

Imani – “Uma sombra sem corpo”, em As Areias do Imperador

José Paulo Pereira*

Resumo

Esta leitura examina, quer as imposições do poder patriarcal, respeitantes à tradição cultural de que a narradora Imani – da trilogia **As Areias do Imperador** – é oriunda, quer as complexidades do processo da sua subjetivação. Estas devem-se, em especial, ao facto de Imani se encontrar, então, **entre** duas tradições culturais diferentes: aquela da sua cultura de origem e a ocidental, a que lhe chega através dos ensinamentos do padre luso-goês Rudolfo Fernandes. Na análise, referimo-nos quer a *The Psychic Life of Power*, quer a *Gender Trouble*, ambos da autoria da filósofa Judith Butler, partindo da ponderação do dissenso latente em dois dos traços com que Imani a si mesma se descreve: 1) o da sua declarada impossibilidade de ser “pessoa”, no mundo patriarcal de Nkokolani; 2) o da sua condição de ser inominável, declarando o seu como um “nome de nenhum nome”. Sublinharemos, na nossa leitura, o encontro, quer do **neutro** – enquanto presença crítica de uma alteridade irreduzível e enquanto suspensão da função atributiva da linguagem, tal como Maurice Blanchot a define, em *L’entretien infini* e Roland Barthes a pondera, em *Le Neutre* – quer do **tradutor** – tal como Mía Couto a pensa: enquanto *médium*, ou “ser de fronteira” – na figura da **escritora** (intraficcional) que ela também é, acima de todas as barreiras culturais com que ela se confronta.

Palavras-chave: Terceiro espaço; liminaridade; excesso; neutro; testemunho.

Imani – “A shadow without a body”, in The Sands of the Emperor

Abstract

My reading examines both the injunctions of patriarchal power, deeply rooted in the cultural tradition of the VaChopi people, to which the narrator of *The Sands of The Emperor* originally belongs, and the complexities of the subjection process – *assujétissement* – she goes through. They are specially due to the fact that Imani then finds herself *between* two different traditions: that of her original culture and the one of the Western world – which comes to her through the teachings of Portuguese Indian missionary Rudolfo Fernandes. In this analysis I refer to *The Psychic Life of Power* and to *Gender Trouble* – both by Judith Butler – and start by considering the potential dissensus of two of the characteristics that Imani describes herself with: *a)* the impossibility of being a “person”, in the patriarchal world of Nkokolani; *b)* her condition of being an unnamed person, carrying with her a “name of no name”. We will stress, in this reading, that the *neuter* – as the critical presence of an irreducible alterity and the suspension of the attributive function of language in speech as defined by both by Maurice Blanchot in *L’entretien infini* and Roland Barthes in *Le Neutre* – and the *translator* – as thought by Mía Couto: as medium or ‘a being from the frontier’ – will meet in the (fictional) *writer* she also is, over and above all the cultural barriers she was confronted with.

Keywords: Third space; Liminality; Excess; Neuter; Testimony.

Recebido em: 10/09/2019 // Aceito em: 31/05/2022

* PhD em Literatura Comparada, colaborador do CIAC – Centro de Investigação em Artes e Comunicação, na Universidade do Algarve, em Portugal, e investigador do CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com o ORCID ID 0000-0003-3512-0726.

1 Da impossibilidade de ser “eu mesma” à “mulher sem nome”

De entre as feições que marcam a especificidade da voz narradora que atravessa, em toda a sua extensão, **As Areias do Imperador**, duas serão aquelas que nos devem merecer, aqui, uma atenção particular. Por um lado, pela sua natureza subtrativa. Por outro, pelas suas implicações críticas. A primeira diria respeito à consciência da sua origem, no que ela supõe de privação: “Não sei por que me demoro tanto nestas explicações. **Porque não nasci para ser pessoa.** Sou uma raça, sou uma tribo, sou um sexo, **sou tudo o que me impede de ser eu mesma.** Sou negra, sou dos Vachopi, uma pequena tribo do litoral de Moçambique.” (COUTO, 2015, p. 20; grifo nosso). E embora Imani tenha, aqui, apenas quinze anos – e seja, portanto, nesta altura, apenas uma adolescente – a verdade é que, na sociedade em que vive, dela se espera já que, em seu corpo, se cumpram os desígnios da maternidade. Constatamo-lo quando – depois de se referir ao sonambulismo de sua mãe, que “dormia e gritava errando pela casa” (COUTO, 2015, p. 22), “numa jornada sem fim”, reconduzindo, em sonhos, a família à terra onde tinha sido feliz – ela nos fala, então, de um dos seus sonhos mais frequentes:

Não grito nem deambulo pela casa. Mas não há noite que não sonhe ser mãe. E hoje voltei a sonhar que estava grávida. A curva do meu ventre rivalizava com a redondez da lua. Desta vez, porém, o que aconteceu foi o reverso de um parto: era o meu filho que me expulsava a mim. (COUTO, 2015, p. 22).

Ora, aquilo que, de início, se nos afigura ser o pesadelo de uma espécie de “aborto espontâneo” – ou de inadvertido “desmancho” – acabaria, no entanto, por ser entendido como o episódio de uma visitação, de uma interpelação: “Acordei transpirada e com terríveis dores nas costas e nas pernas. Depois entendi: não era um sonho. Era uma visita dos meus entes passados. Traziam um recado: alertavam-me que eu, com os meus quinze anos, já tardava em ser mãe.” (COUTO, 2015, p. 22). E é a propósito dessa sua maternidade já tardia – segundo os entes passados que, então, a visitam – que ela nos reitera o seu estatuto de não “pessoa”. Não só, talvez, por não ter ainda assumido alguma forma de conjugalidade socialmente reconhecida – veremos, mais adiante, a importância disso – mas também por, apesar dos seus sonhos de maternidade, não se ter ainda gerado ninguém dentro de si. A essa primeira característica se viria, então, a juntar uma segunda: a de ser, ela, “uma mulher sem nome”: “Todas as meninas da minha idade, em Nkokolani, já haviam engravidado. Apenas eu parecia condenada a um destino seco. Afinal, **não era apenas uma mulher sem nome. Era um nome sem pessoa. Um desembrulho. Vazio, como o meu ventre.**” (COUTO, 2015, p. 22, grifo nosso).

Ora, a fórmula de **não ter nascido para ser pessoa** parece-nos implicar, aqui, o reconhecimento de um certo *apriori* histórico e socio-ontológico. “Um sexo, uma tribo, uma raça” seriam, assim, os pontos de ancoragem pelos quais passariam, na sua condição de pertença – “sou negra, sou dos VaChopi” – as injunções normativas próprias de um poder patriarcal em cujo âmbito sócio-ético se haveria de balizar, tanto ideológica quanto culturalmente, o **sujeito** que ela estaria, então, previsivelmente, condenada a ser. Neste caso, tratava-se de uma mulher, não apenas privada de “nome”, mas também do seu ser-“pessoa”. O que poderia estar, aí, em jogo? Eis o que nos diria Judith Butler, em *The Psychic Life of Power*:

Alude-se por vezes a “o sujeito” como se ele pudesse ser equivalente a “a pessoa” ou a “o indivíduo”. A genealogia do sujeito, no entanto, enquanto categoria crítica, sugere que o sujeito, mais do que estritamente identificado com o indivíduo, devia ser designado como uma categoria linguística, um representante, uma estrutura em formação (BUTLER, 1997, p. 10, tradução nossa).¹

¹ “The subject” is sometimes bandied about as if it were interchangeable with “the person” or “the individual”. The genealogy of the subject as a critical category, however, suggests that the subject, rather than be identified strictly with the individual, ought to be designated as a linguistic category, a place-holder, a structure in formation.

O que significa que a “pessoa” supõe já um **sujeito em formação**, como sua prévia condição de possibilidade. Esse *assujettissement* – um termo de Michel Foucault que, em *Surveiller et punir*, “denota, tanto o devir do sujeito quanto o processo da sua sujeição” (BUTLER, 1997, p. 83), como observa Judith Butler – diria então respeito, não apenas à sua **subordinação**, mas também à sua **assunção** das condições discursivas que, em Nkokolani, emanariam do poder tradicional, marcadamente falocêntrico e patriarcal:

[Os] Indivíduos vêm a ocupar o lugar do sujeito (o sujeito emerge simultaneamente como “lugar”) e gozam de inteligibilidade apenas na medida em que são, por assim dizer, primeiro estabelecidos na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para que o indivíduo leve a cabo e reproduza a agência. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem passar primeiro por uma “subjetivação” (uma tradução do francês *assujettissement*) (BUTLER, 1997, p. 10-11, tradução nossa).²

Tal se prende, justamente, com o facto de ser por intermédio de tais **agenciamentos** que, **na sua formação**, se assumem e reproduzem – e se interpelam e deslocam – as injunções normativas com que, então e ali, um tal sujeito se confronta. Fosse como fosse, seria da sua respetiva (re)apropriação que viria a depender não apenas o eventual reconhecimento ético da sua pertença comunitária, mas também o tipo de inteligibilidade social que lhe estaria reservado, enquanto sujeito. Em síntese: o estatuto de “pessoa” – a **autonomia** que ela pressuporia, na qualidade do seu *per se uno* – dependeria sempre não apenas de alguma sujeição prévia, mas também de alguma deslocadora reinscrição performativa daquelas restrições impostas pelo poder formador, sem as quais nenhum “sujeito” se poderia, em boa verdade, estabelecer. Outro tanto valeria, de resto, para a sua identidade de género. Pois que ela se integraria num todo que diria respeito ao sujeito de que se trata, do ponto de vista das suas escolhas. É o que parece dizer-nos J. Butler, em *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*:

Além disso, a própria injunção **de que lhe seja conferido** um género tem lugar por vias discursivas: ser uma boa mãe, ser um objeto heterossexual desejável, ser um trabalhador capaz, em suma, **significar uma multiplicidade de garantias em resposta a uma variedade de exigências diferentes todas ao mesmo tempo**. [...] Não há eu que seja prévio à convergência ou que mantenha a sua integridade antes da sua entrada neste conflituado campo cultural. (BUTLER, 1989 p. 145, grifo nosso, tradução nossa).³

Seria, pois, sobre o pano de fundo deste enquadramento geral que se deveria pensar nas objeções a que Imani nos parece, ali, dar voz. Pois que o seu desabafo diz, antes de mais, respeito ao tipo de despossessão e de vulnerabilidade ou de exclusão de que as mulheres são alvo, na sociedade tradicional de Nkokolani. É assim que, numa das epígrafes de **Mulheres de Cinza**, se pode ler: “A diferença entre a Guerra e a Paz é a seguinte: na Guerra, os pobres são os primeiros a serem mortos; na Paz, os pobres são os primeiros a morrer. Para nós, mulheres, há ainda uma outra diferença: na Guerra passamos a ser violadas por quem não conhecemos.” (COUTO, 2015, p. 125).

A ideia da sua violação, em tempos de paz, “pelos homens que elas conhecem” supõe uma continuação da guerra por outros meios. Este tipo de observações acentuará, em Imani, a experiência de um isolamento que há de propiciar a sua saída de Nkokolani. Ele torna-se manifesto, por exemplo, no que lhe observa, um dia, sua mãe, Chikaze Makwakwa, ao saber que os pais de uma sua amiga de infância, “Ndzila”, a tinham afastado de Nkokolani, com receio da má influência que Imani pudesse exercer junto dela. Que lhe diz então a mãe? Que...

² Individuals come to occupy the site of the subject (the subject simultaneously emerges as a “site”) and they enjoy intelligibility only to the extent that they are, as it were, first established in language. The subject is the linguistic occasion for the individual to achieve and reproduce agency. No individual becomes a subject without first undergoing ‘subjectivation’ (a translation of the French *assujettissement*).

³ Furthermore, the very injunction to be given gender takes place through discursive routes: to be a good mother, to be a heterosexually desirable object, to be a fit worker, in sum, to signify a multiplicity of guarantees in response to a variety of different demands all at once. [...] There is no self that is prior to the convergence or who maintains “integrity” prior to its entrance into this conflicted cultural field.

Eu era mulher e as mulheres de Nkokolani devem pertencer a alguém para deixarem de ser ninguém. É por isso que às moças solteiras se atribui o nome de *lamu*, palavra que significa “aquela que espera”. **É um modo de dizer que seremos pessoas apenas depois de sermos esposas.** (COUTO, 2015, p. 239, grifo nosso).

O ser “pessoa” – aqui em relação anagramática com ser “esposa” – envolveria assim, paradoxalmente, uma **pertença** que, ao mesmo tempo, o haveria de barrar. Imani comprová-lo-ia, de resto, por si mesma, quando sua mãe se enforca de desgosto, ao saber da morte do filho mais velho, Dubula. Pois que é para ela que se transferem, então, todas as obrigações domésticas que a morte suspende:

– *Imagino que já tenha preparado a comida.* / Passou-me pela cabeça o peso de uma vida inteira: mais do que amor os homens de Nkokolani pedem às mulheres que sejam pontuais a servirem-lhes a refeição. O meu pai era nisso igual a todos os homens de Nkokolani. Existia para ser servido. Repetia-se, comigo, esse antigo dever de mulher. (COUTO, 2015, pp. 351-352).

Aos homens de Nkokolani cabia, assim, o exercício da autoridade. Quando? Sempre que se tratasse de decisões que pudessem afetar a sobrevivência da família, a sua prosperidade ou, mesmo, o cumprimento dos desejos dos seus membros. Deste último caso era eloquente testemunho aquele insistente pedido de Chikaze Makwakwa, para que regressassem à aldeia de onde tinham vindo, junto ao mar. Dirigindo-se à filha, a quem encarrega de ir buscar o pai, depois de uma zanga entre ambos, ela lembra-lhe:

– *Esse velho teimoso não pode é dormir no mato. Traga-o de volta, sóbrio ou bêbado. O resto se verá.* Depois a mãe reentrou na tristeza como um bicho doméstico regressa ao curral. Já ia no caminho e voltou a falar. – *Peça-lhe para irmos viver para Makomani, peça-lhe que voltemos para junto do mar. A si ele escuta. Peça-lhe, Imani, por amor de Deus!* (COUTO, 2015, p. 33)

A acentuar o contraste – em que sobressai a feminina “tristeza de bicho doméstico que regressa ao curral” – a autoridade masculina compareceria, além disso, sempre que se tratasse da representação dos interesses familiares, junto de terceiros. Por essa razão se interporia, também, Katini Nsambe, quando Chikaze Makwakwa, ainda viva, se propusera a avisar o sargento Germano de Melo da proximidade das hostes guerreiras de Ngungunyane. Deslocava-se a turba dos seus exércitos então para sul, a fim de aí se estabelecer uma nova capital do reino. E a sua passagem por Nkokolani fazia temer o pior.

Chamavam-nos “tinxolo”, as cabeças. Era assim que nos olhavam: contados como escravos, descontados como bichos. [...Outrora] aquela ameaça uniu-nos numa única entidade. Tornámo-nos VaChopi, os “do arco e da flecha”. Resistimos à invasão dos VaNguni, mantivemos a nossa língua, a nossa cultura, os nossos deuses. (COUTO, 2015, p. 132-133).

Dáí, então, a urgência de se reunirem. O que aconteceria num jantar de família. Teria ele lugar em casa de Katini Nsambe, onde ele e Musisi – seu cunhado e seu eterno rival – acabariam por se travar de razões, a propósito da genuinidade dos seus sentimentos de pertença, em relação à sua tribo de origem:

– *Avisamos o português?*, inquiriu a mãe, ignorando o palavroso discurso do marido. / – *Nunca!*, contestou o tio, parentório. *Este assunto é só nosso.* [...] *Não sou como o seu marido, que já não sabe quem é, nem de onde vem.* / – *Eu sou muchope de coração. Tal como você, caro cunhado.* / – *Não me chame de muchope! Quem inventou esse nome foram os invasores* [...] (COUTO, 2015, p. 166).

E como a discussão não parecesse ter fim, seria Chikaze quem interviria – para pôr cobro à disputa: “A mãe ergueu-se, braços no ar como se evitasse a derrocada dos céus. E proclamou: –

Chega, chega! Temos o inimigo à porta e vocês estão a discutir? [...] / – Se não quiserem, eu mesma irei, argumentou a mãe. / – Irá onde? / – Irei falar com o sargento.” (COUTO, 2015, p. 166-167). É então que Katini Nsambe se empertiga e reage. Assim: “– *Você não sai daqui, mulher*, contestou o meu pai, animado de uma súbita dignidade. *Sou o homem da casa, eu é que irei lá.* E voltou a repetir uma dezena de vezes: *eu é que vou a casa do sargento.* Sabíamos assim que prometia em vão.” (COUTO, 2015, p. 167). A relação entre homens e mulheres era, em Nkokolani, não apenas moral, mas também fisicamente violenta. Percebemo-lo por conversas como esta:

– Está com medo que o pai lhe bata? / – Já sabe como é: ele bebe, ele bate. [...] / – É incrível como o pai nunca desconfiou que a mãe mente. / – E eu minto? / – Claro que mente. Quando ele lhe bate e a mãe chora de dor. Não mente? / – Esta doença é um segredo, o seu pai não pode suspeitar. (COUTO, 2015, p. 29-30).

Chikaze sofria da síndrome de Riley-Day – uma afeção hereditária do sistema nervoso que, determinada por uma mutação genética, afetava o desenvolvimento dos neurónios sensoriais. Ora, o que a sua insensibilidade à dor física ali sublinha é a degradação moral, o deprimente espetáculo daqueles cometimentos, entretanto tornados numa prática reiterada, de geração em geração:

Mistério sem entendimento: o modo como o pai conciliava em si tão opostas almas. Sóbrio, a sua delicadeza era a de um anjo. No toldar do álcool, convertia-se na mais maléfica das criaturas. [...] – *A sua mãe também era espancada? / – A avó, a bisavó e a trisavó. Prepare-se para ser espancada também você.* (COUTO, 2015, p. 30).

Seria tudo, em e para Imani, quanto à (im)possibilidade de ser “pessoa”? – essa possibilidade que a cultura tradicional de Nkokolani nos parece, aqui, contrariar? Talvez não.

2 Imani - “uma sombra sem corpo”: espaçamento e temporização

Uma fórmula como a de “não ter nascido para ser pessoa” sugere-nos, pois, em primeiro lugar, a sua perceção da inexistência de qualquer saída, no universo fechado da sociedade e da cultura muchope, em Nkokolani. Sobretudo, insistamos, para alguém como “**uma mulher sem nome.** Era [além disso] **um nome sem pessoa.** Um desembrulho. **Vazio, como o meu ventre.**” (COUTO, 2015, p. 22, grifo nosso). De onde lhe viria, no entanto, essa perceção? A que se deveria, nela, essa sua antecipada sagacidade e inconformidade? É, sobretudo, em **A Espada e a Azagaia**, que o viremos a descobrir:

O meu pai, Katini Nsambe, viu na catequese mais do que uma conversão religiosa: era uma porta abrindo-se para o mundo dos brancos. Essa era a intenção: que eu, Imani, me desembrulhasse da minha origem. **Que escapasse de mim para um outro destino, sem retorno, sem raça, sem passado.** (COUTO, 2016, p. 123; grifo nosso).

Foi assim, de resto, que Imani conheceu o padre Rudolfo Fernandes. Reencontrava-o agora ali, na missão de Sana Benene, por onde passava, acompanhada de seu pai e do sargento português ferido, a caminho do posto médico mais próximo, onde se encontraria o médico suíço Georges Liengme:

O padre Rudolfo Fernandes não tardou a emergir da penumbra. Não o via há anos. Passei toda a minha infância junto dele, na igreja de Matimani. Com o padre aprendi a falar e a escrever o idioma dos portugueses. E digamos que com ele aprendi a deixar de ser uma menina negra, da etnia dos VaChopi. (COUTO, 2016, p. 41).

Foi, de resto, também com ele, que Imani fez a sua primeira experiência como tradutora. Naquele caso, para uma versão em língua txichopi da Bíblia que Rudolfo possuía em português: “Para contrariar a influência dos protestantes, Rudolfo decidiu traduzir a Bíblia. Durante meses ajudei-o na conversão de português para txichopi. Certa vez tive a ousadia de duvidar do carácter sagrado do livro. Quem o escreveu, quem o imprimiu, não foram simples mortais?” (COUTO, 2016, p. 123-124). Mas o padre tinha uma desarmante resposta, para tais argumentos: “– *Os livros nunca estão escritos. Quando os lemos, escrevemo-los.* Aquele livro podia não ser sagrado. Mas fazia as pessoas sagradas. Era assim que o padre nos ensinava na catequese.” (COUTO, 2016, p. 124).

O certo é que, talvez demovido por este tipo de observações, o padre Rudolfo desistiu, mais tarde, dessa tradução: “Certa vez deu-me ordem para que suspendesse os trabalhos da tradução e lhe devolvesse a Bíblia. – *Não precisamos mais de tradução. Nem de mais nenhum livro.* Apontou o rio, as dunas e mais além o mar. E declarou: – *Esta é a minha biblioteca.*” (COUTO, 2016, p. 124). Abdicaria, em contacto com a criação, da mediação dos homens. Mas essa experiência da tradução há de inscrever nela uma certa mobilidade. Vemo-lo no final de **O Bebedor de Horizontes**. Já com noventa e cinco anos, regressada a Nkokolani, Imani diria às sobrinhas – que a alertavam para a presença de um visitante branco: “*Esperem, declaro de braço erguido. Vou explicar: é que mesmo calados, os brancos escutam-se à distância.* E falo do que sei: passei décadas com eles, na terra deles. Falo, penso e vivo como eles. ***Sou negra, é verdade. Mas entro e saio da minha raça quando quero.***” (COUTO, 2017, p. 356, grifo nosso). A questão estaria, agora, em saber se, num tal mundo dos brancos, alguma diferente ideia de “pessoa” lhe estaria reservada. Viria, então, a propósito retomar aqui **a mulher sem nome**. Por que razão “Imani”? Que se diria trazer-lhe, esse nome? Como colocá-lo, aqui, em perspectiva, na trama ficcional de **As Areias do Imperador**? Vejamos mais de perto o processo da sua nomeação:

Chamo-me Imani. **Este nome que me deram não é um nome.** Na minha língua materna “Imani” quer dizer “quem é?”. Bate-se a uma porta e, do outro lado, alguém indaga: - *Imani?* Pois foi essa indagação que me deram como identidade. **Como se eu fosse uma sombra sem corpo, a eterna espera de uma resposta.** (COUTO, 2015, p. 18-19; o primeiro e último grifos são nossos).

Por que razão, no entanto, “uma sombra sem corpo”? Não nos recordaria ela, em certo sentido, a própria escrita? E porquê “a eterna espera de uma resposta”? Não nos evocaria ela, também, aquela multiplicidade do limite e aquela indecidibilidade que, tantas vezes, acompanham a reconstrução enunciativa, no processo da leitura? Por um lado, numa certa cegueira ao outro: vê-se-lhe a sombra, apenas. Por outro, aí supondo o seu excesso, em relação à percepção que o reduziria à presença plena, ele se abriria, se multiplicaria, numa espécie de limitrofia quanto às suas possibilidades. A que se deveria, em suma, essa “indagação da identidade”, ali atribuída como um “nome de nome nenhum”? Ora, “Imani” é, de facto, o nome que vem a estancar uma vertiginosa série de anteriores nomeações. Fá-lo mediante a afirmação da sua própria negação: pois a interrogação “quem é?” suporia – uma vez nominalizada – a impossibilidade de qualquer nomeação outra. Que se passaria, então, nas dobras desse processo?

Diz-se, em Nkokolani, a nossa terra, que o nome do recém-nascido vem de um sussurro que se escuta antes de nascer. Na barriga da mãe, não se tece apenas um outro corpo. Fabrica-se a alma, o *moya*. Ainda na penumbra do ventre, esse *moya* vai-se fazendo a partir das vozes dos que já morreram. (COUTO, 2015, p. 19).

Seria justamente aí, ainda no ventre materno, que o nome se entreteceria: “Um desses antepassados pede ao novo ser que adote o seu nome. No meu caso, foi-me soprado o nome de Layeluane, a

minha avó paterna.” (COUTO, 2015, p. 19). Quem é, no entanto, Layeluane, em **Mulheres de Cinza**? Casada com Tsangatelo Nsambe, que trabalhava como pombeiro – “o termo era trazido de Angola para designar os comerciantes que organizavam expedições pelas terras do interior africano.” (COUTO, 2015, p. 282) –, foi um dia presa e levada, numa rusga de cobrança de impostos: “Quando os homens estavam ausentes e as famílias não podiam pagar prendiam-se as mulheres e os filhos, até que os maridos comparecessem a pagar o resgate.” (COUTO, 2015, p. 204). Por onde andaria, então, o marido?

Tsangatelo tinha partido para se juntar aos militares portugueses que enfrentavam revoltas em redor de Lourenço Marques. [...] Vieram os *indunas* de Inhambane cobrar impostos. Layeluane não podia pagar e explicou aos cobradores os motivos da ausência do marido. Não acreditaram. Levaram-na presa, como garantia de pagamento. (COUTO, 2015, p. 204).

Que acontecera pois? “Pensava-se que [o marido] demoraria um ou dois meses.” (COUTO, 2015, p. 204). Fora a Lourenço Marques, não apenas com o intuito de apoiar os portugueses – no cerco movido à cidade pelas hostes de Zixaxa e Mahazul – mas também com o fito de, com eles, negociar a contratação de carregadores para uma caravana pelo interior de África (COUTO, 2015, p. 205). Ora, só o bombardeamento, a partir de uma fragata estacionada ao largo da baía, poria os revoltosos, finalmente, em fuga. Só, portanto, em janeiro de 1895 viria a ser possível contra-atacar e perseguir os revoltosos, até à região de Marracuene. Tsangatelo por lá se fora, entretanto, demorando: “ficou quase um ano” (COUTO, 2015, p. 204). Cioso, no entanto, de cumprir a sua parte: “Assim que chegou da batalha, [...] pagou o que devia, mas ninguém, entre as autoridades portuguesas, sabia do paradeiro da esposa. O avô tinha esperança que Binguane usasse da sua influência [...]: – *Fique tranquilo, a sua mulher estará aqui dentro de dias.*” (COUTO, 2015, p. 204-205).

Só recuperaria de facto – conforme se presume da leitura – Layeluane graças às diligências do régulo Binguane, junto dos portugueses. Tsangatelo é, assim, a figura de um desses viajantes destemidos, para quem a linha do horizonte é, no mais agreste dos sertões, móvel e descontínua, no tempo. Um dia, no entanto, os seus passos levá-lo-iam, definitivamente, para longe de Layeluane. Acontece quando emigra, para trabalhar nas minas do Transvaal. A sua inesperada decisão – “Tsangatelo já tinha passado os sessenta.” (COUTO, 2015, p. 128) – colheu toda a família de surpresa. Mas o seu estatuto de homem mais velho da família permitia-lhe tomá-la sem mais explicações. Tentaram demovê-lo: mas “impassível, o avô Tsangatelo a ninguém dava ouvidos.” (COUTO, 2015, p. 129): “O pesado silêncio da resignação já se tinha instalado quando a avó, voz tremente, enfrentou o marido: / – *É esse o exemplo que quer dar à nossa família? / Qual família?*, inquiriu o avô. E a mulher nada mais disse.” (COUTO, 2015, p. 129). Apenas com a neta – “eu não teria senão uma dezena de anos de idade.”, diz-nos Imani (COUTO, 2015, p. 129) – ele falaria, à despedida. Pedia-lhe que transcrevesse, num papel, o pesadelo que, então, todas as noites o atormentava. Rasgá-lo-ia, depois, dele se livrando para sempre:

– *Adeus sonhados. Eu vou para onde serei dono dos meus sonhos.* E despediu-se. Mantive-me imóvel vendo como Tsangatelo se afastava, com **essa sábia habilidade de não ser mais que uma sombra**. Aqueles pés sulcando a areia eram mais antigos que a própria terra. **Naqueles passos todos os antepassados marchavam.** (COUTO, 2015, p. 132; os dois últimos grifos são nossos)

Ao afastar-se, assim, com essa “sábia habilidade de **mais não ser que uma sombra.**” (COUTO, 2015, p. 132, grifo nosso), Tsangatelo assumia, no seu andar, a sua ausência de corpo. Pois se “naqueles passos todos os antepassados marchavam”, tal só acontecia por ele próprio caminhar, então, como “uma sombra sem corpo”. Na sua sombra de explorador se haveria, então, de projetar a inúmera e

imemorial presença de uma imensidade de outros corpos pretéritos – todos eles numa só e inexorável marcha. O que nos evocaria as palavras de Imani, a respeito de si mesma quando, no final de **O Bebedor de Horizontes**, alguém a visita sem que, a princípio, ela possa ainda discernir aquele de quem se trata:

Batem à porta. Abro uma fresta e vejo uma mão branca. / *Germano?*, pergunto em sobressalto. [...] Tenho noventa e cinco anos e não me restam forças nem para lembrar quem sou. [...] Protejo os olhos para decifrar a silhueta que se desenha a contraluz. [...] / *Sanga? Meu filho?* [...] *Dona Imani?*, interpela-me. [...] *Já sei, és o meu neto. Trata-me por avó. Percebes txixope?* (COUTO, 2017, p. 353-354).

Uma das sobrinhas adolescentes acompanha-a, então, nesse seu inesperado encontro: “Este homem quer que a avó conte a sua história. Junto ao meu ouvido, ela segreda: o escritor pensa que fui mulher do imperador Ngungunyane.” (COUTO, 2017, p. 358-359). A voz do recém-chegado pergunta-lhe, então: “*posso gravar Dona Imani?*”. Ora, quando “o escritor”, finalmente, repassa a gravação, eis o que se pode ouvir:

Podes gravar, mas não me fotografes. Olha bem para mim, meu neto. Esta criatura que vês à tua frente não é feita de um corpo único. São muitos corpos colados, cada um feito num tempo, cada um vindo de uma terra diferente. O coração é desta aldeia, os braços são de Mutimati e as pernas já não sei de onde são. [...] Não me fotografes, meu neto, porque eu não termino em mim. (COUTO, 2017, p. 363)

O que significaria, então, essa multiplicidade do corpo? Como o filósofo português José Gil nos faria notar, no seu **Caos e Ritmo**:

Um só corpo pode ser habitado por presenças sucessivas diferentes, como o demonstra a experiência mais comum. Isto é, um só corpo pode desdobrar-se em dois ou três outros corpos simultaneamente. [...] Chamemos a esta presença corpo espectral (que surge como uma variante do corpo virtual). Não se trata do corpo físico [...], é um corpo invisível, mas presente, que, de certo modo, vem tomar o lugar do corpo físico, empírico, agora elidido. (GIL, 2018, p. 74-75).

E esse corpo espectral funcionaria, aqui, como que na síntese disjuntiva que o tornaria inabordável – nesta “criatura que vês à tua frente [...]” (COUTO, 2017, p. 363) – pela fotografia. Invisível nos seus espaçamentos e nas suas temporizações: “eu não termino em mim”:

Não me fotografes, meu neto. Este meu corpo é feito de despedaços. Quem mais vive dentro de mim é quem já morreu: as mães que ainda me fazem nascer. A primeira, Chikaze Nsambe e as outras, Bibliana, Bianca, Dabondi. Não me fotografes, meu neto. Porque eu não termino em mim. O meu corpo agora é o mundo inteiro. (COUTO, 2017, p. 363).

O que significa, no entanto, dizer que “o meu corpo agora é o mundo inteiro”?

3 A instância do neutro e a hospitalidade: um pensamento intruso

Em **Mulheres de Cinza** há já sugestões dessa sua constitutiva (e pré-originária) alteridade. Uma delas inscrita na fábula que, um dia, seu pai lhe conta. Katini não era apenas músico. Era também chefe de uma pequena orquestra de dez executantes. Além disso, fabricava marimbas – o que era um ofício apenas reservado a alguns mestres:

A fabricação de marimbas foi o que, naquele dia, me fez madrugar para acompanhar o meu velho à floresta das grandes figueiras a que chamamos *mphama*. Desde menina me incumbiram de uma missão que deveria caber a um rapaz: subir às árvores para capturar morcegos [...] (COUTO, 2015, p. 102).

Pois era com “as membranas das asas, depois de secas, [que se] forravam as caixas de ressonância. Era esse o segredo mais valioso da receita paterna para o fabrico de marimbas.” (COUTO, 2015, p. 102). Imani, contudo, impressionava-se com “as fêmeas que amamentavam os filhotes. [...] Até que, daquela vez, frente ao tronco que devia escalar, ganhei coragem para declarar: / – *Desculpe, pai. Mas eu não volto lá em cima nunca mais.*” (COUTO, 2015, p. 103). Katini espanta-se. Perguntalhe, então: “– *Está com pena dos morcegos?*” E contemporiza, depois: *Eu [...] vou-lhe dizer por que percebo muito bem essa sua recusa.*” (COUTO, 2015, p. 103). Eis, então, a fábula que lhe conta:

E contou-me uma história antiga, que escutara de seus avós. Naquele tempo, os morcegos cruzavam os céus com a vaidade de se acreditarem criaturas sem semelhança neste mundo. Certa vez, um morcego tombou ferido numa encruzilhada de caminhos. Passaram por ali uns pássaros e disseram: *olha, um dos nossos! Vamos ajudá-lo!* (COUTO, 2015, p. 103-104).

O que fizeram eles, então?

[...] levaram-no para o reino dos pássaros. O rei das aves, porém, ao ver o morcego moribundo comentou: *ele tem pelos e dentes, não é um dos nossos, levem-no daqui para fora.* E o pobre morcego foi depositado no lugar onde havia tombado. Passaram os ratos e disseram: *olha, é um dos nossos, vamos salvá-lo!* (COUTO, 2015, p. 104).

O que fariam, então, os ratos?

Conduziram-no à presença do rei dos ratos que proclamou: tem asas, não é dos nossos. Levem-no de volta! E conduziram o agonizante morcego para o fatídico entroncamento. E ali morreu, só e desamparado, aquele que quis pertencer a mais do que um mundo. [...] / *Entendeu, filha? / Acho que sim.* (COUTO, 2015, p. 104).

Ao que seu pai observará, então: “– *Duvido. Porque esta história não é sobre morcegos. É sobre você, Imani. Você e os mundos que se misturam dentro de si.*” (COUTO, 2015, 104). O que nos faria pensar na instância do neutro, tal como definido por Maurice Blanchot, em “*René Char et la pensée du neutre*”, em *L’entretien infini*:

O neutro é aquilo que não se distribui em nenhum género: o não-geral, o não-genérico, tal como o não-particular. Ele recusa a pertença tanto à categoria do objeto quanto à categoria do sujeito. E isso não quer apenas dizer que ele é ainda indeterminado e como que hesitante entre os dois, isso quer dizer que ele supõe uma relação outra, não relevando nem das condições objetivas, nem das disposições subjetivas. (BLANCHOT, 1969 p. 440, tradução nossa).⁴

Porquê o neutro, no entanto? Porque – sendo ele sem semelhança “neste mundo” – nenhum dos restantes animais reconhece, nesse morcego, nem o todo da espécie, nem o do indivíduo. O que poderia isto significar, em *As Areias do Imperador*?

Numa simplificação evidentemente abusiva, poder-se-ia reconhecer, em toda a história da filosofia, um esforço quer para aclimatar e domesticar o “neutro”, substituindo-lhe a lei do impessoal e o reino do universal, quer para recusar o neutro afirmando a primazia ética do Eu-Sujeito, a aspiração mística ao Único singular. (BLANCHOT, 1969, p. 441, tradução nossa).⁵

Ora, não seria justamente o neutro, então, a instância pela qual a escrita se esquivaria à coação exercida por toda a espécie de paradigma? Eis o que Blanchot nos diz, desta vez em “*La voix narrative (le ‘il’, le neutre)*”:

⁴ Le neutre est ce que ne se distribue pas dans aucun genre: le non-général, le non-générique, comme le non-particulier. Il refuse l'appartenance aussi bien à la catégorie de l'objet qu'à celle du sujet. Et cela ne veut seulement pas dire qu'il est encore indéterminé et comme hésitant entre les deux, cela veut dire qu'il suppose une relation autre, ne relevant ni des conditions objectives, ni des dispositions subjectives.

⁵ En une simplification évidemment abusive, l'on pourrait reconnaître, dans toute l'histoire de la philosophie, un effort soit pour acclimater et domestiquer le neutre en y substituant la loi de l'impersonnel et le règne de l'universel, soit pour récuser le neutre en affirmant la primauté éthique du Moi-Sujet, l'aspiration mystique à l'Unique singulier.

A voz narrativa, ela é portadora do neutro [...] nisto em que [...] a exigência do neutro tende a suspender a estrutura atributiva da linguagem, essa relação com o ser que, implícita ou explícita, é nas nossas línguas imediatamente colocada, logo que alguma coisa é dita. [...] A voz narrativa é, sob esta relação, a mais crítica que, inaudita, se poderia dar a escutar. (BLANCHOT, 1969, p. 566-567, tradução nossa).⁶

Daí a observação de Barthes, em *Le neutre – cours au collège de France (1977-1978)*: “compreende-se agora para onde tende o Neutro. [E cita Blanchot]: ‘a exigência do neutro tende a suspender a estrutura atributiva da linguagem <é isto, aquilo>’ [...]” (BARTHES, 2002, p. 76, grifo nosso). Para acrescentar:

Porque ele visa a relação do ser e da língua, o Neutro não pode contentar-se com modos (modalidades), que codificam oficialmente na língua a atenuação do afirmativo: a negação, a dubitação, o condicional, a interrogação, o anseio [le souhait], a subjetividade, etc. [...] porque os modos fazem ainda parte do ser. (BARTHES, 2002, p. 76-77, grifo nosso, tradução nossa).⁷

Ora, o “problema de linguagem” envolvido pelo neutro consistiria, então, em “suspender todas as categorias [...]”, como nos acrescenta Roland Barthes (2002, p. 76; grifo nosso): “ou ainda, para ser mais preciso [em] falar implicando, **dando a entender que todo o paradigma está mal formulado, o que é desviar a própria estrutura do sentido [...]**” (BARTHES, 2002, p. 77, grifos nossos). Em que consistiria, então, esse desvio? Justamente na sua suspensão. Posto que se, como nos diz Blanchot, o neutro supõe a intrusão da alteridade:

O “ele” narrativo, quer esteja ausente quer presente, quer se afirme quer se subtraia, quer altere quer não as convenções da escrita – a linearidade, a continuidade, a legibilidade – marca também a intrusão do outro – escutado / entendido no neutro – na sua estranheza irreductível, na sua perversidade esquiva. O outro fala. (BLANCHOT, 1969, p. 564, grifo nossos, tradução nossa).⁸

Ele nos tornaria indecidível qualquer escolha. Tal parece ser, justamente, o caso em Imani. Por exemplo, quando assiste aos espetáculos que Katini promove, de aldeia em aldeia:

Fosse como fosse, a verdade é que aquele compasso viril me arrancava do mundo e, embora a dança fosse exclusivamente executada por homens, no meu recatado lugar eu mantinha todo o corpo em movimento. E era como se uma outra pessoa dançasse dentro de mim. Talvez essa pessoa fosse “a Viva”, talvez fosse “Cinza”, talvez fossem todas as que em mim viveram. (COUTO, 2015, p. 105).

Porque, como a seguir ela acrescenta: “naquele momento eu ficava **isenta de ter corpo**, desobrigada de ter memória. Eu era feliz.” (COUTO, 2015, p. 105, grifo nosso). Porque não se referiria ela, então, a “Layeluane”? Teria esta sido, alguma vez, uma das que “em mim viveram”? E em caso contrário, o que é que essa exclusão significa, já em *As Mulheres de Cinza*? Desde a despedida de Tsangatelo que passara cerca de um ano – outra vez “um ano” – sem que houvesse notícias. Um dia, porém, um soturno mensageiro traria consigo a mais sombria das novidades: “*Morreu?*”, perguntou a avó, sem comoção. Que não, que não tinha morrido. Simplesmente se perdera.” (COUTO, 2015, p. 134). O que se passara?

Entre os colegas mineiros só havia uma explicação: Tsangatelo escolhera viver para sempre nos subterrâneos labirintos. [...] A nossa avó riu-se, sem tristeza nem zanga. E comentou: *há muito que esse satanhoco devia ter devolvido o meu lobolo... / – Talvez não goste do que vou dizer a seguir, desculpou-se o visitante. [...] / – Continue, meu amigo. Tsangatelo perdeu-se nas profundezas? Melhores notícias não poderia receber.* (COUTO, 2015, p. 134).

⁶ La voix narrative, elle porte le neutre [...] en ceci que [...] l'exigence du neutre tend à suspendre la structure attributive du langage, ce rapport à l'être, implicite ou explicite, qui est dans nos langues, immédiatement posé, dès que quelque chose est dite. [...] La voix narrative est, sous ce rapport, la plus critique qui puisse, inentendue, donner à entendre.

⁷ Parce qu'il vise radicalement le rapport de l'être et de la langue, le Neutre ne peut se contenter des modes (modalités), qui codent officiellement dans la langue l'atténuation de l'affirmatif: la négation, la dubitation, le conditionnel, l'interrogation, le souhait, la subjectivité, etc. [...] car les modes font encore partie de l'être.

⁸ Le “il” narratif, qu'il soit absent ou présent, qu'il s'affirme ou se dérobe, qu'il altère ou non les conventions de l'écriture – la linéarité, la continuité, la lisibilité – marque ainsi l'intrusion de l'autre – entendu au neutre – dans son étrangeté irréductible, dans sa perversité retorse. L'autre parle.

Mas não era bem isso... O que seria, então? Bem, o facto é que:

Em voz baixa se dizia que, de quando em quando, uma mulher descia às galerias, para lhe levar água e alimento. Uma mulher? [... O mensageiro] Ganhava coragem para prosseguir. [...] – Na verdade, ninguém acredita que essa que vai ter com ele seja uma mulher. / – É quem, então? Um espírito? (COUTO, 2015, p. 135).

E eis, finalmente, a revelação: “– *É um homem. [...] Um tshipa. Um desses homens que, entre os mineiros, fazem serviço de mulher [...]*” (COUTO, 2015, p. 135). É só então que Layeluane muda de expressão:

Só então a avó foi atingida. O ar trocista deu lugar a uma máscara de magoada surpresa. [...] Com inesperado vigor, a avó retirou a casca de coco com nsope das mãos do intruso, lançou-a ao chão e mandou o mensageiro embora. Deixou que o homem desaparecesse para vociferar: – *Tsangatelo já não é uma pessoa! É um morto. Tsangatelo morreu.* (COUTO, 2015, p. 136).

Eis, portanto, a forma pela qual se condenava, então, a transgressão. Observemos, no entanto, a reação de Imani, às palavras de sua avó:

– *Essa toupeira vai apodrecer no buraco que escavou.* Aquelas palavras soavam como uma terrível maldição. Para mim era o inverso: o avó dizia-nos que existia uma saída. Nkokolani não era, afinal, como os pequenos lugares em que o único caminho é o da volta. Ele tinha saído e não tinha retornado. (COUTO, 2015, p. 136).

Mais interessante ainda: se recuarmos, agora, à forma como a tradição dos VaChopi explicava o processo da nomeação, um facto salta agora à nossa vista: “Layeluane” não é, ainda, na altura em que Imani é gerada, o exemplo de um “antepassado”. Pois que esta presença a cena que acabámos de descrever:

Ofereci ao visitante uma casca de coco cheia de *nsope*. O homem permaneceu impassível, a examinar a bebida. Recordei, não sei por que razão uma velha cantiga de infância: “*Que belos são os pés dos mensageiros...*” os pés do mensageiro foram entrando na canção como se me conduzissem para longe da aldeia. (COUTO, 2015, p. 133-134).

Mesmo que “soprado”, o nome de “Layeluane” representaria, portanto, mais uma posição edípica de relação, do que uma verdadeira atribuição de identidade. Pois, como vimos, é de Tsangatelo que vem o nome do neto, gerado de Germano: “*Sanga? Meu filho?*” (COUTO, 2017, p. 353). Foi a figura do avô que, em Imani, se desenvolveu como ideal: “a esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância [...]”, diz Freud (2010, p. 27). E o ideal do Eu desempenha, na reconstrução psicanalítica de Judith Butler – quanto aos mecanismos que asseguram uma reinscrição da normatividade que, não apenas necessária ao equilíbrio do sistema social, se revela também importante no plano da vida psíquica do poder – um papel essencial:

[...] lembremo-nos de que em **O Ego e o Id** o próprio Freud reconheceu que a melancolia, o incompleto processo do choro de uma perda, é central à formação das identificações que formam o ego. [...] O ideal do eu, o que Freud chama a medida pela qual o ego é julgado pelo superego é precisamente o ideal de uma retidão social definida acima de e contra a homossexualidade. “Este ideal”, escreve Freud, “tem um lado social: é também o ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação.” (BUTLER, 1997, p. 132; 141, tradução nossa).⁹

Trata-se do ideal que liga não apenas a libido narcísica, “mas também uma porção considerável da libido homossexual da pessoa que, desta forma, regressa ao ego [...]” (FREUD, 1997, p. 141). Sem

⁹ [...] let us remember that in *The Ego and the Id* Freud himself acknowledge that melancholy, the unfinished process of grieving, is central to the formation of the identifications that form the ego. [...] The ego-ideal, what Freud calls the measure against which the ego is judged by the superego is precisely the ideal of social rectitude defined over and against homosexuality. “This ideal”, Freud writes, “has a social side: it is also the common ideal of a family, a class or a nation.”

aprofundar, desnecessariamente, as posições de Judith Butler, fixemo-nos, então, no que delas nos parece, aqui, essencial:

Consideremos que o género é pelo menos em parte adquirido através do repúdio das afeições homossexuais; a moça torna-se moça através da sua sujeição a uma proibição que barra a mãe como um objeto de desejo e instala o objeto barrado como uma parte do ego, na verdade, como uma identificação melancólica. Assim a identificação contém em si quer a proibição quer o desejo, e portanto incorpora a perda não chorada da catexia homossexual. (BUTLER, 1997, p. 136, tradução nossa).¹⁰

Se é graças àquele “ideal do eu” que a libido homossexual se mantém ligada, é também por ele que passa toda a sustentação e toda a sanção do sistema de heterossexualidade compulsória, em que o sistema social se reproduz e perpetua. Ora, acrescenta Freud, ainda a propósito do “ideal do eu”:

“Ele não liga apenas a libido narcísica, mas também uma considerável quantidade da libido homossexual da pessoa, que desta forma se torna voltada para o ego. A insatisfação devida ao não cumprimento deste ideal liberta a libido homossexual, que é transformada numa sensação de culpa (pavor da comunidade).” (FREUD, 2010, *apud* BUTLER, 1997, p. 141, tradução nossa).¹¹

Para Freud seria, assim, justamente a insatisfação dos requisitos do “ideal do eu” que libertaria a libido homossexual, por ele transformada em sentimento de culpa. Ora, o curioso é que, em Imani, as duas personagens que nos parecem centrais à sua formação se revelam como uma espécie de viajantes do inverso, no sentido da sua transgressão das imposições da heterossexualidade compulsória. Não apenas o avô Tsangatelo, mas também o padre Rudolfo Fernandes – cuja história nos é resumida por Imani (COUTO, 2016, p. 123) – que com Bibliana pratica uma espécie de “inversão”: “num murmúrio ela acrescentou: o padre era um *impundulu*, um homem que ama como as mulheres. Era um desses que, ao fazer amor, se transforma numa mulher.” (COUTO, 2016, p. 157). Em nenhum caso, no entanto, essa transgressão motivaria, da parte de Imani, alguma espécie de condenação moral. Bem pelo contrário. De resto, tais revelações chegam-lhe já numa fase que se diria pré-adulta. Tsangatelo teria sido, contudo, na sua qualidade de avô, um dos seus mais remotos afetos:

Na verdade, eu tinha dificuldade em me lembrar da aldeia litoral da minha infância. [...] Certa vez escapava ele [Tsangatelo] pelo areal, comigo nos braços. Atrás vinham os *timbissi*, o pelotão de execução do imperador de Gaza. Na sua corrida cega, o avô acabou tropeçando nas amarras de uma velha embarcação. (COUTO, 2015, p. 261).

Que sucedera, então? “Em desespero fez uso do barco e remou para além da rebentação. Foi nesse momento que descobriu que o mar era uma fronteira: a bravura das *ihimpis* afundava-se na areia molhada da praia.” (COUTO, 2015, p. 261). Que recordava ela, em contrapartida, da avó paterna?

Meu pai dizia que essas mariposas [que dançam, aturdidas, em volta dos candeeiros da nossa casa] tinham sido, em vidas anteriores, borboletas diurnas que se apaixonaram pela sua própria beleza. [...] **As mariposas eram, para mim, parentes da avó Layeluane: atingidas pela incandescência de uma fiação, tombavam com a leveza da luz. Nada as fazia sofrer.** (COUTO, 2015, p. 161, grifo nosso).

O que acontecera, pois, no processo de nomeação de Imani?

Como manda a tradição, o nosso pai foi auscultar um adivinho. Queria saber se tínhamos traduzido a genuína vontade desse espírito. E aconteceu o que ele não esperava: o vidente não confirmou a

¹⁰ Consider that gender is acquired at least in part through the repudiation of homosexual attachments; the girl becomes a girl through being subject to a prohibition which bars the mother as an object of desire and installs the barred object as a part of the ego, indeed, as a melancholic identification. Thus the identification contains within it both the prohibition and the desire, and so embodies the ungrrieved loss of the homosexual catexis.

¹¹ “It not only binds the narcissistic libido, but also a considerable amount of the person’s homosexual libido, which in this way becomes turned back into the ego. The dissatisfaction due to non-fulfillment of this ideal liberates homosexual libido, which is transformed into a sense of guilt (dread of the community).”

legitimidade do batismo. Foi preciso consultar um segundo adivinho que, simpaticamente, contra o pagamento de uma libra esterlina, lhe garantiu que tudo estava em ordem. (COUTO, 2015, p. 19).

Alguns sintomas se viriam, então, a intensificar:

Contudo, como nos primeiros meses de vida eu chorasse sem parar, a família concluiu que me haviam dado o nome errado. Consultou-se a tia Rosi, a adivinha da família. Depois de lançar os ossículos mágicos, a nossa tia assegurou: “*No caso desta menina, não é o nome que está errado; a vida dela é que precisa ser acertada*”. (COUTO, 2015, p. 19).

Em que sentido, no entanto, esse “acerto” deveria ocorrer? Katini sentir-se-á, então, impotente para resolver aquele tipo de pendência. E dela incumbe sua mãe, Chikaze Makwakwa:

E foi o que ela fez, ao batizar-me de “Cinza”. Ninguém entendeu a razão daquele nome que, na verdade, durou pouco tempo. Depois de minhas irmãs falecerem, levadas pelas grandes enchentes, passei a ser chamada de “a Viva”. Era assim que me referiam, como se o facto de ter sobrevivido fosse a única marca que me distinguiu. (COUTO, 2015, p. 19-20).

Daí o seu queixume: “Os meus pais ordenavam aos meus irmãos que fossem ver onde estava ‘a Viva’. Não era um nome. Era um modo de não dizer que as outras filhas estavam mortas.” (COUTO, 2015, p. 20).

4 Sujeito e poder: um “nome de nome nenhum”

Tudo se passava, pois, como se, com “a Viva”, se tratasse, uma vez mais, de um “nome de nome nenhum”... Tal como aconteceria, de resto, com “Cinza”, que sua mãe lhe confessara, um dia, ser um nome destinado a protegê-la, na morte, dos sofrimentos que, já em vida, afligiam as mulheres de Nkokolani:

Chikaze Makwakwa interrompeu-me os pensamentos: – *Sabe como morreu a sua avó? E não esperou pela resposta. Fulminada por um relâmpago. Foi assim que ela morreu. / – E por que se lembrou disso agora? / – Porque é assim que quero morrer.* Era o seu pretendido desfecho: sem corpo, sem peso, sem réstia para sepultar. (COUTO, 2015, p. 31).

Uma iluminação súbita: a pulverização instantânea do corpo... Eis aquilo em que “Cinza” faria pensar. Essa pretensão habitara a avó materna:

Sempre que desabava uma tempestade, a nossa mãe [diz Chikaze] saía a correr pelos campos e ali permanecia, braços erguidos, a imitar uma árvore seca. Esperava a descarga fatal. Cinzas, poeiras e fuligem: era o que ela sonhava vir a ser. Nesse desejo da avó ganhava razão o meu anterior nome. Foi o que a mãe me quis lembrar (COUTO, 2015, p. 31).

E a que propósito se lembrava Chikaze daquilo?

– *Dei-lhe esse nome para a proteger. Quando se é cinza, nada nos pode doer. [...] – Agora vá buscar seu pai. Ele sente ciúmes de nós. / – Ciúmes? / – De mim, por não lhe dar toda a atenção; de si, porque foi educada pelos padres. Você pertence a um mundo onde ele nunca poderá entrar.* (COUTO, 2015, p. 32).

Talvez o nome “Cinza” – atribuído a Imani – se aproximasse, portanto, do exacerbamento daquela difusa multiplicidade corporal, já inscrita na sua condição de “sombra sem corpo”. O certo, no entanto, é que ele sugeria, também, a possibilidade da aniquilação antes do testemunho. Como nos diria Jacques Derrida, em *Poétique et politique du témoignage*, na sua evocação de “Aschenglorie”, de Paul Celan:

A cinza, é também o nome do que aniquila ou do que ameaça destruir até à impossibilidade de testemunhar pelo próprio aniquilamento. É a figura do anulamento sem resto, sem memória, sem arquivo legível ou decifrável. [...] Tal seria a única condição do testemunho, a sua única condição de possibilidade como condição de impossibilidade – paradoxal e aporética [...] (DERRIDA, 2005, p. 13-14, tradução nossa).¹²

“Cinza” seria, aqui, uma alegoria dessa paradoxal condição de todo o testemunho – cuja possibilidade da impossibilidade o tornaria premente. O que suporia, em Imani, um (in)certo limiar, entre a sua memória insubmissa e a sua paciente aquiescência: “o meu primeiro ímpeto é reagir. O melhor, porém, será proceder como sempre fiz: adiar a disputa, fingir obediência.” (COUTO, 2017, p. 89). O padre Rudolfo Fernandes chegará a dizer, em *A Espada e a Azagaia*: “– *Os que batem à nossa porta estão de passagem. Abre-lhes a casa mas mantém fechada a tua alma.* Referia-se à minha atração pelo sargento. Mas o padre falava, também, de si mesmo. *Um homem entre mundos, uma criatura entre fronteiras.*” (COUTO, 2016, p. 104-105). Rudolfo assim a aconselhava a que não depositasse demasiadas esperanças em Germano: “– *Não deixo de escutar o que os outros pretos dizem de ti. E confesso uma coisa, minha filha: antes fosses branca.*” (COUTO, 2016, p. 104). Pois:

Mais que a uma raça, eu pertencia a uma amaldiçoada espécie: era amiga dos brancos. Atirar-me iam à cara essa condição como se faz aos loucos e aos leprosos. – *Acabarás*, disse ele, *sentindo inveja de teu desvalido irmão.* [...] / – *Esta é a triste lei do mundo: os que existem pela metade acabam sendo duplamente odiados.* (COUTO, 2016, p. 104).

Eis, talvez, a sua verdade, naquela que seria, também, a sua “eterna espera de uma resposta”. Porque seria, justamente, para pôr cobro àquele seu inicial desacerto (ou àquele excesso) da sua “Vida” – como diria a “tia Rosi, a adivinha da família” – que Katini Nsambe acabaria por intervir:

O resto da história ainda é mais nebuloso. A certa altura o meu velho reconsiderou e, finalmente, se impôs. **Eu teria por nome um nome nenhum: Imani.** A ordem do mundo, por fim, se tinha restabelecido. **Atribuir um nome é um ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio.** (COUTO, 2015, p. 20, grifo nosso).

E, no entanto... Porque se diria, então, ser aquele “um território alheio”? De onde proviria esse desacerto pelo qual “a Viva” deveria, então, pertencer a uma certa margem daquele mundo, que era o de seu pai? Em que poderia, então, consistir o restaurar da sua ordem – senão, justamente, em isentá-lo do que, forçosamente, lhe escaparia já, pelo seu excesso (de “Vida”, de energia), à ordem do discurso que, precisamente, o escandía? Lembremo-nos, uma vez mais, do que nos diria Blanchot, em *L’entretien infini*, sobre as formas pelas quais o neutro se inscreve no romance contemporâneo. Manifesta-se ele:

Sob duas formas : a) a fala da narrativa deixa-nos sempre pressentir que aquilo que se conta não é contado por ninguém: ela fala do neutro; 2) no espaço neutro da narrativa, os porta-vozes, os sujeitos de ação – aqueles que equivalem outrora a personagens – caem numa relação de não identificação consigo mesmos: [...]. (BLANCHOT, 1969, p. 564, grifo nosso, tradução nossa).¹³

Vejamos a primeira dessas formas. A fala do narrador não seria, aí, senão uma fala de ninguém, uma vez que ela suporia, então, o neutro na ausência de mediação que o caracterizava: “não existe paisagem exterior.” (COUTO, 2016, p. 407). A questão “quem é?” seria aí, então, precisamente aquela que implicaria “a eterna espera de uma resposta”. Quando o outro fala – nesse espaçamento da não identificação, que divide, então, a personagem de si mesma, como acontece na segunda dessas formas –, tudo se passa como se:

¹² La cendre, c’est aussi le nom de ce qui annihile ou menace de détruire jusqu’à la possibilité de témoigner de l’anéantissement même. C’est la figure de l’anéantissement sans reste, sans mémoire, sans archive lisible ou déchiffirable. [...] Telle serait la seule condition du témoignage, sa seule condition de possibilité comme condition d’impossibilité – paradoxale et aporétique.

¹³ Sous deux formes: 1) la parole du récit nous laisse toujours pressentir que ce qui se raconte n’est raconté par personne: elle parle du neutre; 2) dans l’espace neutre du récit, les porteurs de paroles, les sujets d’action – ceux qui tenaient lieu jadis de personnages – tombent dans un rapport de non-identification avec eux-mêmes: [...].

[...] ninguém fala, porque o outro [...] não é precisamente nunca unicamente o outro, ele não é, antes, nem um nem outro, e o neutro que o marca retira-o dos dois, como se o retirasse da unidade, **estabelecendo-o sempre no exterior do termo, do ato ou do sujeito em que ele se pretende oferecer.** (BLANCHOT, 1997, p. 564-565, grifo nosso, tradução nossa).¹⁴

E de facto é, a princípio, numa espécie de discurso indireto livre que podemos ler, em **O Bebedor de Horizontes**, o que ela nos diz, quando o republicano, capitão de corveta Álvaro Soares Andrea tenta, a troco da revelação de uma carta do seu amor – o deportado sargento Germano de Melo –, dela obter informações sobre Mouzinho de Albuquerque, o seu grande inimigo:

As pessoas mentem, diz ele, a maior parte das vezes sem sequer o saber. Quando escrevem mentem ainda mais. Depois, cede [ao pedido de papel e caneta com que Imani possa escrever]. **O assunto da verdade não tem solução que seja verdadeira. No meu caso, a mentira é quase sempre apenas um erro de tradução.** (COUTO, 2016, p. 89, grifo nosso).

Ora, por que razão “erro de tradução”? Porque é justamente esse o plano em que se coloca, então, o problema da “verdade”. Sobretudo para quem, como Imani, se encontre na situação liminar a que Homi K. Bhabha chamaria de “terceiro espaço”, em “*The Commitment of Theory*”:

A intervenção do Terceiro Espaço de enunciação, que torna a estrutura do sentido e da referência num processo ambivalente, **destrói este espelho da representação no qual o conhecimento cultural é habitualmente revelado como um código integrado, aberto, expandido.** Tal intervenção desafia muito adequadamente o nosso sentido de identidade histórica da cultura, enquanto força unificadora e homogeneizadora, autenticada pelo nosso Passado originário, mantido vivo na tradição do Povo. (BHABHA, 1994, p. 37, grifo nosso, tradução nossa).¹⁵

De resto, pela voz narradora de Imani não de suceder-se, nas histórias entretanto desdobradas em **As Areias do Imperador**, para além da posição do hóspede, também a do refém, a do espião e a do prisioneiro-intérprete... A do estranho e a do estrangeiro, até: quer a) entre os da sua própria comunidade; quer – mais amplamente – b) entre os da sua raça; quer c) juntos dos invasores portugueses. Eis o que ela responde a Germano de Melo – quando este promete ajuda “à sua gente”, diante da proximidade dos VaNguni: “– *E terão todo o nosso apoio, podem estar tranquilos. Amanhã mando uma mensagem para Inhambane. Bem podes ficar tranquila: o nosso exército ajudará. Podes dizer à tua gente. / – À minha gente? Não tenho gente... / À tua família, quero eu dizer.*” (COUTO, 2015, p. 187). Ou o que ela sente, quando a partilha da língua (portuguesa) lhe torna a cor da pele impercetível, junto de Mouzinho de Albuquerque:

– *Meu Deus, como esta gente é atrasada* – comenta o militar [...]. – *E as pretas são piores que eles.* Não percebe quanto me magoa. O português que falo, sem ruga nem rasura, faz com que Mouzinho deixe de ver a minha raça. Guardo-me em silêncio. Calo-me na mesma língua do homem que me humilha. (COUTO, 2017, p. 22).

Ou ainda: o que ela nos dirá, já em Lisboa, quando pensa nas esposas de Ngungunyane – as rainhas com as quais é mantida presa: “Todas estas mulheres que me acompanham não diferem muito da gente humilde que habita o meu país. Não fosse eu ter saído da minha aldeia e seria apenas mais uma dessas criaturas que há séculos entram nas florestas e regressam carregadas de ramos secos.” (COUTO, 2017, p. 281). De forma que conclui: “se há neste forte uma rainha sou eu.” (COUTO, 2017, p. 281), antes de prosseguir, na sua reflexão: “Na aparência trabalham para as suas casas. Mas

14 [...] personne ne parle, car l'autre [...] n'est précisément jamais seulement l'autre, il n'est plutôt ni l'un ni l'autre, et le neutre qui le marque le retire des deux, comme de l'unité, l'établissant toujours au-dehors du terme, de l'acte ou du sujet où il prétend s'offrir.

15 The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanded code. Such an intervention quite properly challenges our sense of the historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the tradition of the People.

elas fazem mais que isso: *estão juntando lenha para incendiar o mundo*. Haverá um dia em que as meninas da minha terra entrarão numa escola e carregarão livros nos seus braços. Era assim que eu sonhava nas manhãs soalheiras de Lisboa.” (COUTO, 2017, p. 281).

Eis, portanto, o que incendiaria o mundo: a sua abertura à dimensão do neutro, da viagem, do hóspede e do hospedeiro, do outro ou da sua intrusão, do estrangeiro e do refém. Essa “passagem” entre culturas implicaria, na tradutora, todos os desafios de uma hospitalidade que arrastaria consigo, como vimos, a sua própria condição de sombra sem corpo. É isso que explica a forma como Imani traduz:

Olhos cerrados a rainha [Dabondi] sublinha cada palavra [dirigida ao comandante António Sérgio de Sousa] com um embalo do corpo. Vou-lhe seguindo as palavras e os gestos com tal entrega que o comandante me pergunta. / – *Porque gesticulas tanto quando traduzes?* / – *Porque quando traduzo eu sou ela*. (COUTO, 2016, p. 199).

Nisso se cumpriria, de resto, uma espécie de destino seu, como no-lo deixa pressupor uma das cartas de Germano de Melo, dirigida ao “Excelentíssimo Senhor Tenente Ayres Ornelas”:

Há muito que Imani sabia dos fantasmas que atormentavam o velho Katini Nsambe. Sempre soube, sempre fingiu não saber. E tudo tinha a ver com o modo como fora nomeada desde a infância. Todos na aldeia sabiam o que se ocultava naquela escolha. Imani é o nome que se dá às filhas de um pai desconhecido. (COUTO, 2016, p. 249).

“Quem é?” assinalaria, portanto, essa espécie de estrutural impossibilidade de resposta. A anteceder o patronímico, “Imani” representaria, até, o insidioso contratempo de uma certa reversão irónica: “Quem é Nsambe?”. A sua “sombra sem corpo” se teria, assim, apropriado dessa tarefa tradutora do narrador que Michel Butor, já nos seus *Essais sur le roman*, descreveria assim:

É indispensável que a narrativa apreenda o conjunto da sociedade não do exterior como uma multidão que se contemplaria com o olhar de um indivíduo isolado, mas do interior, como qualquer coisa a que se pertence, e da qual os indivíduos, por mais originais, por mais importantes que sejam, não conseguiriam nunca separar-se completamente (BUTOR, 1964, p. 103-104, tradução nossa).¹⁶

Posto que, no romance, “O ‘eu’ esconde um ‘ele’; o ‘você(s)’/’vós’ ou o ‘tu’ escondem as duas outras pessoas e estabelecem entre si uma circulação. [...] A estas permutações vão combinar-se sobreposições: **a do narrador que, tal como o romancista, ‘dá a palavra’ e a primeira pessoa a outro alguém.**” (BUTOR, 1964, p. 122, grifo nosso, tradução nossa).¹⁷ No final de *O Bebedor de Horizontes*, com efeito, ela acaba por ceder os seus manuscritos ao jovem e anónimo escritor que a visita: “O escritor dá dois passos, senta-se e começa a ler o primeiro caderno. À medida que vai lendo vou-me aconchegando a ele, **como se buscasse no seu corpo a minha última sombra.**” (COUTO, 2017, p. 367, grifo nosso). Eis, pois, a sua última vontade: “*São estes os cadernos, digo-lhe. [...] Leva estes cadernos e publica-os se achares que merecem ser conhecidos. [...] Assina-os como sendo tu o autor, não me importo. Desde que digas que és o meu neto, o neto de Imani Nsambe.*” (COUTO, 2017, p. 366).

Seria, então, por mera coincidência que o nome “Mozi” – o da mais bela das suas sobrinhas adolescentes: “por uma misteriosa razão, é a única pessoa que escuto sem esforço. **As palavras, ditas por ela, ganham uma estranha sonoridade. Aliás, toda ela se parece comigo**” – fosse, como adivinharia o jovem escritor recém-chegado, “um diminutivo da palavra ‘Moçambique’” (COUTO, 2017, p. 358, grifo nosso)?

¹⁶ Il est indispensable que le récit saisisse l'ensemble de la société non point de l'extérieur comme une foule que l'on considère avec le regard d'un individu isolé, mais de l'intérieur, comme quelque chose à quoi l'on appartient, et dont les individus, si originaux, si éminents qu'ils soient, ne sauraient jamais se détacher complètement.

¹⁷ Le “je” cache un “il”; le “vous” ou le “tu” cache les deux autres personnes et établit entre elles une circulation. [...] A ces permutations on va combiner les superpositions: le narrateur qui, tel le romancier, “donne la parole” et la première personne à quelqu'un d'autre.

Referências

- BARTHES, Roland. **Le neutre** – cours au Collège de France (1997-1978). Paris: Seuil, 2002.
- BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
- BLANCHOT, Maurice. **L’Entretien Infini**. Paris: Gallimard, 1969.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity**. London: Routledge, 1989.
- BUTLER, Judith. **The Psychic Life of Power**. Stanford UP, 1997.
- BUTOR, Michel. **Essais sur le roman**. Paris: Gallimard, 1964.
- COUTO, Mia. **A Espada e a Azagaia**. Lisboa: Caminho, 2016.
- COUTO, Mia. **Mulheres de Cinza**. Lisboa: Caminho, 2015.
- COUTO, Mia. **O Bebedor de Horizontes**. Lisboa: Caminho, 2017.
- DERRIDA, Jacques. **Poétique et politique du témoignage**. Paris: L’Hèrne, 2005.
- FREUD, Sigmund. **Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GIL, José. **Caos e Ritmo**. Lisboa: Relógio d’Água, 2018.