

Mia Couto: a escrita e o outro da língua

Mia Couto: writing and the other(ness) in language

JOSÉ PAULO PEREIRA

Universidade do Algarve – Faro – Portugal



Resumo: O conto “Afinal Carlota Gentina não chegou de voar?”, de Mia Couto, é aqui lido nos seus pressupostos de reflexão crítica, acerca do poder e da lei, do sujeito e da cultura, da diferença e da exclusão, da escrita e da língua. A nossa leitura examina nele as implicações da sobreposição violenta de mundos/culturas divergentes, numa situação de domínio e de alienação colonial. Ali o sujeito híbrido se constitui já como lugar de erosão da identidade colonial, no processo daquela “contramodernidade” de que a História nos dá hoje testemunho, e de que Homi Bhabha nos fala. Mostrar-se-á enfim que, já no limiar da “pós-modernidade”, a violência do choque entre culturas significa, para o sujeito que a ela se expõe, um profundo dilaceramento ético, provocado pela experiência da *heteronomia* que atravessa toda a “situação de emergência” colonial.

Palavras-chave: Pós-Colonial; Conto; Cultura; Diferença; Identidade

Abstract: The reading of Mia Couto’s short story “Afinal Carlota Gentina não chegou de voar?” [“So, Carlota Gentina *has not flown?*” / “So, Carlota Gentina *has not returned from flight?*” are both possible and necessary at the same time, without exclusion] follows the philosophical presuppositions of post-colonial critical thinking regarding power and law, subject and culture, difference and exclusion, as well as writing and language. It examines the implications of a violent overlapping of divergent worlds / cultures in a realm of colonial rule and alienation. There, the hybrid subject establishes himself as a place of colonial identity erosion, in the process of a “counter-modernity” which history has indicated, and which Homi Bhabha tells us about. It will also be shown that, as early as the beginning of the “post-modern” era, the violence of cultural shock signifies for those exposed to it a deep ethical rupture provoked by the *heteronomy* that crosses the entire colonial state of “emergency”.

Keywords: Post-colonial; Short story; Culture; Difference; Identity

O conto que aqui lemos tem o título de “Afinal Carlota Gentina não chegou de voar?” e ocupa, no conjunto das doze narrativas da antologia *Vozes Anoitecidas*, a sexta posição. Abordá-lo-emos no cruzamento de dois planos distintos: por um lado, o da narração. A história desdobra-se aí a partir da voz de um homem negro, preso sob uma acusação de homicídio. Instado pelo seu advogado a prestar depoimento sobre as circunstâncias do seu crime, deve ele, assim, fazer valer a sua história, em sua própria defesa.

Um segundo plano diria aqui respeito ao seu lugar de sujeito da escrita. O seu depoimento toma, com efeito, a forma de quatro cartas,¹ cuja ordem de sequência alinha as quatro secções em que o conto se divide. A uma primeira carta, iniciada com a fórmula “Senhor Doutor: lhe começo”, seguem-se, respectivamente, “Asas no Chão, Brasas no Céu”, “Sonhos da Alma Acordaram-me

do Corpo” e, finalmente, “Vou Aprender a Ser Árvore”. O seu texto ganha então o carácter de uma meditação existencial e de uma reflexão crítica. Referida às suas condições de vida e de relação, a sua ponderação do que, na sua situação de acusado, está em jogo, passará então pela equacionação de várias questões éticas e políticas, que a teoria contemporânea tem debatido². Dela resultará,

¹ COUTO, Mia, “Afinal, Carlota Gentina não chegou de voar?”, *Vozes Anoitecidas*, 7. ed., Lisboa, Caminho, 2002, p. 94: “nesta última carta o senhor me vê assim, desistido. Porque estou assim?”.

² Um dos pressupostos que aqui seguiremos, poderíamos encontrá-lo formulado em DERRIDA, Jacques, “Y a t-il une langue philosophique?”, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 231-232, quanto às relações entre a filosofia e a literatura: “De même qu’il y a des dimensions ‘littéraires’ et ‘fictionnelles’ dans tout le discours philosophique (et tout une politique de la langue, une politique *tout court* s’y abrite en général), de même, il y a des philosophèmes à l’oeuvre dans tout texte défini comme ‘littéraire’, et déjà dans le concept somme toute moderne de ‘littérature’”.

não apenas o sentido de que a sua *noite* é também a nossa, mas também a noção de que a estranha pergunta que lhe dá título – nele misturando voz narradora e voz autoral – em si condensa a fórmula da aporia a que, finalmente, é conduzido.

1 A rasura do nome

Na situação enunciativa a que as cartas dão corpo, nem o narrador tem nome – primeira marca de alienação – nem o advogado, a quem ele se dirige. A prisão em que está funciona aí como lugar de uma despersonalização marcada pela rasura do nome: “esse nome que eu tenho e que já esqueci, porque ninguém me chama. Em mim uso algarismos não letras”.³ Quanto ao advogado, ele é, nas suas cartas, o “senhor doutor das leis”. A dupla elisão do nome parece-nos aqui funcionar como o indicador de uma primeira relação de equivocidade. Se a sua prisão o priva do reconhecimento da sua singularidade, essa rasura do nome assinala também, no advogado a quem se dirige, o carácter relativamente impessoal e exterior da relação que entre ambos se estabelece. Exterioridade em relação a um nome já apagado pelo esquecimento, a juntar-se à dissociação subtractiva do outro nome, o daquele a quem se dirige, enquanto representante da lei. A rasura do nome inscrita, portanto, no limite imposto pela lei, ou estabelecido pelo Outro.

Mas o vazio inscrito nesse duplo anonimato sugere-nos ainda, não só a abertura fantasmática que está já em jogo, no endereçamento das suas cartas, mas também a sua virtual actualidade. A história a que o conto se reporta dir-se-ia, então, impossível de circunscrever a um passado fechado sobre si próprio. Com efeito, às suas quatro cartas, lemo-las como se elas tivessem, aqui e agora, acabado de nos chegar, e nos pudessem ter sido, também a nós, dirigidas. Assim se abririam elas a uma relação de *transfert* e, portanto, também de mais ampla circulação: a) por um lado, entre o advogado anónimo, o “senhor doutor das leis” a quem ele escreve, e o leitor que aqui também somos; b) por outro lado, entre o leitor que somos e o que o autor do conto – e já não o das cartas que há nele – não deixa, por certo, de ser. Ora, dado aquele seu anonimato, interessa-nos, em primeiro lugar, o modo da sua autoapresentação:

Eu somos tristes. Não me engano, digo bem. Ou talvez: nós sou triste? Porque dentro de mim, não sou sozinho. Sou muitos. E esses todos disputam minha única vida. Vamos tendo nossas mortes. Mas parto foi só um. Aí o problema. Por isso, quando conto a minha história me misturo, mulato não de muitas raças, mas de existências.⁴ [...] O senhor doutor das leis me pediu de escrever a minha história. Aos poucos, um pedaço cada dia. Isto que eu vou contar o senhor vai usar em

tribunal para me defender. Enquanto nem me conhece. O meu sofrimento lhe interessa, doutor?⁵

Deste breve esboço de autorretrato inaugural, mesmo que entrelaçados e mutuamente interferentes, avultam dois estratos distintos. Por um lado, o do carácter singularmente massivo e aparentemente indecomponível de uma *unidade* e de uma *origem* que se diriam já actual e virtualmente irrecuperáveis. Impossíveis de circunscrever. Pois a elas se não poderia já regressar senão pela via diferida e diferente da rememoração. Essa sua vida única, também ela seria então metonimicamente dispersa, deslocada pelo plural das suas identificações ou das existências de que se diz mulato, uma vez buscada pela memória. Unidade e origem corresponderiam, assim, ao incerto lugar de uma radical impossibilidade de auto-certificação, num desencontro de si mesmo já ele mesmo indiciado pela lacuna ou pelo vazio do nome. Se unidade e origem aqui se manifestam é portanto, unicamente, pela sua própria negação, no modo híbrido, misturado e indecidivelmente outro, como o sujeito temporalmente se (des)constrói. O que perfaria, assim, a sua diferença seria o que dela aqui nos chega, já sob a forma da abertura, do vazio ou da lacuna, marcados pelo modo sintacticamente desarticulado da sua expressão – “Eu somos tristes...” – enquanto “mulato de existências”. O que se joga nesse desencontro? Como nos faria notar Homi Bhabha:

Como princípio de identificação, o Outro outorga uma medida de objectividade, mas a sua representação – seja ela o processo social ou o processo psíquico do Édipo – é sempre ambivalente, desvelando uma falta. Por exemplo, a distinção comum, usual, entre a letra e o espírito da Lei, põe a nu a própria alteridade da Lei; [...].⁶

No horizonte historicista da “civilização” e do “progresso”, numa História que foi também a da expansão europeia e da dominação colonial, a repetição dessa “medida de objectividade” – “outorgada pelo Outro”: Origem ou Espírito, Sujeito ou Substância, Lei ou Conceito, principalidade matricial ou verdade revelada, fundamento ontológico ou epistémico, Vontade ou Natureza, em suma – supõe já o *suprimento* e, portanto, também o “desvelamento” de uma *falta* que lhe é, em simultâneo, constitutiva. Toda a repetição ou representação

³ COUTO, Mia, “Afinal, Carlota Gentina não chegou de voar?”, *Vozes Anoitecidas*, 7. ed., Lisboa, Caminho, 2002, p. 91.

⁴ *Ibidem*, p. 85.

⁵ *Ibidem*, p. 85-86.

⁶ BHABHA, Homi, “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial”, *O Local da Cultura*, trad. de Myriam Ávila, Lima Reis e Gláucia Gonçalves, Belo Horizonte, UFGM, 2003, p. 86 (sublinhado nosso). Sobre a questão do desvelamento da falta na repetição ou na representação, cf. também o texto “A Questão Outra”, do mesmo autor.

supõem já, necessariamente, o desvelamento da mesma “falta” que elas deveriam e viriam suprir. Quer se trate do processo psíquico da constituição do sujeito, quer do processo pelo qual a relação sociocultural de “pertença” se estabelece e mantém – sobre os limites que a demarcam do que ela exclui – essa falta supõe a lógica do *suprimento* e do *suplemento* e, com ela, a dimensão de uma alteridade irreduzível, marcada sob a forma da sua heteronomia. Ela interrogará, por isso, os próprios fundamentos do pensamento da Modernidade, descentrando-a ou dividindo-a de si mesma:

Em termos gerais, há uma contramodernidade colonial em acção nas matrizes oitocentistas e novecentistas da modernidade ocidental que, se trazida à tona, questionaria o historicismo que liga analogicamente, ou numa narrativa linear, o capitalismo tardio e os sintomas fragmentários, em simulacro ou pastiche, da pós-modernidade.⁷

Destas premissas poderia já derivar-se o enquadramento geral da nossa leitura. Procuraremos assim ver, no conto de Mia Couto, o modo como se colocará em jogo, já do interior de uma situação de alienação colonial, precisamente essa *contramodernidade*, questionadora do historicismo. Na verdade, também neste aspecto a condição híbrida do narrador do conto se tornará exemplar. Porque, na sua inicial autoapresentação, o plural da sua identificação pertence já à ordem do *incomensurável*. O que significa que nenhuma dialéctica – nenhum trabalho do negativo – nos poderia dele dar conta. Ora, trata-se aqui de um dos pontos nevrálgicos do pensamento dito “pós-moderno”. Na convocação de uma multiplicidade que, irreduzível a qualquer espécie de denominador comum, é actual e virtualmente *sem comunidade*, todos aqueles que nele há disputam, desse único parto a que permanecem rememorativamente vinculados, aquela sua vida *única* da qual, cada um deles a seu modo, se alimenta e se relança. Eles aí se inscrevem, sobre esse *vazio* ou *abertura* da unidade e da origem, como se dele “próprio” desconcertantemente o dividissem, sem que todavia o deixem, também, de *constituir*, enquanto sujeito múltiplo, ou repartido pelas suas diversas identificações. E nesse ponto, que é de encontro e de desencontro, entre ambos os estratos da sua subjectividade, o seu *hibridismo* assumiria já uma feição, não apenas interrogadora, mas também desafiadora dos pressupostos da identidade colonial:

O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios. Ele expõe a deformação e o deslocamento inerentes a todos os espaços de discriminação e dominação. Ele desestabiliza as demandas miméticas ou narcísicas do poder colonial, mas confere novas implicações às suas identificações em estratégias de subversão que fazem o olhar do discriminado voltar-se para o olho do poder.⁸

O pressuposto da “identidade colonial” não é, de facto, senão o da suposta como *plena presença do sujeito a si mesmo*. Ou, em outros termos, o pressuposto que o hibridismo aqui reavalia é o de um sujeito imaginariamente tido como *autoproduzido* e *autotélico*, *anterior e exterior ao seu outro* e, nisso, dele presumido como absolutamente independente. Essa sua independência seria então, metafisicamente pensada como a condição de possibilidade da sua absoluta soberania. Ele dar-se-ia então, nessa sua suposta plenitude, como lugar e fundamento político-ontológico da determinação de todos os efeitos de *discriminação* e de *dominação*. Ora, repetindo as suas demandas miméticas e narcísicas – assentes nesse princípio da plenitude da sua presença a si – o hibridismo haveria de expô-la ao deslocamento e à deformação dos seus próprios efeitos de exclusão. E isto porque a repetição do Mesmo pelo Outro transgride, também ela, o limite que a sua própria exclusão ou discriminação supõem. Nisso se tornaria, o hibridismo, deslocador daquilo mesmo que ele repete. Aqui, no entanto, seria ainda preciso perguntar: que “estratégias de subversão” se verificariam, no discurso desta personagem híbrida?

A relação colonial suporá, no conto de Mia Couto, a discreta germinação de uma implosão da figura do Outro colonizador. E isto no jogo de uma ironia que perpassa já, como que *em desaparecimento*, pela sua repetida forma de tratamento, na forma como se dirige ao seu Outro: “o senhor doutor das leis”. E aquele seu *voltar de olhos*, que o levará, segundo Homi Bhabha, a encarar o poder de *olhos nos olhos* representará, de seguida, um dos momentos essenciais do conto que aqui lemos. Para dele nos acercarmos, precisamos antes de reflectir acerca do que aí poderia estar em jogo. Lembremo-nos, em primeiro lugar, de que já o problema de que o narrador nos fala dizia respeito ao modo como o primeiro estrato – o de “*a minha única vida*. [...] *Parto foi um só. Aí o problema*” – se constitui como uma espécie de fundo perverso que, nele opaca e cegamente actuante, emerge, no entanto, nos seus efeitos, como espaço intersticial, de contingente (re)ligação dos múltiplos sujeitos que nele, “mulato de existências”, convivem... Ora, o princípio dessa sua multiplicidade, estendê-lo-á ele – vê-lo-emos mais adiante – precisamente à figura do seu Outro. Antes de o mostrar, atentemos ainda no que nos diz Homi Bhabha:

⁷ BHABHA, Homi, “O Pós-Colonial e o Pós-moderno: a questão da agência”, op. cit., p. 242-245.

⁸ BHABHA, Homi, “Signos Tidos como Milagres: questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Delli, em Maio de 1817”, op. cit., p. 162-163.

A figura representativa dessa perversão, como pretendo sugerir, é a imagem do homem pós-iluminista amarrado a, e não confrontado por, seu reflexo escuro, a sombra do homem colonizado, que fende a sua presença, distorce seu contorno, rompe suas fronteiras, repete sua ação à distância, perturba e divide o próprio tempo do seu ser.⁹

Assim, na relação colonial, o Homem moderno revelar-se-ia duplamente: por um lado, amarrado ao que, no lugar do seu Outro, aí permanece como inadvertida projecção da sua própria sombra. Por outro lado se mostraria ele sacudido pelo que dela espectralmente emerge, sob a forma *unheimlich* do seu duplo, e o confronta, quer com a cisão da sua própria presença e identidade, quer com o rompimento das fronteiras que o distinguem, e que esse seu domínio entretanto estabeleceria. O conto de Mia Couto porá ficcionalmente em cena, a nosso ver, a articulação desses dois momentos, pertencentes àquela *contramodernidade* de que nos fala Homi Bhabha. Mas não deixará, no entanto, de acentuar o desse *confronto* do homem pós-iluminista. Confronto com o que, emergindo do seu mais escuro reflexo é, ao mesmo tempo, não apenas *a sombra do homem ocidental representada no colonizado, mas também, em contrapartida, a do abismo que emerge da sua própria noite*. Confrontando, enfim, o anoitecer da sua própria voz.

Para agora o mostrarmos, seria já aqui que nos perguntaríamos acerca do sentido da fórmula, encontrada para o título da sua primeira carta-depoimento: “Senhor doutor: *lhe começo*”. Que sentido faria ela, para além, evidentemente, do sentido de uma afirmação aqui meramente redundante, em relação ao que o texto põe já em evidência: precisamente o seu “começo”? Não se insinuará aí precisamente uma espécie de subtil e desestabilizante *declaração de princípio*, que questionaria já, no plano do *jogo* e da *significância*, aquele “delírio maniqueísta” da diferença Eu / Outro que, segundo Homi Bhabha, o discurso colonial supõe, como princípio subjacente ao seu modo de construção da identidade? Que significará ele *aqui* senão, também, uma reinscrição da figura do Outro, na qual se corta ou suspende o limite ontológico que a ambos separaria, e em que, portanto, se fenderia, igualmente, a disjunção que os afasta? Nota Jacques Derrida, em *Dissémination*:

Dès qu’il vient à l’être et au langage, le jeu *s’efface comme tel*. De même que l’écriture doit *s’effacer comme telle* devant la vérité, etc. C’est qu’il n’y a pas de *comme tel* de l’écriture et du jeu. N’ayant pas d’essence, introduisant la différence comme condition de la présence de l’essence, ouvrant la possibilité du double, de la copie, de l’imitation, du simulacre, le jeu et la graphie vont sans cesse *disparaissant*. Ils ne peuvent, d’affirmation classique, être affirmés sans être niés.¹⁰

“Jogo”, em suma, de uma alusão ao Outro e de uma subversão inscrita no lugar da origem que, ao mesmo tempo, ali se apagaria *como tal*. Pois a forma “agramatical” da intromissão do complemento indirecto – “*lhe começo*” – em correlação com o uso que aqui se faz do verbo, do mesmo modo que nos insinuaria a sua instabilizadora intuição de uma histórica e genealógica dependência do Outro em relação a si, também a encobriria, mantendo-a, veladamente, sob a alusão à dificuldade da apreensão da norma da língua do Outro. Pois se trata, precisamente, no caso deste sujeito, de alguém que escreve na língua do Outro. Nesse *jogo* de inscrição ou nessa *grafia, entre uma língua que não se escreve* – a sua língua materna – e *outra que não se domina* – a língua do Outro – uma subversora sugestão aqui se colocaria, como que *em desaparecimento*, nessa sua oblíqua alusão. O que parece aqui induzir-nos a um sentido que diríamos ser *espectral*: o de uma *participação sem pertença* que mina a afirmação da “diferença” plena, pressuposta pela identidade colonial. Tal hipótese parece-nos, de uma forma geral, ganhar consistência na última das suas quatro cartas, a que ele intitula “Vou aprender a ser árvore”. Observa então:

*Se Deus nos fez vivos porque não deixou sermos donos da nossa vida? Assim, mesmo brancos somos pretos. Digo-lhe, com respeito. Preto o senhor também. Defeito da raça dos homens, esta nossa de todos. Nossa voz cega e rota já não manda. Ordens só damos nos fracos: mulheres e crianças. Mesmo esses começam a demorar nas obediências. O poder de um pequeno é fazer os outros mais pequenos, pisar os outros como ele próprio é pisado pelos maiores. Rastejar é o serviço das almas. Costumadas ao chão, como é que podem acreditar no céu?*¹¹

Aí, então e de novo, a unidade e a origem – poder e força, soberania e vigência da lei – como *problema...* Ser “preto” não resulta aqui numa diferença distintiva do ponto de vista rácico, mas antes de alguma coisa que, inscrita como falha ontológica na “raça dos homens, esta nossa de nós todos”, a ambos dirá respeito, como sua (in-)humana condição. Trata-se, nesse traço de união, da intuição tópica e da desocultação histórica de um certo fundo de *inconsciente* que, extensivo a ambos os sujeitos, aí faria também assomar uma certa consciência política e filosófica daquele que, na pele do colonizado, do preso e do condenado, se dá a si mesmo como lugar de *uma origem* e de *uma unidade disseminadas*. O que significa,

⁹ BHABHA, Homi, “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial”, op. cit., p. 74-75 (sublinhado nosso).

¹⁰ DERRIDA, Jacques, “La Pharmacie de Platon”, *Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 180-181.

¹¹ COUTO, Mia, op. cit., p. 92-93 (sublinhado nosso).

em suma, que *mergulhamos aqui nesse lado mais escuro da nossa noite*. E, ao mesmo tempo, naquela *contra-modernidade* de que nos fala Bhabha:

A análise da despersonalização colonial não somente aliena a ideia iluminista de “Homem”, mas contesta também a transparência da realidade social como imagem pré-dada do conhecimento humano.¹²

Ora, o que estaria em jogo na leitura das cartas seria o facto de essa sua voz ser, também, *anoitecida* na medida em que nos remete para a abissal noite que se estende sob os nossos pés, a mesma e incomensurável noite que subjaz ao seu Outro. Ela seria, enfim, a noite de um inconsciente que em nós emerge, também ele, como que *em desaparecimento*, sob a forma simultaneamente concessiva e, ao mesmo tempo, desafiadora da sua hibridez. Entre um céu em que se não acredita já, e o raso horizonte de um chão de que se permanece cativo, é já a questão da *excepção como fractura do limite*, como deslocamento pela *remarca* e como diferendo e diferimento da sua fronteira, ou como radical interrogação das razões do poder e da propriedade, da identidade e da autoridade, não apenas das leis da língua, mas também das da cultura e da soberania, aquelas que aqui se colocam. Ou, como dirá Frantz Fanon, lido por Homi Bhabha:

O negro não é. Nem tão pouco o branco. Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais – Negro / Branco, Eu / Outro – é perturbado por uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude e da supremacia branca. *É esta pressão palpável da divisão [que a relação binária supõe] que leva a escrita de Fanon para a extremidade das coisas – a extremidade cortante que não revela nenhuma iluminação última mas, em suas palavras, “expunha uma declividade completamente nua de onde pode nascer uma autêntica sublevação” [...]*¹³

De repente, nessas cartas-depoimento, tudo o que da anterior relação de poder ali inicialmente se inscrevera, como limite estanque ou como distância ou diferença plenamente presentes oscila agora, pendendo vertiginosamente sobre o desvão já ali aberto pela relação entre o título da primeira carta e o sujeito híbrido que emerge da sua autoapresentação. Tudo se inclina agora a deslizar na *declividade nua* que se diria a arrastá-los, a ambos, para aquela espécie de fundo abismo que hoje nos iria impondo o sentido de uma *excepção* que é, simultaneamente, *anterior e interior* a toda a Lei. Ela seria, por isso mesmo, subjacente a todas as relações de dominação. Intuição que diríamos, aqui, decisiva, quanto à sua ponderação das relações de poder em

que se fundariam, também, a sua submissão, e a sua vulnerabilidade de preso e de condenado, colocando-as agora sobre o pano de um *(in)visível fundo de inconsciente* que se revelaria, antes de mais, descentrador de toda a verdade ou diferença ontológica. Pois:

Reconhecer a *différance* da presença colonial é perceber que o texto colonial ocupa aquele espaço de inscrição dupla, sagrado – e não sangrado – por Jacques Derrida: [e Homi Bhabha passa a citá-lo] “Sempre que uma escrita tanto marca como sai de sua marca com um golpe indecível... (essa) marca dupla escapa à pertinência ou autoridade da verdade: ela não a anula, mas a inscreve em seu jogo como uma de suas funções ou partes. Esse deslocamento não tem lugar, não teve lugar antes como evento. Ele não ocupa um lugar simples. Não tem lugar *na* escrita. Esta deslocação (é o que) escreve / é escrito”.¹⁴

O que se esperaria de uma correspondência exigida sob o modo da culpa ou da inocência, do testemunho ou do depoimento, da provação ou da prova, desemboca agora, brusca e inesperadamente, numa espécie de manifesto ético e político, ou na desi-queilibradora abertura de um espaço dinâmico, de indecível relação, entre aquele que escreve e aquele que é escrito, no jogo que a escrita supõe. Nele se insinua a enunciação de uma consciência histórica que inscreve o Outro nos desvãos do que, necessária e inconscientemente, seriam os pressupostos da “falta” em que assentam a sua “identidade”, e o seu *não domínio* de uma língua apropriada. Enquanto proferidas a partir dessa sua *exterioridade, constitutiva* do Outro a quem se dirige, o que as suas interrogações põem a descoberto é, então, aquela dimensão do seu discurso em que ele é confrontado com aquilo a que está amarrado: *o seu próprio inconsciente*. Eis o sentido a que a sua autoapresentação nos induziria já. As suas quatro cartas dir-se-ia então serem, *preto no branco*, a expressão daquele “gesto necessariamente duplo [que], marcado em certos pontos por uma rasura que permite a leitura daquilo que se oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que tentou governá-lo de fora”¹⁵ é, também, o gesto da *différance*. As cartas seriam, então, também *isso: o inconsciente do “branco”, a falar-lhe na voz (in)consciente do “preto” e do “preso” que há histórica e irredutivelmente nele*,

¹² BHABHA, Homi K., “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial”, op. cit., p. 72.

¹³ BHABHA, Homi, “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial”, op. cit., p. 70-71 (o último sublinhado é nosso).

¹⁴ BHABHA, Homi, “Signos Tido como Milagres: questões de ambivalência e autoridade sob uma árvore nas proximidades de Delhi, em Maio de 1817”, op. cit., p. 157.

¹⁵ DERRIDA, Jacques, “Implicações: diálogos com Henry René”, *Posições: semiologia e materialismo*, trad. de Margarida Barahona, Porto, Plátano, 1975, p. 14.

a partir do lugar daquela sua exterioridade que lhe é, em simultâneo, deslocadamente constitutiva. É isso que, a nosso ver, justificará a sua inclusão, em *Vozes Anotadas*, precisamente no seu centro. Pois que não se trata aí de uma personagem qualquer:

De tudo estou agradecido, senhor doutor. Levei seu tempo, só de graça. O senhor me há-de chamar de burro. Já sei, aceito. Mas, peço desculpa, se faz favor: o senhor sabe o quê da minha pessoa? *Não sou como os outros: penso o que aguento, não o que preciso. O que desconsigo não é de mim. Falha de Deus, não minha. Porquê Deus não nos criou já feitos? Completos, como foi nascido um bicho a quem só falta o crescimento. [...] Rastejar é o serviço das almas. Costumadas ao chão como é que podem acreditar no céu?*¹⁶

Dir-se-ia, portanto, que não se andaria aqui longe do Jean-François Lyotard de *O Inumano*.¹⁷ Ora se, como vimos, “rastejar é o serviço das almas” que, “habitadas ao chão”, não podem “acreditar no céu”, na medida em que ele se lhes revela na espelhada face do seu “desconhecimento” e da sua “incompletude”, há-de também ser nesse plano de desencontro que a diferença de qualquer identidade, ontologicamente concebida como presente a si mesma, se questionará. Esse seu questionamento não apenas a assinalaria, mas também a suspenderia, recusando-se ele a submeter o seu pensamento às *necessidades* que lhe seriam impostas pela sua situação de preventivamente preso e acusado, *aquela mesma fronteira que é ali traçada entre o humano e o animal*. Quer como distinção hierárquica, quer como disposição disjuntiva, no interior de uma relação binária na qual a animalidade pertenceria, irremediavelmente, à ordem da natureza, do excluído e do separado, ela haverá também de reinscrever o lugar do Outro como lugar de *abjecção*. Assim, se vai estabelecendo, gradualmente, um certo e inesperado volte-face. Pois o crime de que é acusado começa por ser, em suma, o de ter morto sua própria mulher. Mas é a questão da sua imputabilidade que então se lhe põe:

A minha mulher matei, dizem. *Na vida real, matei uma que não existia. Era um pássaro*. Soltei-lhe quando vi que ela não tinha voz, morria sem queixar. Que bicho saiu dela, mudo, através do intervalo do corpo?¹⁸

2 Uma pequena história não é uma história pequena

Eis a história. E, dado que “não há história pequena”,¹⁹ eis também a História. Que se passara, então? Eis o que nos conta, a partir da secção intitulada “Asas no chão, Brasas no Céu”: a motivação que o leva a esse

cometimento decorre da alarmada notícia que lhe vem de Bartolomeu, seu cunhado, casado com a irmã de Carlota Gentina. Supõe, este último, ter constatado ser, sua mulher, uma feiticeira possuída pelo intruso espírito de um animal. Numa noite insone, ele deixa inadvertidamente cair, sobre sua mulher, um tição retirado da fogueira cujo lume fôra avivar e vê, no seu grito de dor, sobressaltado, a bizarra presença desse espírito animal que ele julga, então, que dela se tinha apossado:

não era som de gente, era grito de animal. Voz de hiena, com certeza. Bartolomeu saltou no susto: Estou casado com quem, afinal? Uma nóii? Essas mulheres que à noite transformam em animais e circulam no serviço da feitiçaria? A mulher, na frente dele, rastejava a sua dor queimada. Como um animal. Raio de minha vida, pensou Bartolomeu. E fugiu de casa.²⁰

Bartolomeu foge dali para vir partilhar a sua história com o narrador. A partir dessa primeira infidelidade suposta se desencadeia o crime da história – ao mesmo tempo, a História como crime – sobre cujas circunstâncias o narrador presta agora o seu depoimento. O sobressalto propaga-se, então, como o fogo pelo capim seco. Dele resultará a mesma inquietação que conduzirá, então, à morte de Carlota Gentina:

Depois de Bartolomeu sair, *a ideia me prendia os pensamentos*. E se eu, sem saber, vivia com uma mulher-animal? Se lhe amei, então troquei a minha boca com um focinho. Como aceitar desculpas da troca? *Lugar de animal é na esteira, algum dia? Bichos vivem e revivem nos currais, para lá dos arames*. Se essa mulher, fidaputa, me enganou, fui eu que anemalei. Só havia uma maneira de provar se Carlota Gentina, minha mulher, era ou não uma nóii. Olhei em volta e vi a panela com água a ferver. Levantei e reguei o corpo dela com fervuras. Esperei o grito mas não veio. [...] Todo o dia seguinte, não mexeu. Carlota, a coitada, era só um nome deitado. Nome sem pessoa: só um sono demorado no corpo.²¹

¹⁶ COUTO, Mia, op. cit., p. 93 (sublinhados nossos).

¹⁷ Cf. LYOTARD, Jean-François, *O Inumano*: considerações sobre o Tempo, 2. ed., trad. de Ana Seabra e Elisabete Alexandre, Lisboa, Estampa, 1989, p. 11: “*Se os humanos nascessem humanos tal como os gatos nascem gatos (com poucas horas de diferença), não seria possível – e nem sequer digo desejável, o que torna a questão diferente – educá-los. [...]*”; “É preciso antes de mais recordar que se o título de humano pode e deve caminhar entre a indeterminação nativa e a razão instituída ou a instituir-se, também o pode e deve o inumano.” (sublinhados nossos).

¹⁸ COUTO, Mia, op. cit., p. 85 (sublinhado nosso).

¹⁹ A fórmula é de Mia Couto, em entrevista a Paula Moura Pinheiro, no programa *A Câmara Clara*.

²⁰ COUTO, Mia, op. cit., p. 87.

²¹ *Ibidem*, p. 86 (sublinhados nossos). Sobre as fronteiras entre o animal e o humano, cf. por exemplo, em DERRIDA, Jacques, em *L'animal qui donc je suis*, ou em *O Soberano Bem*, ou Giorgio Agamben, em *O Poder Soberano e a Vida Nua*, e *L'ouvert – de l'homme et de l'animal*, para além de *État d'exception*.

O seu crime é, portanto, cometido por uma “ideia”, um certo modo de ver e conceber o mundo, no qual duas culturas histórica e ideologicamente divergentes se intersectam e sobrepõem. É precisamente o que resultará, mais adiante, de “Sonhos da Alma Acordaram-me do Corpo”. Esse crime é, por um lado, conforme a sua tradição... – Por um lado... uma vez que “o feitiço é mal de irmãs, doença das nascenças. Mas como podia adivinhar sozinho? Não podia, doutor”;²² por um lado, diríamos ainda, visto que mantém como concebível a relação de participação, pelo mesmo espírito, de seres e espécies diferentes. No entanto, a sua primeira justificação não lhe pertence inteiramente. Pois a necessidade de prova, quanto à (in)fidelidade de sua mulher extrai-se, por outro lado, do discurso colonial, cuja “ideia” sustenta o princípio da exclusão entre o humano e o animal. Essa ideia atravessa-o, por assim dizer, à luz de um exame que, num outro plano de si mesmo, o da sua assimilação cultural, é o da sua negação ou denegação do animal no humano. E esse exame é ali levado a cabo numa violência que se diria proporcional à força dessa exclusão, imposta pela sua assimilação cultural. Ora, a questão que se lhe põe, no momento de ser julgado, seis anos volvidos da sua entrega às autoridades, é: *a)* a de que o mundo que, acusando-o, se propõe condená-lo, dele pouco ou nada sabe; *b)* a de que, dadas as circunstâncias do seu cometimento, dele nenhuma prova se poderia obter. Nem quanto à falsidade das crenças que, vindas do mais remoto fundo da sua ancestralidade, a ele conduziriam sob a dominação colonial, nem quanto à sua culpabilidade, visto que as distinções humano-animal provêm elas mesmas da cultura que ali o condena:

Uma coisa tenho eu máxima certeza: ela ficou, restante, fora do caixão. Os que choravam no enterro estavam cegos. Eu ria. É verdade, ria. Porque dentro do caixão que choravam não havia nada. *Ela fugira, salva nas asas.* Me viam rir assim, não zangaram. Perdoaram-me. Pensaram que eram essas gargalhadas que não são contrárias da tristeza. Talvez eram soluços enganados, suor do sofrimento. E rezavam. Eu não, não podia. *Afinal, não era uma morta falecida que estava ali. Muito-muito era um silêncio na forma de bicho.*²³ [...] O senhor me pediu para confessar verdades. Está certo, matei-lhe. *Foi crime? Talvez, se dizem. Mas eu adoeço nessa suspeita.* Sou um viúvo, não desses que enterra lembranças. Esses têm socorro do esquecimento. A morte não afasta-me essa Carlota. [...] *Carlota voou? Daquela vez que lhe entornei água foi na mulher ou no pássaro? Quem pode saber? O senhor pode?*²⁴

Eis pois a aporia, a que o título dá voz. Essa *máxima certeza* sobrepõe-se-lhe agora à sua anterior incerteza, quanto à fidelidade de sua mulher. E dela decorrerá uma sofrida ausência de luto. Pois Carlota Gentina regressa.

Nessa sua evasão de pássaro ela volta, agora, em espírito. Da sua morte distinguira ele, apenas, o sinal exterior de um *alimento* do que nela funcionara como princípio de separação, e de confinamento da alma ao corpo: “Não notei logo aquela sua morte. Só vi pela lágrima dela que parara nos olhos. *Essa lágrima era já água da morte.*”²⁵ Mas se ela regressa, não é apenas por perdurar, em espírito, na sua memória. De facto, a sua é *uma memória que não se enluta*²⁶ porque a sua viuvez é diferente, como diferente ele mesmo é, note-se, daqueles que *pensam o que precisam* e não *o que aguentam*. Dir-se-ia portanto que, também a sua memória, singularmente descuidada do que lhe convém, se não conformaria às necessidades a que deveria responder o seu instinto de autoconservação. A mulher-pássaro que ele (não) “mata” regressa agora, já como *espectral* e *originariamente desincorporada de qualquer suposta “existência”*, não estritamente confinável ao corpo; com efeito, é isso mesmo o que nos sugere o título da terceira carta: “Sonhos da Alma Acordaram-me do Corpo”. Também por isso, mesmo com ela já morta, ele descrê ainda da sua morte:

Brinquei de criança para fazer-lhe rir. Saltei como um gafanhoto em volta da esteira. Choquei com as latas, entornei o barulho sobre mim. Nada. Os olhos dela estavam amarrados olhando o lado cego do escuro. Só eu me ria, embrulhado nas panelas. Me levantei, sufocado no riso e saí para estourar gargalhadas loucas lá fora. Gargalhei até cansar. Depois, aos poucos, fiquei vencido por tristezas, remorsos antigos. Voltei para dentro e pensei que ela havia de gostar ver o dia, elasticar as pernas. Sentei Carlota virada para o poente. Deixei o fresco tapar o seu corpo. Ali sentada no quintal, morreu Carlota Gentina, minha mulher.²⁷

Resistindo inicialmente à constatação da sua morte eis que, num outro plano de si mesmo, “aos poucos, fiquei vencido *por tristezas, remorsos antigos*”.²⁸ E será dessa espécie de íntimo desacordo que decorrerá, também, a sua recusa da oferta de defesa em tribunal, que lhe é proporcionada pelo advogado. Pois as *suas* verdades não são agora, aos seus olhos, as de quem ali se propõe defendê-lo – as do “senhor doutor das leis”:

²² COUTO, Mia, op. cit., p. 94.

²³ Ibidem, p. 92 (sublinhado nosso).

²⁴ Ibidem, p. 91-92 (sublinhados nossos).

²⁵ Ibidem, p. 89 (sublinhado nosso).

²⁶ Embora não tenhamos aqui espaço para abordar, note-se que a desconstrução problematiza a noção e o processo do “luto”, tal como ela é psicanaliticamente pensada, tomando-a, “ontologicamente”, como processo de *convocação à presença*, ou à “consciência”. Cf. por exemplo *Spectres de Marx, Marx & Sons* ou *Chaque fois unique: la fin du monde*, de Jacques Derrida. E sobre as questões do “não domínio de uma língua apropriada”, cf. *O Monolinguismo do Outro*.

²⁷ COUTO, Mia, op. cit., p. 89.

²⁸ Ibidem, p. 87.

Afinal, estou aqui na prisão porque me destinei prisioneiro. Nada, não foi ninguém que queixou. Farto de mim, me denunciei. Entreguei-me eu mesmo. Devido, talvez, o cansaço do tempo, que não vinha. Posso esperar, nunca consigo nada. Onde estou, afinal eu? O lugar da minha vida não é esse tempo?²⁹

Tempo e espaço clivados, espectralmente desunidos ou disjuntos, tais são o tempo e o espaço da sua História. Eles são, na sua memória, marcados pela fractura neles instalada pela dissensão ou pelo diferendo, pela colisão desses dois mundos, interferentes e desiguais, entre si se disputando e em si mutuamente se dilacerando. O tempo e o espaço da sua história são, portanto, os de um *estado de exceção* de que, vivido na *heteronomia* e no *segredo*, as suas cartas nos dão um velado mas sugestivo testemunho. Não apenas porque ambos se situam no entrecruzamento de duas leis relativamente antagónicas, ou formas divergentes de racionalidade, mas também porque ambos nos trazem à consciência, que agora possuí, do seu próprio e intransponível abismo:

Sou filho do meu mundo. Quero ser julgado por outras leis, devidas da minha tradição. *O meu erro não foi matar Carlota. Foi entregar a minha vida a este seu mundo, que não encosta com o meu. Lá, no meu lugar, me conhecem. Lá podem decidir das minhas bondades. Aqui ninguém. Como posso ser defendido, se não arranjo entendimento dos outros? Desculpa, senhor doutor: justiça só pode ser feita onde eu pertenço.*³⁰

E aqui, um terceiro problema. O problema do terceiro, justamente, numa situação que seria da ordem de um *diferendo*.³¹ Com efeito, esse mundo a partir do qual nos fala é, por um lado, o do advogado, a envolvê-lo, exterior e introjectivamente, no seu já pressentido destino. Por outro lado, é também o mundo que releva do que, do seu aparentemente subjugado interior, emerge agora e, ao primeiro, o vem negar, no *estado de emergência colonial*. Do desencontro entre ambos se lhe erguem e impõem, então, as paredes da sua vida repartida: “eu daqui da cela só vejo as paredes da vida”.³² No espaço da sua circunspeção, é a intransponível e trágica espessura da sua vida precária que lhe vem agora abrir o seu *túmulo vivo*. Morte em vida. Posto diante dela, eis o seu último pedido:

Estou aqui a falar isto-isto, mas já não quero nada, não quero sair nem ficar. Seis anos chegaram para desaprender a minha vida. Agora, doutor, quero só ser moribundo. Morrer é muito demais, viver é pouco. Fico nas metades. Moribundo. Está-me a rir de mim? Explico: os moribundos tudo são permitidos. Ninguém goza-lhes. O respeito dos mortos eles antecipam, pré-falecidos. O moribundo insulta-nos? Perdoamos, com certeza. Cagam nos lençóis, cospem no prato? Limpamos, sem mais

nada. Arranja lá uma maneira, senhor doutor. Desarrasca lá uma maneira de eu ficar moribundo, submorto.³³

No breve perfil que aqui traça, daqueles a quem chama moribundos ou submortos, os seus gestos – o insulto, a incontinência, o cuspir no prato – são também os de um poder impune, suportado pela submetida e obediente aquiescência de quem o serve. Nesse sentido, eles ocupam o lugar de um privilégio que seria também, na sociedade colonial, o que distingue os colonos dos colonizados. Não seria então mesmo essa, a condição do poder que sobre ele se exerce – a de ser já um poder “moribundo”, votado à sua própria morte? Ora, a este seu pedido, como justificá-lo, por parte de quem se dá ao mesmo tempo como *aquele que pensa o que aguenta, e não o que precisa?* O que por ele passa é portanto, ironicamente, o escuro reflexo do mesmo poder que ali o condena. Ganhar o estatuto de um “moribundo” é já colocar-se no horizonte de um desejo de inversão de papéis. Diria Homi Bhabha:

É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmático da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis.³⁴ [...] No texto pós-colonial, *o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço de representação onde a imagem é confrontada por sua diferença*, seu Outro.³⁵

Sabemos, com efeito, pelo final do texto, que ele se certifica do seu engano. E isso a partir de um segundo testemunho que, à revelia do primeiro, continua, no entanto, a ser de Bartolomeu:

Nesta última carta o senhor me vê assim, desistido. Porquê estou assim? Porque Bartolomeu me visitou hoje e me contou tudo como se passou. No fim compreendi o meu engano. Bartolomeu me concluiu: afinal a sua mulher, minha cunhada, não era uma nóii. Isso ele me confirmou umas tantas noites. Espreitava de vigia para saber se a mulher dele tinha ou não outra ocupação nocturna. Nada, não tinha. *Assim Bartolomeu provou o estado de pessoa da sua esposa*. Então, pensei. Se a irmã da minha mulher não era nóii, a minha mulher também não era. O feitiço é mal de irmãs, doença das nascenças.³⁶

²⁹ COUTO, Mia, op. cit., p. 86 (sublinhado nosso).

³⁰ Ibidem (sublinhado nosso).

³¹ Cf. LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 24-25.

³² COUTO, Mia, op. cit., p. 90-91.

³³ Ibidem, p. 86 (sublinhado nosso).

³⁴ BHABHA, Homi, “Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial”, op. cit., p. 76.

³⁵ Ibidem, p. 79 (sublinhado nosso).

³⁶ COUTO, Mia, op. cit., p. 94 (sublinhado nosso).

Nessa sua voz *anoitecida*, tudo se passaria então como se, *desistido* do e pelo seu próprio engano, ele desistisse também de pensar *o que aguenta* e se pusesse, enfim, a pensar *o que precisa*. O que não deixaria de parecer paradoxal, em quem nos diz:

Descompletos somos, enterrados terminamos. Vale a pena ser planta, senhor doutor. Mesmo vou aprender a ser árvore. Ou talvez pequena erva porque árvore aqui dentro não dá. Porquê os baloii³⁷ não tentam ser plantas verde-sossegadas? Assim eu não precisava matar Carlota. Só lhe desplantava, sem crime, sem culpa [...]. O Bartolomeu, meu cunhado, costumava dizer: “fora de casa sempre faz frio”. Mas eu, doutor, que casa eu tive? Nenhuma. Terra nua, sem aqui nem onde. *Num lugar assim, sem chegada nem viagem, é preciso aprender espertezas. Não dessas que avançam na escola. Esperteza redonda, esperteza sem trabalho certo nem contrato com ninguém.*³⁸

A ausência de casa, numa *terra nua, sem aqui nem onde*, é também a ausência de um sistema axiológico estável. E essa parece-nos ser a melhor das metáforas do estado de exceção ou de “emergência” colonial. “Ser árvore” – em que Carlota Gentina poisasse – ou antes “pequena erva”, no espaço reduzido da cadeia, é ainda a extensão de uma forma de participação, de partilha dessa transmutação de que ela, pássaro mudo saído dos intervalos do seu ardente e silencioso nome, uma vez posto em forma de corpo deitado, lhe antecipa já o exemplo. Mas se isso se *aprenderia*, – embora numa outra ordem de razões, que já não a da mera exclusão do Outro, note-se – é porque, do seu passado ou da sua memória mais remota se desprende agora aquela lucidez que o leva de volta, ao mundo a que então se diz pertencer. Repartido entre dois mundos que nele se conflituam, “desistido” de a qualquer deles plenamente pertencer, pede o impossível e sabe-o: “Invento? Inventar qualquer pode. [...] Agora já troquei a minha vida por sonhos. [...] Tenho a memória escura, por causa dessas tantas noites que bebi”.³⁹ Com efeito, aquela sua “esperteza *redonda*” resulta, tal como o seu gesto, nas cartas-depoimento em que dá voz ao seu *ser sem escolha* – situado na mesma fronteira que nele oscila, e sobre a qual, “ele mesmo” se reparte e dispersa – do seu estar situado *entre um e outro* desses mundos de que vê, agora, ter sido constituído:

Agora já é tarde. Só reparo o tempo quando já passou. Sou um cego que vê muitas portas. Abro aquela que está mais perto. Não escolho, tropeço a mão no fecho. Minha vida não é um caminho. É uma pedra fechada à espera de ser areia. Vou entrando nos grãos do chão, devagarinho. Quando me quiserem enterrar já eu serei terra. Já que não tive vantagem na vida, esse será o privilégio da minha morte.⁴⁰

Eis, então, o privilégio da sua morte. Ela é aqui deduzida da sua própria condição errante, de ser multiplemente disperso, atravessado pelo conflito desses mundos que o trespassaram, numa perturbação e numa contestação que são, também, as da ideia historicista de um tempo tomado como um todo progressivo e ordenado. É uma morte premeditada e antecipada, à revelia do poder que sobre ele impende. Morte em fuga da morte, pela sua esperteza redonda, recolhida sobre si mesma. Morte em vida – traduzida numa despersonalização que aliena, repetindo-a, a ideia iluminista do “Homem” – ela antecipa já a morte que há-de vir, para a ela se subtrair... Morte da morte, por uma transmutação e por um esboroamento que o haveriam de fazer desaparecer, no mesmo chão dos que ali o pisam. Precisamente o lugar do seu *fundamento*... Lê-se em *Pensatempos*:

O que pode ser perigoso é criar identidades-refúgio, identidades que nascem da negação da identidade dos outros. [...] Os meus antepassados estão enterrados em outro lugar distante, algures no Norte de Portugal. Eu não partilho de sua intimidade e, mais grave ainda, eles me desconhecem inteiramente.⁴¹

Referências

- COUTO, Mia. *Vozes anoitecidas*. Lisboa: Caminho, 2002.
 COUTO, Mia. *Pensatempos*. Lisboa: Caminho, 2005.
 DERRIDA, Jacques. *Points de suspension*. Paris: Galilée, 1992.
 DERRIDA, Jacques. *Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
 DERRIDA, Jacques. *Posições: semiologia e materialismo*. Porto: Plátano, 1975.
 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFGM, 2003.
 LYOTARD, Jean-François. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983.
 LYOTARD, Jean-François. *O inumano*. Lisboa: Estampa, 1989.

Recebido: 01 de julho de 2013
 Aprovado: 03 de outubro de 2013
 Contato: jpper@ualg.pt

³⁷ COUTO, Mia, op. cit., p. 93: “Baloii: feiticeiros, deitadores da sorte (plural de nôi)”.

³⁸ Ibidem (sublinhado nosso).

³⁹ Ibidem, p. 91.

⁴⁰ Ibidem, p. 95 (sublinhado nosso).

⁴¹ COUTO, Mia, *Pensatempos*: textos de opinião, 2. ed., Lisboa, Caminho, 2005, p. 61; 151. Onde se lê também, na p. 128: “Na maior parte das línguas bantus, não há tradução para dizer ‘cultura’, como não há tradução para dizer ‘natureza’, para dizer ‘sociedade’. Esta ausência de equivalência não deriva de alguma menoridade das nossas línguas. Resulta sim, de um outro ponto de partida filosófico, de uma outra visão do mundo. Para a maioria dos moçambicanos rurais não existe essa fronteira entre aquilo que é ‘cultural’ e ‘natural’. Existe sim um mundo interligado, que só pode ser entendido e designado de uma forma única.”