deixou absorver – maior do que aquela que ela em si abriga, e de que, no entanto, se acrescenta também – "maior que ela mesma, inadequada a ela mesma"... – embora "fora de toda a comparação quantitativa"? Porquê, em suma, *incomensurável*? Porque este outro, de que ela se pretende memória, muito simplesmente nos excede, posto que nos antecede e constitui já, *pré-originariamente*:

'Deixar um lugar ao outro' não significa 'tenho de abrir lugar ao outro'. O outro está em mim antes de mim: o ego (até mesmo coletivo) implica a alteridade como sua condição. Não se trata de alguém que eticamente abre lugar ao outro; mas de alguém que é estruturado pela alteridade que há em si, e que ele próprio está em estado de autodesconstrução, de deslocamento (DERRIDA, 2006, p. 139-140).

Ora, como ser justo para com a memória de alguém que, finalmente, nos antecede e, pré-originariamente, nos constitui? Aquele cuja morte nos deixa a sós com a nossa memória lacunar, fragmentária e dispersa – senão já, em suma, inevitavelmente *em ficção*, mesmo se verdade e ficção se não excluem, necessariamente? Como fazê-lo sem ser numa memória que supõe, ao invés da inamovível anterioridade de referência a um certo presente-passado, a sua constitutiva e deslocadora abertura à vinda do que vem?

Considerações finais

Em *O Mapeador de Ausências*, as razões daquela conflitual ambivalência, na relação entre Diogo e seu pai, parecem-nos avivar-se quando o inspetor da PIDE, Óscar Campos – que é quem narra estes episódios, por carta, ao diretor da PIDE em Moçambique – vai a casa de Adriano Santiago durante a sua ausência, para devolver a sua esposa, Virgínia Santiago, um caderno de versos que, em tempos, confiscara ao marido:

Na sala de visitas já se encontra o seu jovem filho, que dá pelo nome de Diogo. Foi então que entreguei a Virgínia Santiago o caderno de poesia. «São versos de amor rabiscados pelo seu marido», disse. E acrescentei, sorrindo: «Estes versos pertencem mais a si do que ao próprio autor. É por isso que deponho este caderninho nas suas mãos» (COUTO, 2020, p. 223).

A reação de Virgínia não é, contudo, a que se espera:

Parecia embevecida a tal ponto que, a certa altura, cobriu o rosto com o caderno. E parecia que se ria mas, aos poucos, percebi que chorava convulsivamente. O pobre filho acorreu para a confortar mas ela, num rompante, ergueu-se e dirigiu-se para a cozinha. [...] O filho perguntou: «queres que rasgue o maldito caderno, mãe?» A dona de casa negou com um lento aceno de cabeça. E o rapaz insistiu: «queres que o queime?» (COUTO, 2020, p. 224).

Virgínia Santiago sabia que aqueles versos lhe não eram dirigidos. E acabará por mergulhar o caderno na lata da tinta com que pintava, então, uma das paredes da cozinha:

E foi então que mergulhou o caderno dentro da lata e ali o deixou esquecido. Esfregou as mãos na torneira do lavatório e eu vi que não era apenas tinta que ela queria tirar dos dedos. [...] À saída senti que me tocavam nas costas. Era Diogo, o filho. Trazia a lata com o submerso caderno de poemas. «A minha mãe mandou entregar-lhe isto», disse o rapaz assustado (COUTO, 2020, p. 224).

Mas o ponto culminante dessa relação ambi-

valente parece-nos ser aquele em que Diogo se vem a encontrar com Soraya, a prostituta cabeleireira que compartilhara, outrora, com "Almalinda", os palcos de um *cabaret*. Ermelinda Campos, – ou "Almalinda", no dizer de sua ama, na infância – caiu do quinto andar do prédio onde ambas viviam. Atira-se, ou é atirada, e morre, esmagada no asfalto, aparecendo com o pescoço envolvido por uma fita colante. E para dar realce à notícia da sua morte – que, por ser a da morte de uma dançarina de bar noturno, tenderia a cair no esquecimento da cidade... – e para, assim, concitar as atenções, as suspeitas de homicídio cometido pelas forças do regime colonial, Adriano Santiago, jornalista e poeta, conhecido pela sua índole benevolente, pela sua apaixonada relação com as mulheres e por ser da oposição ao regime, entrega-se à PIDE, dando-se, então, por "causador da morte de Ermelinda, a dançarina que tombou junto ao cemitério"» (COUTO, 2020, p. 340). Não era uma confissão. Era a sugestão de uma ligação amorosa, que talvez tivesse inspirado, à PIDE,³ o cometimento daquela morte, com receio de que alguma informação transpirasse. Posto que Ermelinda trabalhava para a PIDE na investigação do caso do navio *Angoche*, da marinha mercante, armado no porto de Nacala e, depois, misteriosamente incendiado e abandonado no mar. Ora, quando seu pai, já preso pela PIDE, pede à polícia para lhe falar, Diogo Santiago pergunta-lhe:

– É verdade que tinhas um caso com aquela mulher? – perguntei. / – Um «caso» não é a palavra certa quando se trata de amor. / – Todos os teus amigos asseguram que nunca conhecestes aquela moça – argumentei com um vigor quase desesperado – Tiveste muitas mulheres, dizem eles. Mas esta nem chegaste a conhecer. Por que inventaste esta fantasia sabendo que nos fazes sofrer a todos? (COUTO, 2020, p. 343-344).

Adriano persiste em não desfazer o equívoco, ao mesmo tempo que lhe confia uma missão que acabará por distraí-lo da sua inquieta perplexidade:

³ O ainda hoje sinistro acrónimo "PIDE" corresponde à designação vulgarizada, durante todo o regime ditatorial do Estado Novo, da *Policia Internacional de Defesa do Estado*, que funcionou, oficialmente, entre 1945 e 1969, com o intuito de aniquilar a oposição política ao regime. A "PIDE" criou-se como extensão modificada da anterior "PVDE", *Policia de Vigilância e Defesa do Estado*. E veria, mais tarde, entre 1969 e 1974, a sua designação alterada para "DGS", *Direção-Geral de Segurança*. Mas essa última expressão nunca chegou a vingar, entre a população portuguesa, a tal ponto a atuação da PIDE foi marcante. Quer pela violência dos seus métodos discricionários, quer pelo requinte de formas de tortura e de censura ideológica que praticou. "PIDE" é, pois, ainda hoje, o termo com que os portugueses se referem à temível policia política portuguesa dos tempos da ditadura, moldada sob a inspiração direta da Gestapo alemã e dos fascistas italianos.

– Não é fantasia, meu filho. É verdade. Vou dizer-te uma coisa: é a primeira vez que este teu velho pai sabe o que é amar. / – Volta para casa, pai. A mãe vai perdoar-te. / – A mãe é uma mulher de paixões. E a paixão não chama o perdão. Atrai, sim, a vingança. [...] Furtivamente passou-me para as mãos uma minúscula chave [...] (COUTO, 2020, p. 344).

Era a chave de uma caixa que Adriano tinha no seu escritório, e que Diogo deveria fazer chegar ao seu amigo Faustino Pacheco, do Partido Comunista Português, devendo certificar-se de que ninguém o seguia (COUTO, 2020, p. 344). Ora, quando, passados todos aqueles anos – mais de quarenta – Diogo vem a encontrar Soraya, não deixa de a confrontar com a fotografia de seu pai, quer para verificar se ela o teria visto por ali – pelo sítio em que o crime se deu – quer, talvez, para saber se ela não seria, porventura, a mãe de Sandro, seu próprio irmão – o que nos é sugerido por Laura Santiago, sua avó paterna, que a reconhece “a entrar para o cabaré. Incrédula [...] ‘conheço aquela mulher’. E acrescentou, num grito contido: ‘aquela é a mãe de Sandro’” (COUTO, 2020, p. 137). Seja como for:

Mostro-lhe uma imagem de meu pai junto ao prédio Mira-Mortos, onde Almalinda e Soraya partilhavam o mesmo quarto. – *Este é o meu pai, o poeta e jornalista Adriano Santiago – esclareço.* – *Alguma vez viu este homem lá no prédio?* / – *Não me lembro* – responde a cabeleireira. – *Para ser verdadeira, você é o primeiro poeta que vejo na minha vida. E confesso que estou muito bem impressionada* (COUTO, 2020, p. 271).

O que nos sugere o quanto tais pendências representam, para Diogo Santiago, a possibilidade do mais obscuro dos alçapões, no rememorado chão movediço da sua infância. A sua intenção de reencontrar Sandro (COUTO, 2020, p. 95) poderia juntar-se à sua exploração deste lado mais inquietante da figura paterna. Como dirá Benedito Fungai:

– *A propósito da sua história: você sabe quem era o seu primo Sandro?* – perguntou Benedito, depois de um longo silêncio. – *Sei que era um primo inventado* – respondo. – *Não era sequer da nossa família.* / – *Era da sua família. E mais do que você pensa* – assegura Benedito (COUTO, 2020, p. 167).

Quem era, então, Sandro?

E ele revela então: Sandro era filho de uma amante do meu pai. *Dizem que ela trabalhava como dançarina num cabaré.* Um ano após o parto essa moça deixou a criança na redação do jornal onde o meu pai trabalhava. Dona Virgínia não teve nenhuma hesitação: adotou o menino, apresentando-o à vizinhança como um sobrinho (COUTO, 2020, p. 167, grifo nosso).

E Benedito conhecia a história. Embora não conhecesse Soraya... Mãe de Sandro?

Benedito sublinha o óbvio, sílaba por sílaba. Sandro era do meu sangue. E como não existem parentescos por metade, ele era meu irmão, o meu único irmão. E não é tanto a revelação que me perturba. Na verdade eu sempre suspeitei da versão que se contava em nossa casa. O que mais me espanta é que Benedito saiba mais do que eu sobre um assunto tão íntimo da nossa família (COUTO, 2020, p. 168).

É desse único irmão de Diogo Santiago que seu pai, Adriano Santiago, acabaria por marcar as suas distâncias. Quando – para tranquilizar Virgínia Santiago – Adriano vai a Inhaminga e, acompanhado de Benedito, visita Maniara, mãe do miúdo, para saber de Sandro, acaba por vê-lo, à noite, à luz dos faróis do carro estacionado junto à cabana:

Já me afasto resignado quando a porta se abre e um vulto emerge silenciosamente pela penumbra. Percebo que se trata de uma mulher. Vem vestida de capulana e tem um lenço do mesmo tecido amarrado à cabeça. A mulher avança na minha direção, meneando as ancas. Ao entrar no foco de luz descubro, atônito, que se trata de Sandro (COUTO, 2020, p. 261).

Adriano não caberá, em si, de espanto:

É ele, o meu sobrinho, vestido de mulher. [...] – *Sabe quem sou?* / – *És o Sandro.* / – *Esse é apenas o meu nome. Há muitos Sandros.* E insiste, a mão pousada em desafio sobre a anca: – *Quem sou eu?* – Voltou a perguntar. / – *És o meu sobrinho* – murmuro (COUTO, 2020, p. 262).

Sandro soçobra, então, no seu ânimo desafiador, diante da obtusa insistência do pai em tratá-lo por “sobrinho”: “*É triste* – diz ele. – *O senhor continua a não me reconhecer. Pois bem, pode voltar para a Beira que também nunca o vi em lado nenhum.* Dá meia volta e refugia-se na palhota” (COUTO, 2020, p. 262). Maniara procura apaziguá-los: “ – *Vá lá dentro e abrace seu filho*

– pediu ela” (COUTO, 2020, p. 262). Mas Adriano opta por lamentar-se:

Considero inaceitável aquela birra, explico, porque me magoa aquela ingratidão depois de tantos anos de dedicação e afecto. [...] Prossigo com as queixas: cuidei de Sandro com a mesma ternura e o mesmo zelo com que tratei de Diogo. Continuei a dar-lhe todo o carinho mesmo depois de saber que ele sofria de uma doença que parece não ter cura (COUTO, 2020, p. 262; grifo nosso).

E, de regresso a casa, impõe a Benedito o mais estrito silêncio, sobre o que se passara. Pois à sua aflição, Adriano responde com uma interdição:

– Não levamos o Sandro connosco? / – Cada um escolhe o seu caminho. O Sandro escolheu o dele. Regressámos ao carro. / [...] – Vais contar à senhora que apenas soubemos que Sandro está vivo e que já estava em fuga para se juntar à guerrilha. / – Está certo, patrão (COUTO, 2020, p. 263).

Como acede Diogo a todos estes testemunhos? Através de Liana Campos, cujo avô, Óscar Campos, revoltado com o facto de a PIDE lhe ter morto a filha, vem a favorecer, um dia, os interesses da oposição ao regime – divulgando-lhe informações secretas (COUTO, 2020, p. 402). E é precisamente Óscar Campos quem guarda consigo, desde o início, todo o processo da família Santiago – cartas, transcrições de relatórios, excertos de diários, cadernos de poemas, testemunhos, informações dos vizinhos – que a neta vem a pôr à disposição do poeta Diogo Santiago, à sua chegada à Beira:

O meu avô foi o inspetor da PIDE que, há mais de quarenta anos, prendeu o seu pai. Os documentos contidos nesta caixa fazem parte desse processo. Fique com eles, esse passado não me pertence. [...] Como sabe, os arquivos da PIDE em Moçambique foram queimados logo depois da queda do regime colonial (COUTO, 2020, p. 21).

Ora, o que aproxima Liana Campos de Diogo Santiago? Ouçamos o que nos diz:

Tenho pouco mais de quarenta, ainda me sinto jovem: quero o passado, mais que o futuro. Parece estranho que eu prefira as coisas antigas, mas nós, os da minha geração, vivemos um tempo sem tempo. Entende? É como olhar para trás e não ver chão. Preciso das suas histórias, das suas lembranças, quero fazer delas o meu passado (COUTO, 2020, p. 29).

E a forma como se descreve parece-nos, então, bastante significativa:

Não importa que [essas lembranças] sejam inventadas. Sou órfã, cresci numa família que me adoptou. Trataram de mim o melhor que puderam. Mas não me deram o mais importante, que são as histórias. *Ando em busca dessas narrativas como um cego que procura o desenho do seu próprio corpo* (COUTO, 2020, p. 29. grifo nosso).

Porque essa é também a situação de Diogo – que vem à Beira *em busca do seu passado*. O passado para um luto que, tendencialmente impossível, há de tomar corpo em *O Mapeador de Ausências* – título que Diogo Santiago reivindicará, de resto, como seu (COUTO, 2020, p. 393). Tendencialmente impossível... pois, quando Liana o aborda, à noite, pela *internet*... – eis o que Diogo responde:

Liana – *Estou com insónia. Disse-me ao jantar que só dormia com a ajuda de comprimidos. O que se passa, esqueceu-se de os tomar? Imagino que a encomenda que lhe entreguei lhe tenha tirado o sono. Já a abriu?* / Eu – *o problema vai ser voltar a fechá-la. [...] Esses papéis vão fazer parte do meu próximo livro* (COUTO, 2020, p. 23).

Esse passado, que vem ter com ele pelas mãos de Liana Campos, recorda-nos o que nos diz Freud, a determinada altura, em *Pour Introduire le narcissisme*: “um forte egoísmo protege da doença mas, afinal, é preciso começar a amar para não se cair doente, e cai-se necessariamente doente quando, em consequência de uma impossibilidade, se não pode amar” (FREUD, 2013, p. 84-85). Ao que se acrescentaria, então, a seguinte quadra, retirada das “Canções da Criação”, de Heinrich Heine – onde é Deus quem tem a palavra:

*A doença foi bem a razão
De todo o impulso de criar;
Criando eu pude me curar,
Criando eu me tornei são* (FREUD, 2010, p. 29).

Referências

ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation. In: ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria (org.). **The Shell and The Kernel**: renewals of psycho-analyses. Chicago UP, 1994. p. 125-138.

BUTLER, Judith. Violence, Mourning, Politics. *In*: BUTLER, Judith. **Precarious Life**: the powers of mourning and violence. London: Verso, 2006. p. 19-49.

COUTO, Mia. **O Mapeador de Ausências**. Lisboa: Caminho, 2020.

DERRIDA, Jacques. **Carneiros**: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos. Coimbra: Palimage, 2008.

DERRIDA, Jacques. Mnemosyne. **Mémoires pour Paul de Man**. Paris: Galilée, 1988. p. 23-57.

DERRIDA, Jacques. L'art des memoires. **Mémoires pour Paul de Man**. Paris: Galilée, 1988. p. 59-94.

DERRIDA, Jacques. Tenho o Gosto do Segredo. *In*: FERRARIS, Maurizio; DERRIDA, Jacques. **O Gosto do Segredo**. Lisboa: Fim de Século, 2006. p. 15-148.

DERRIDA, Jacques. Fors – les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok. *In*: ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria. **Le verbier de l'homme aux loups**. Paris: Flammarion, 1999. p. 7-73.

DOUVILLE, Olivier. Deuil et mélancolie: texte de Sigmund Freud, 1915 (commentaire). *In*: FREUD, Sigmund. **Deuil et mélancolie**. Paris: In Press, 2016. p. 103-154.

FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. *In*: BASTOS, Gabriel Pereira (org.). **Textos Essenciais de Psicanálise** – Volume III: A estrutura da personalidade psíquica e a psicopatologia. Lisboa: Europa-América, 1989. p. 10-69.

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos. *In*: **Obras Completas** – Volume 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-50.

FREUD, Sigmund. **Deuil et mélancolie**. Paris: In Press, 2016.

FREUD, Sigmund. **Pour introduire le narcissisme**. Paris: In Press, 2013.

FREUD, Sigmund. Psychologie des foules et analyse du Moi. *In*: **Essais de psychanalyse**. Paris: Payot, 1981. p. 117-217.

LAMBOTTE, Marie Claude. Manie. KAUFMAN, Pierre (org.). **L'apport Freudian**: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse. Paris: Larousse-Bordas, 1998. p. 296-301.

LAMBOTTE, Marie Claude. Mélancolie. KAUFMAN, Pierre (org.). **L'apport Freudian**: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse. Paris: Larousse-Bordas, 1998. p. 305-311.

LAMBOTTE, Marie Claude. Narcisismo. KAUFMAN, Pierre (org.). **L'apport Freudian**: éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse. Paris: Larousse-Bordas, 1998. p. 341-351.

TOROK, Maria. The Illness of Mourning and the Fantasy of the Exquisite Corpse. *In*: ABRAHAM, Nicolas; TOROK, Maria (org.). **The Shell and The Kernel**: renewals of psycho-analyses. Chicago UP, 1994. p. 107-124.

José Paulo Cruz Pereira

Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade do Algarve (UALg), situada na cidade de Faro, em Portugal, onde exerce a docência das disciplinas de Literaturas Estrangeiras de Língua Portuguesa II e de Comunicação na Contemporaneidade. É, também, membro do Grupo 7 do CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, dedicado ao tema das “Metamorfoses da Herança Cultural”.

Endereço para correspondência

José Paulo Cruz Pereira

Praceta Infante Dom Henrique, 1, 3º Dto.

8000-123

Faro, Portugal