

MIA COUTO: MEMÓRIA E ESQUECIMENTO, EM *A VARANDA DO FRANGIPANI*

MIA COUTO: MEMORY AND FORGETFULNESS, IN *UNDER THE FRANGIPANI*

José Paulo de Lemos e Melo Cruz Pereira¹

Resumo: a finalidade desta leitura é observar o modo como a noção de Maria Alzira Seixo, acerca de *A Varanda do Frangipani* – segundo a qual, diferentes tempos aí se opõem, de forma *contingente* – nos pode ajudar a compreender a questão da memória e do esquecimento no romance. Seguindo a observação de Ana Mafalda Leite, segundo a qual, organizados a partir do modelo enunciativo do conto, os capítulos contidos na narrativa englobante lhe fornecem os seus *argumentos*, examinamos então as formas de pensar a vida natural e social, os acontecimentos e o tempo, das personagens. E será à luz, quer da perspectiva de *L'écriture de l'histoire*, de Michel de Certeau, sobre a história moderna, quer de certas intuições precisas, contidas quer em *O Gosto do Segredo*, quer em *Histoire du mensonge*, de Jacques Derrida, que procuraremos pensar os sentidos do romance de Mia Couto, no que diz respeito aos dramas e às esperanças atuais de Moçambique.

Palavras-chave: Fantasma. Narrativa. Tempo. Verdade. Fábula.

Abstract: the purpose of my reading is to see how Maria Alzira Seixo's notion – that, in *Under the Frangipani*, different forms of time *contingently* oppose... – could be helpful in our understanding of the way the question of memory and forgetting is dealt with, in the novel. Following Ana Mafalda Leite's observation of the fact that, each short story told – typically, a model for each of the chapters of the novels by Mia Couto – also provides the underlying assumptions of the all-embracing narrative, we then move to examine the forms of understanding social and natural life, events and time, by the different characters in the institution. And it will be with the help of Michel de Certeau's perspective on modern History, in his *L'écriture de l'histoire*, and with some of Jacques Derrida's insights, borrowed both from *A Taste for the Secret* and *Histoire du mensonge*, that we try to make sense of that aspect of Mia Couto's novel, that concerns Mozambique's contemporary hopes and dramas.

Keywords: Ghost. Narrative. Time. Truth. Fable.

Introdução

A voz narradora de *A Varanda do Frangipani* – o segundo dos romances do escritor moçambicano Mia Couto, publicado em 1996 – é póstuma. Cabe à personagem de um ex-carpinteiro, outrora empregado nas obras da «Fortaleza de São Nicolau». É nessa qualidade que Ermelindo Mucanga – ainda em sua primeira e exclusiva pessoa – nos informa,

¹ O autor é licenciado em Línguas e Literaturas Modernas e mestrado em Literatura Comparada pela Universidade de Lisboa, com uma tese, publicada em livro, intitulada *Uma Cartografia Transtornada: a Guernica de Carlos de Oliveira* (publicado pela editora Angelus Novus, em 2000) e doutorado, também em Literatura Comparada, pela Universidade do Algarve, ainda em Portugal, universidade onde leciona as disciplinas de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa II e Comunicação Contemporânea, bem como tem lecionado disciplinas de vários mestrados, relacionadas com a teoria dos Estudos Pós-coloniais. É membro do Grupo 7 do centro de investigação da Universidade de Lisboa - o CLEPUL, o “Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa das Universidades de Lisboa”, designação agora alterada para “Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias”, embora a sigla CLEPUL se mantenha. O grupo 7 é coordenado pelo Professor Doutor José Eduardo Franco e dedicado ao estudo das “Metamorfoses da Herança Cultural”.

logo na abertura do romance, das desventuras do seu falecimento. Morto longe da sua terra natal, o seu funeral vê-se privado dos rituais que lhe eram necessários:

Todas estas atropelias sucederam porque morri fora do meu lugar. Trabalhava longe da minha vila natal. Carpintei obras de restauro na fortaleza dos portugueses, em São Nicolau. [...] Como não me apropriaram funeral fiquei em estado de xipoco², essas almas que vagueiam de paradeiro em desparadeiro. (COUTO, 2003, p. 12)

O estatuto dessa voz póstuma há de ser, portanto, duplo e intervalar. E não apenas *ambivalente* – veremos que ela corresponderá, mais tarde, ao espírito que se alojará na pessoa de um certo inspetor da polícia – mas também *spectral*:

Pelas outras palavras, me transformava num «passa-noite», viajando em aparência de um outro alguém. Caso reocupasse meu próprio corpo eu só seria visível do lado da frente. Visto por detrás não passaria de um oco de buraco. Um vazio desocupado. *Da prisão da cova, eu transitava para a prisão do corpo*. Eu estava interdito de tocar a vida, de receber diretamente o sopro dos ventos. (COUTO, 2003, p. 17; grifo nosso)

Presente aos acontecimentos e às reações, aos pensamentos e aos sentimentos relativos àquele de quem, imperceptivelmente, se fará inadvertido inquilino, o seu espírito há de ver-se, contudo, privado de neles intervir, para evitar denunciar-se, na sua presença. Suporá, por esse motivo, um estar ali de que ninguém vem a suspeitar: o de um *ser de fronteira* entre a morte e a vida, um invisível e inaudível ser (sobre)natural. A não ser que algum desmando, por si cometido, acabe por denunciá-lo e faça, nesse caso, perigar a vida dos outros, com a sua presença. Ora, Ermelindo Mucanga sempre fora um homem respeitador da tradição. O que acontecera, então, para que viesse a tornar-se num «passa-noite»?

Durante anos fui um vivo de patente, gente de autorizada raça. Se vivi com direiteza, me desglorifiquei foi no falecimento. *Me faltou tradição quando me enterraram*. Não tive sequer quem me dobrasse os joelhos. A pessoa deve sair do mundo tal igual como nasceu, enrolada em poupança de tamanho. Os mortos devem ter a discricção de ocupar pouca terra. (COUTO, 2003, p. 11; grifo nosso)

O incumprimento de tais rituais acaba, assim, por ditar-lhe esse destino:

Minha campa estendeu-se do extremo à extremidade. Transitei-me de punhos fechados, chamando maldição sobre os vivos. E ainda mais, não me viraram o rosto para os montes Nkuluvumba. *Nós, os Mucangas, temos obrigações para com os antigos*. Os nossos mortos olham o lugar onde a primeira mulher saltou a lua, arredondada de ventre e alma. (COUTO, 2003, p. 11; grifo nosso)

² Xipoco ou «Chipoco (do boer «spook», fantasma). Espírito utilizado em práticas de feitiçaria e que pode, portanto, ser dominado e posto ao serviço de um feiticeiro.» (POLANAH, Luís. *O Nhamussoro e as Outras Funções Mágico-Religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia – Universidade de Coimbra, 1987, p. 148). Ermelindo Mucanga observa, no final do romance, já depois de se desincorporar do inspetor da polícia: «Um xipoco, em autenticado corpo, não pode tocar num vivo. Caso, senão, inflinge morte» (COUTO, 2003, p. 149-150). Podendo apossar-se do seu espírito, não lhe pode tocar o corpo.

O morto devia, portanto, «de queixo na varanda dos joelhos» (COUTO, 2003, p. 17), ficar enterrado de rosto voltado para o lugar do primeiro nascimento, como se, desse modo, nele se reconhecesse a última extensão de um multiplicado ciclo vital, que o colocaria numa espécie de linhagem ancestral. Para lá se deveriam virar todos os mortos do seu clã. Eis o que dele fez, então, uma alma *errante – votada ao esquecimento*:

Sem ter sido cerimoniado, *acabei um morto desencontrado da sua morte*. Não ascenderei nunca ao estado de xicuambo³, que são os defuntos definitivos, com direito a serem chamados e amados pelos vivos. Sou desses mortos a quem nunca cortaram o cordão desumbilical. *Faço parte daqueles que não são lembrados*. (COUTO, 2003, p. 12; grifos nossos)

Resumindo, o seu estatuto de «xipoco» coloca-o em permanente estado de «pré-antepassado» (COUTO, 2003, p. 19). Em incessante trânsito *entre* os dois grandes planos de uma realidade cultural, social e religiosa tão complexa como a de Moçambique. O que o fará abrir-se, escapando à relação de contiguidade própria da ordem metonímica do mundo, também à margem de uma espectralidade que será, no romance, igualmente pressuposta por um certo discurso ficcional – uma determinada imaginação narrativa e literária – para o qual, a dada altura, as fronteiras do mundo se diriam suspensas. Como observava Gérard Genette:

A fórmula da focalização nem sempre se aplica ao conjunto de uma obra, [...], mas apenas a um segmento narrativo determinado [...]. Por outro lado, a distinção entre os diferentes pontos de vista nem sempre é tão nítida quanto a simples consideração dos tipos puros poderia fazer supor. Uma focalização interna em relação a uma personagem pode, por vezes, igualmente bem deixar-se definir como uma focalização externa sobre outro [...] (GENETTE, 1996, p. 189-190)

Ora, se se presta à focalização interna, tanto quanto à externa⁴, em separado ou em simultâneo, esse seu «estado de xipoco» faz, também, com que, do mundo da vida a que provisoriamente regressa, ele *participe sem* que, contudo, lhe possa vir, alguma vez, a *pertencer*. Assim se tornará ele numa *sombra* nossa: a *testemunha* incorpórea através de cuja percepção entramos, também nós – leitores – em contacto com as histórias dos velhos que, no

³ JUNOD, Henri *The Life of a South African Tribe (vol. II): Psychic Life*. Neuchatel: Alpha, 1913, p. 347-349: «any man, who has departed this earthly life, becomes a *shikwemba*, a god. [...] Since every human being becomes a *shikwemba* after death, they have consequently many categories. [...] *those of the family*, and *those of the country*. Moreover, each family has two sets of gods, *those on the father's side* and *those on the mother's* [...]» (grifos do autor).

⁴ É interessante verificar que Ermelindo Mucanga, na sua qualidade de «xipoco», chega mesmo a *ver* mais do que Izidine, ainda que nele alojado: «Izidine Naíta não viu, mas eu, o xipoco dentro dele, *tomei atenção na feiticeira mesmo depois de ela bater a porta*. A velha saiu, parecendo em culpa. Seguiu cabisbaixinha, até que parou. Olhou a lata com que benzera o polícia, rodou-a entre as mãos. Encolheu os ombros e deitou-a fora» (COUTO, 2003, p. 145, grifo nosso). Ele vê, portanto, embora nunca se assuma como omnisciente, *para além do visível*.

asilo em que ele está prestes a entrar, se desdobrarão. Em que espaço tem lugar a ação do romance?

A frangipaneira ocupa uma varanda de uma fortaleza colonial. Aquela varanda já assistiu a muita história. Por aquele terraço escoaram escravos, marfins e panos. Naquela pedra deflagraram canhões lusitanos sobre navios holandeses. Nos fins do tempo colonial, se entendeu construir uma prisão para encerrar os revolucionários que combatiam contra os portugueses. Depois da independência ali se improvisou um asilo para velhos. (COUTO, 2003, p. 13)

Esse espaço é, assim, investido de um caráter histórico que tende a alegorizá-lo, convertendo-o numa espécie de sinédoque do território da nação. Abrindo com uma epígrafe retirada de um «discurso de despedida de Eduardo Lourenço, de Maputo, em 1995» (COUTO, 2003, p. 7) – que se refere a «Moçambique», como «essa imensa varanda sobre o Índico» – *A Varanda do Frangipani* será, também, o romance de um país. Como nos diria Maria Alzira Seixo, «*A Varanda do Frangipani* (alegoria do território de Moçambique) deixa de opor os espaços (europeu e africano) ou as raças (misturando nos mesmos sonhos e tragédias os negros, mulatos e brancos), *para opor fundamentalmente os tempos [...]*» (SEIXO, 1996, p. 22-23; grifo nosso). Mas esses «tempos» não serão, ainda que em oposição, aqueles que alguma apaziguadora causalidade – ou a sua respectiva inversão – se encarregaria de pôr em sua mansa ordem:

Os planos de tempo que aqui se opõem não são propriamente os do passado e os do presente, os da recusa do presente conduzindo a uma reabilitação incondicional do passado, mas, de forma poética e ideológica, os de um «antes» e os de um «depois», que a revolução, a guerra e a independência instituem em marco preferencialmente contingente e não de causalidade. (SEIXO, 1996, p. 23; grifo nosso)

O que estará, portanto, em causa, no romance de Mía Couto, enquanto «alegoria do território de Moçambique»? Como se desencadearão, ali, as tensões dessa *contingência*, revelada por tal confronto dos tempos? Diria Mía Couto, em *Luso-Afonias: a Lusofonia entre Viagens e Crimes*:

Para mim, enquanto escritor, o importante é a habilidade de recorrer a um conto, a uma pequena fábula para fazer suportar o pensamento. E esse é o traço da oralidade que é um sistema de pensamento ainda dominante no meu país. Muito mais que uma questão linguística, nós estamos perante a ameaça de extinção deste universo da oralidade, de toda essa cultura que sobrevive à margem da escrita (COUTO, 2009, p. 190).

De facto, num estudo comparativo que a faz refletir sobre as características do romance moçambicano, observa Ana Mafalda Leite:

O conto, pela sua dimensão, é uma sinédoque dos temas maiores que apenas o romance, dada a sua amplitude de personagens e enredos, mais facilmente preenche. [...] Podemos adiantar, o conto parece ser a forma reivindicativa cultural da oralidade e dos antecedentes da tradição da narrativa moçambicana, *que invade os génotipos da escrita romanesca*. (LEITE, 2013, p. 94; grifo da autora).

O que é verdade também para *A Varanda do Frangipani*: «os capítulos organizam-se com uma quase adaptação do modelo ‘conto’» (LEITE, 2013, p. 94). E a questão dos «tempos» será – também a julgar pelo que acima nos diz Mia Couto – decisiva. Aqui a encarar não tanto do ponto de vista formal – por exemplo, no plano da brevidade do ‘conto’, enquanto modelo enunciativo – mas sobretudo temático, tal como ela acabará por se desdobrar no romance. Como é que ela se equacionará, então, em *A Varanda do Frangipani*? De facto, a fortaleza permanece – isolada como está – intocada pela guerra civil.

Durante os longos anos da guerra, o asilo esteve isolado do resto do país. O lugar cortara relações com o universo. As rochas, junto à praia, dificultavam o acesso por mar. As minas, do lado interior, fechavam o cerco. Apenas pelo ar se alcançava São Nicolau. De helicóptero iam chegando mantimentos e visitantes. (COUTO, 2003, p. 22)

Iniciada dois anos depois da celebração da Independência de Moçambique – a 25 de Junho de 1975 – a guerra civil devastaria o país. Atingiu uma boa parte das já de si escassas infraestruturas, causou mais de um milhão de mortos e durou até 1992. Ora, desde a morte de Ermelindo que nunca mais se ouvira falar dele. Porque «não ando por aí pandemoinhando os vivos. Aceitei a prisão da cova: me guardei no sossego que compete aos falecidos. [...] Se faleci foi para ficar sombra sozinha» (COUTO, 2003, p. 12-14). De resto:

Sempre estudara em missão católica. Me tinham calibrado os modos, as esperas e as expectativas. Me educaram em língua que não me era materna. Pesava sobre mim esse eterno desencontro entre palavra e ideia. Depois, fui aprendendo a não querer do mundo mais que o meu magro destino. A única herança que recebi foi a pobreza. A única prenda que me deram foi o medo (COUTO, 2003, p. 121).

A realidade do asilo ser-nos-á, assim, trazida pelos olhos e pelos ouvidos, quer de um aculturado inspetor da polícia, quer de um igualmente «assimilado» ex-carpinteiro: um no outro, nele, mas também sem ele, como veremos. Um indo ao encontro da sua morte, o outro ainda dela desconhecido.

1. O regresso do morto e o *inspetor*: um certo confronto com o mundo da oralidade

Durante todo aquele tempo – cerca de quinze anos da guerra civil (de 1977 a 1992), pois ele morrera em vésperas da Independência. Vinte ao todo, se lhes somarmos os cinco anos entretanto decorridos (COUTO, 2003, p. 48) – Ermelindo Mucanga contara apenas, na sua cova, com a assídua e providencial companhia do «halakavuma»⁵. O que o levava, portanto, a querer, agora, exercer-se na sua condição de «xipoco»?

Até que um dia fui acordado por golpes e estremecimentos. Estavam a mexer na minha tumba. [...] Espreitei entre as vozes e entendi: os governantes me queriam transformar num herói nacional [...] mas não um qualquer. Careciam de um da minha raça, tribo e região. Para contentar discórdias, equilibrar as descontentações. [...] A nação carecia de encenação. (COUTO, 2003, p. 14)

Avesso a «festas, arrombas e tambores» (COUTO, 2003, p. 14), descrente do amor pelos heróis – «além disso, um herói é como o santo. Ninguém lhe ama de verdade» (COUTO, 2003, p. 14) – desgosta-o que lhe inventem um passado que não teve e que dos seus restos mortais se apropriem por razões que, politicamente oportunas, são contrárias à sua índole: «já tinham posto a correr que eu morrera em combate contra o ocupante colonial. Agora queriam os meus restos mortais» (COUTO, 2003, p. 14). Ora, «nunca fui homem de ideias, mas também não sou morto de enrolar a língua. Eu tinha que desfazer aquele engano. [...] Que poderia eu fazer, fantasma sem lei nem respeito?» (COUTO, 2003, p. 14-15; grifo nosso). A sua primeira tentação fora reaparecer no seu próprio corpo, para desmentir a propalada morte:

Me retroverteria pelo umbigo e surgiria do outro lado, fantasma palpável, com voz entre os mortais. Mas um xipoco que reocupa o seu antigo corpo arrisca perigos muito mortais: tocar ou ser tocado basta para descambalhotar corações e semear fatalidades. Consultei o pangolim, meu animal de estimação. (COUTO, 2003, p. 15)

Versado em assuntos de futuro, a tais desastres o pangolim os poderia, por certo, prever e prevenir. E ele reage com espanto.

– Não quer ser herói?/ Mas herói de quê, amado por quem? Agora que o país era uma machamba de ruínas, me chamavam a mim, pequenito carpinteiro? O pangolim se intrigou: – Não lhe apetece ficar vivo, outra vez? / – Não. Como está a minha terra não me apetece. (COUTO, 2003, p. 15-16)

⁵ Termo da língua *changana* usado para designar o *pangolim*, animal de que se acredita, em todo o Moçambique, que «habita os céus descendo à terra para transmitir aos chefes tradicionais as novidades sobre o futuro» (COUTO, 2003, p. 153). Antes disso: «Há alguém que desconheça os poderes deste bicho de escamas, o nosso halakavuma? Pois este mamífero mora com os falecidos. Desce dos céus aquando das chuvadas. Tomba na terra para entregar novidades ao mundo, as proveniências do porvir». (COUTO, 2003, p. 15).

Até que o argumento do pangolim se lhe impõe: « – *Veja à sua volta, Ermelindo. [...] É que aquele será, para sempre, o teu jardim*» (COUTO, 2003, p. 16). Aquela seria a única pátria a que poderia ter acesso. E, se quisesse escapar à humilhante consagração que lhe era preparada, teria de reingressar no mundo da vida, para voltar a morrer:

– *Você, Ermelindo, você deve remorrer. [...] / – Quer dizer que eu vou ter que fantasmear-me por um alguém? / – Você irá exercer-se como um xipoco. [...] É um que está para vir. / – Um? Qual? / – É um de fora. Vai chegar amanhã. [...] Você vai entrar nesse polícia. Deixe o resto por minhas contas.* (COUTO, 2003, p. 16-18)

A ideia era «apanhar boleia dessa outra morte», prevista pelo pangolim para dali a sete dias, e «dissolver-me nessa findação» (COUTO, 2003, p. 16). Escaparia, assim, quer à sua falsa homenagem póstuma – a celebração do seu propalado heroísmo de combatente – quer à sua condição de morto desencontrado da sua morte:

Porque este Izidine, agora, sou eu. Vou com ele, vou nele, vou ele. Falo com quem ele fala. Desejo quem ele deseja. Sonho quem ele sonha. [...] Com ele eu emigrava no penumbroso território de vultos, enganos e vitórias. [...] Me atentei em Izidine e tive pena do homem que eu residia: ele estava perdido, abarrotando dúvida. *O que sabia ele?* (COUTO, 2003, p. 21-23; grifo nosso)

Esta pergunta ganhará uma particular amplitude, quando se tratar de ouvir os depoimentos dos velhos do asilo. Porque não se tratará, então, apenas de apurar as motivações e as circunstâncias do crime. Tratar-se-á, também, de observar as formas de o fazer remontar a uma autoria que, para nossa surpresa, todos eles assumem em seu exclusivo nome. Porque se confessarão, então, *todos e cada um deles* – em disputada autoria – perpetradores da morte do ex-diretor, Vasto Excelêncio? Navaia Caetano – o «menino-velho» – aproveitará para lhe dizer, em jeito de aviso ou de simples conselho:

Enquanto ouvir estes relatos você se guarde quieto. O silêncio é que fabrica as janelas em que o mundo se transparenta. Não escreva, deixe esse caderno no chão. Se comporte como água no vidro. Quem é gota sempre pinga, quem é cacimbo se evapora. *Neste asilo, o senhor se aumente de muita orelha. É que nós aqui vivemos muito oralmente.* (COUTO, 2003, p. 28; grifo nosso)

Um exemplo dessa necessidade de uma longa e paciente, bem como silenciosa, escuta poderia ser já o seu. Navaia nascera já vítima de uma maldição: «sofro a doença da idade antecipada. Sou um menino que envelheceu logo à nascença. Dizem que, por isso, me é proibido contar a minha própria história» (COUTO, 2003, p. 28). Pois *contá-la* seria já correr o sério risco de, ao percorrê-la, a esgotar. E de, com o seu esgotamento, ele mesmo morrer. O

que dele faria uma instância do que Ana Mafalda Leite chamará – em *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais* – «personagens-narrativa»:

As personagens vivem das histórias que contam, existem porque têm uma narrativa a partilhar, uma experiência de vida, um ensinamento, figurado ou não. A personagem é uma história virtual, que é a história de sua vida. Existe mediante a sua capacidade de fabular o seu testemunho; mais do que um ser, com psicologia, é potencialmente lugar narrativo de encaixe. As múltiplas narrativas encaixadas servem de *argumentos* à narrativa englobante. (LEITE, 2013, p. 72)

Um dos seus exemplos é, precisamente, o do menino-velho: «por isso, [...] Navaia Caetano corre o risco de morrer se deixar de contar» (LEITE, 2013, p. 72), quer o faça por vontade própria, quer por se lhe esgotar a sua história. Quais serão, no entanto, «os *argumentos*» que essa sua história aqui aduziria, à narrativa englobante que nos chega, no romance, mediada pela voz póstuma de Ermelindo? Será possível equacionar a questão levantada por Maria Alzira Seixo – a de uma fundamental e *contingente* oposição dos tempos – sem, a essas diversas histórias, as reconstruirmos, em alguns dos seus pressupostos? O que parece, ali, prometido ao esquecimento? Como abordá-las senão por dentro de uma certa relação com a oralidade que, em Moçambique, nos é descrita assim:

[...] a guerra colonial e um processo de desenvolvimento e crescimento urbanos [...] afetaram, ainda mais, a já existente fronteira entre o mundo rural e a cidade, ou se quisermos, entre uma ‘modernização’ forçada e um enfraquecimento das ligações com o mundo tradicional rural. Se juntarmos a estas contingências históricas as guerras civis que tiveram lugar no pós-independência [...] verifica-se que a relação foi sendo cada vez mais perturbada e alterada (LEITE, 2014, p. 32).

O que implicaria uma sua modalização própria:

Por estas e outras razões [...] a relação com a oralidade é, à partida, uma relação de segunda mão, resultante, na maioria dos casos, não de uma experiência vivida, mas filtrada, aprendida, estudada. Mesmo a oralidade ‘mucéquica’, suburbana, [...] é já parcialmente aculturada e híbrida, distante e diferente daquela que encontramos no campo (LEITE, 2014, p. 32).

O que a levará, de resto, a subscrever as posições do nigeriano Isidore Okpewho, quando este diz: «[...] devíamos talvez reconhecer que a literacia está aqui para ficar» e «embora eu aplauda o recurso à tradição, realmente não percebo com que fim em alguns dos nossos escrito-res se continua fazendo como se a oralidade fosse o nosso destino»⁶ (*apud* LEITE, 2014, p. 28-29). E, quanto a *A Varanda do Frangipani*, observará a autora:

⁶ A passagem aqui citada em segunda mão é esta: «We should perhaps recognize that literacy is here to stay [...] and] while I applaud the recourse to tradition, I really do not see the point in some of our writers carrying on as if orality is our destiny», retirada do artigo «African Poetry: The Modern Writer and the Oral Tradition», publicado em *African Literature Today* 16. London: James Currey, 1988, p. 23)

A problematização da nação enquanto espaço cultural que deve validar e manter as tradições, aliá-las aos tempos novos, é alegoricamente encarnada em Navaia o velho sempre criança, o contador de histórias que não deve morrer, bem como em Nãozinha, a feiticeira que conhece as artes mágicas e os mitos, bem como em Nhonhoso, o amigo fraterno, bem como em Xidimingo, o português que olha o mar. (LEITE, 2014, p. 70)

São eles, afinal, os velhos que restam no asilo, depois da morte de Salufo Tuco, o ex-ajudante do diretor do asilo, morto por Vasto Excelêncio. Mas tratar-se-á, de facto, de «validar e manter» essas tradições? Ou antes de, criticamente, as ressituar no que está em jogo, historicamente? Como se aliariam elas, *contingentemente*, ali aos tempos novos a que parecem opor-se?

2. O aro de Navaia Caetano: uma certa alegoria do tempo

Porque, em primeiro lugar: *«tudo começa antes do antigamente. Nós dizemos Ntumbu-luku⁷. Parece longe, mas é lá que nascem os dias que ainda estão em botão. A morte desse Excelêncio já começou antes dele nascer. Começou comigo, a criança velha»* (COUTO, 2003, p. 28; grifo nosso). Este início o obrigará, então, ao sempre perigoso e mortal circunlóquio do reconto da sua vida. Isto até, pelo menos, à morte de Excelêncio. Mas como escolher, então, entre a própria vida e a verdade de uma história que é, aqui, concebida a partir daquela sempre incerta, porque não mais que esboçada, origem – no ainda «em botão» dos dias – e, portanto, aparentemente longe da factual incoatividade daquela «verdade da ocorrência» que Izidine Naíta dele espera? O tio Taúlo Guiraze dissera-lhe:

– Meu filho, eu lhe conheço uma saída. Caso um dia você decidisse ser contadeiro... / – E qual seria? / Ele ouvira falar de uma criança-velha nascida em outro tempo, outro lugar. [...] – Não morreu, sabe porquê? Porque mentiu. Histórias dele eram inventadas. / [...] O que vou agora contar com o risco do meu próprio fim são pedaços soltos da minha vida. (COUTO, 2003, p. 29)

Em que condições de veracidade e de veridificação, de adequação constativa e, ao mesmo tempo, de inevitável performatividade se daria, então, essa sua «*confissão*»? Além disso, a seguir-se, aqui, o seu próprio critério, dever-se-ia então perguntar: onde – a «criança-velha» correndo, durante o dia, pelo espaço do forte, atrás do seu aro de roda de bicicleta (COUTO, 2003, p. 26) – teria, ela própria, por sua vez, começado? Até onde deveríamos aqui recuar?

⁷ «Termo que, nas línguas do Sul de Moçambique, designa simultaneamente a origem dos seres, os primórdios da Natureza e da Humanidade» (COUTO, 2003, p. 154). Curiosa é a observação de Henri Junod. *op. cit.*, p. 279: «*Ntumbuluku*, the word I translate by Nature, comes from *ku lumbuluka*, to happen, to be formed. [...] *The sense of causality is very little developed amongst the Thonga*» (o último grifo é nosso).

Como situar, em suma, a origem dessa origem, ainda que para dela fazer derivar a sua autoria do crime? E até que ponto lhe seria, nesse caso, aquela morte, verdadeiramente imputável? A autoria desse crime, tornar-se-ia, ela, acessível por uma única via, a partir do momento em que ambas as histórias se cruzavam? De facto, como ele adianta ao inspetor:

Digo logo senhor inspetor: fui eu que matei Vasto Excelência. Já não precisa de procurar. Estou aqui, eu. *Vou juntar outra verdade, ainda mais parecida com a realidade: esse mulato se matou ele mesmo usando minhas mãos.* Ele que se condenou, eu só executei o seu desejo matador. (COUTO, 2003, p. 28; grifo nosso)

Podem imaginar-se os apuros em que se vê Izidine. Navaia não os ignora: «*eu sei, estou enchendo de saliva sua escrita.* Mas, no fim, o senhor vai entender isto que estou para aqui garganteando» (COUTO, 2003, p. 29; grifo nosso). Tudo remontaria, então, ao seu próprio nascimento:

Minha mãe, abro falas nela. Nunca eu vi mulher tão demasiado parideira. Quantas vezes ela saltou a lua? Lhe nasciam muitos filho. Digo bem: filho, não filhos. Pois ela dava à luz sempre o mesmo ser. Quando ela paria um novo menino, desaparecia o anterior filho. Mas todos esses que se sucediam eram idênticos, gotas rivalizando a mesma água. (COUTO, 2003, p. 30)

E a culpa era de seu pai, que não cumpria a tradição:

Ninguém falava, mas [na aldeia] a origem do mal todos a conheciam: meu pai visitava muito o corpo de minha mãe. Ele não tinha paciências para esperar durante o tempo que minha mãe aleitava. É ordem da tradição: o corpo da mulher fica intocável nos primeiros leites. (COUTO, 2003, p. 30)

Assim, para evitar o desaparecimento de cada seu anterior filho, seu pai passou a levar, para esse seu assíduo namoro, um cordão com que o atava pela cintura: «*aí começou a minha desgraça. Agora sei: nasci de um desses nós mal atados [...]. Calma inspetor, estou chegando a mim.* Não se lembra do que lhe falei?» (COUTO, 2003, p. 30; grifo nosso). Ora, talvez por assim ele se haver tornado muitos num só – ou porque o tempo por ele passasse, então, mais depressa. – Navaia «*sofria de fomes sucessivas*» (COUTO, 2003, p. 33). Vorazes a ponto de sua mãe se esgotar, a amamentá-lo, vindo então a falecer. É nessa altura que a aldeia, vendo-o contaminado pelo *mupfukwa* – «*o espírito dos que morreram por minha culpa*» (COUTO, 2003, p. 34) – o expulsa para o asilo. Ali conhece Nãozinha, a «*feiticeira*» a quem pede que o livre daquela maldição que sobre ele pesa. Ela diz-lhe que o espírito de sua mãe lhe pedia paz:

Minha velhota falou por voz do Nyanga⁸: a paz só me visitaria se, em trocapartida eu lhe desse paz a ela. Eu que desse total andamento à minha infância. De dia me ocupasse de brincar, redondeando alegrias pela velha fortaleza. Fosse totalmente menino, para que ela escutasse as minhas folias. E se consolasse em estado de mãe. (COUTO, 2003, p. 36)

Perguntar-se-á, portanto, como encontrar o assassino nesta personagem, assim dividida entre as suas diurnas diabruras de infância e o peso noturno da sua velhice – duas margens de uma mesma impossibilidade. Pois que fazia ele, à noite, no asilo?

De noite chamava os outros velhos para lhes contar um pedaço da minha história. Meus companheiros conheciam o perigo mortal daqueles relatos. / – *Porra, este gajo não morre nunca...* / – *Acabam as histórias, acabamos nós e ele ainda há-de sobreviver...* / – *Com certeza, ele inventa. Anda-se a esquivar da verdade.* (COUTO, 2003, p. 36)

Ora, é uma dessas vezes que tudo se precipita: «Certa noite, depois de muita palavra-ção senti-me esgotar» (COUTO, 2003, p. 36). Para o salvar – já aflitos com aquela sua espécie de agonia – os outros velhos improvisaram uma festa: «de tudo a tristeza tem artes de fazer música» (COUTO, 2003, p. 37). Tambores, panelas, tubos da canalização, uma aguardente feita na véspera – o «tontonto» – e alguns produtos roubados da despensa do asilo. Com tudo isso a festa se fez: beberam, dançaram, cantaram, sempre na esperança de que Navaia se não deixasse ir. Até que:

De súbito surgiu o estrondo. [...] E Nãozinha] Ela nos sossegou: apenas eram nuvens se entrechocando. [...] No entanto] Deflagrou um segundo estrondo, desta vez bem terrestre. Olhei: afinal era o director pontapeando o bidão de tontonto. [...] / – *Que merda é esta? Que se passa aqui?* [...] – *Eu não disse que estavam proibidas estas macacadas?* (COUTO, 2003, p. 39)

Vasto Excelêncio, do alto da sua massiva corpulência e da sua sonora rudez, ameaça: «– *Ou me arrumam já esta merda ou pego fogo a tudo, bebidas, velhos, crianças, tudo.* E saiu» (COUTO, 2003, p. 39). No aturdimento em que ficam, é Nãozinha quem primeiro reage: «chegou-se ao meu leito. Ergueu o lençol e começou a esfregar-me as pernas com óleos. *As forças lhe vão chegar.* Eu senti o calor me corroendo os ossos interiores» (COUTO 2003, p. 39). Ao fim de algum tempo incentiva-o a levantar-se, dizendo:

– *Vai você, Navaia. Faz o que tem a fazer-se...* Sem esforço me levantei. Havia como que uma mão invisível me empurrando. E as vozes incitavam: – *Você é que é*

⁸ GRANJO, Paulo. «Ser curandeiro em Moçambique : uma vocação imposta?». In: DELICADO, A., BORGES, V., DIX, S. (orgs.) *Profissão e vocação: ensaios sobre grupos profissionais*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2010, p. 115: [...] «os ‘médicos tradicionais’ são normalmente chamados de *tinyanga* (sing. *nyanga*) no Sul do país e, de acordo com as teorias locais, devem os seus poderes curativos, divinatórios e de eficácia ritual ao facto de serem possuídos por espíritos de defuntos [*xicuembo*], que com eles formam uma simbiose profissional e ontológica. Serão estes espíritos que os forçarão a abraçar a profissão, através de uma *doença de chamamento* [por esses espíritos]». Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/11558>. A autoridade pertence, portanto, aos xicuembos e não aos xipocos.

criança, tem forças de meninice. / – Sim Navaia, vai lá matar esse filho de uma quinhenta⁹... Fechei os olhos. [...] Só então notei um punhal¹⁰ brilhando, justiceiro, em minha mão direita. (COUTO: 2003, p. 40)

Que nexos aqui se estabelecerão, então, com as restantes narrativas, todas elas englobadas na narrativa maior – a de uma certa investigação do crime, no asilo? Em *A Varanda do Frangipani*, em cada história-confissão se alinharão – em simples concordância ou, pelo contrário, em relação de complementaridade – os «argumentos» que ali transversalmente se reúnem, numa espécie de constelação associativa de pressupostos, dando corpo a uma espécie de *formação discursiva* latente. Observemos alguns desses nexos. Começemos por Domingos Mourão, a quem os velhos chamavam, afetuosamente, Xidimingo:

Me leve a sério, inspector: o senhor nunca há-de descobrir a verdade desse morto. Primeiro, esses meus amigos, pretos, nunca lhe vão contar realidades. Para eles o senhor é um mezungo, um branco como eu. E eles aprenderam, desde há séculos, a não se abrirem perante mezungos. (COUTO, 2003, p. 54)

Mourão antecipa objeções:

Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no mais íntimo. Eu sei o que vai dizer. Você é preto, como eles. Mas lhes pergunte a eles o que vêem em si. Para eles você é um branco, um de fora, um que não merece as confianças. (COUTO, 2003, p. 55)

De resto, acrescenta: «ser branco não é assunto que venha da raça. O senhor sabe, não é verdade?» (COUTO, 2003, p. 55). Outros argumentos diferem, embora todos eles pareçam acentuar as grandes dificuldades com que esbarrará o seu apuramento dos factos: «Demasio-me nesta palavreação? Lhe peço desculpa: já perdi hábitos de conviver com pessoas que têm urgências. *É que aqui não existe ninguém que tenha função que seja*» (COUTO, 2003, p. 50; grifo nosso). E se Navaia Caetano, impelido pela força dos benfazejos óleos de Nãozinha, movido pelos poderes das suas mágicas mãos e das suas incitantes palavras, se descobre simples executor dos «desejos matadores» do próprio Vasto Excelêncio – pois «esse mulato se matou ele mesmo, usando minhas mãos» (COUTO, 2003, p. 28) – Mourão pondera: «Depois, há ainda mais. É o próprio regime da vida. Eu já não acredito na vida, inspector. *As coisas só fingem acontecer. Excelêncio morreu? Ou simplesmente mudou-se, deixou de se ver?*» (COUTO, 2003, p. 55; grifo nosso). Uma versão conexa há de

⁹ Expressão que no período colonial, designava, ofensivamente, os mulatos. Insinuava-se, com ela, que eram fruto da prostituição de suas mães negras, ou resultado do sexo pago, de negras com brancos. «Uma quinhenta» correspondia, na altura, em dinheiro, a «cinquenta centavos» ou metade de «um escudo», que era a moeda de então.

¹⁰ «Navaia», o nome da personagem, corresponde, também, à pronúncia nativa do vocábulo português «navalha».

ser a de Marta, que deslocará, por sua vez, as responsabilidades de Vasto Excelêncio para as guerras pelas quais passara – a guerra da libertação do país e, depois, a guerra civil:

O culpado que você procura, caro Izidine, não é uma pessoa. É a guerra. Todas as culpas são da guerra. Foi ela que matou Vasto. [...] Exercer maldades passou a ser a única maneira de ele se sentir existente. [...] Os melhores anos de sua vida ele os dera à revolução. O que restava dessa utopia? (COUTO, 2003, p. 127-132).

Versão de resto, confirmada, por Ernestina, a viúva de Vasto Excelêncio:

Estranha sucedência: a maior parte da gente era deslocada pelo conflito armado. Com Vasto sucedia o contrário: a guerra é que se tinha deslocado para dentro dele, refugiado em seu coração. E agora, como tirar a malvada dos seus interiores? (COUTO, 2003, p. 108)

3. O «antes» e o «depois»: de uma relação contingente entre mundos

Seja como for, também Mourão reivindica, para si, o premeditado cometimento da morte-desaparecimento de Vasto Excelêncio. Mata-o, não apenas por ser por ele humilhado e fisicamente agredido – Vasto pisa-lhe os tornozelos, a parte mais frágil do seu corpo, para o fazer sofrer e, depois, agarra-lhe a cabeça pelas orelhas e cospe-lhe na cara (COUTO, 2003, p. 53) – mas por ter reparado que o diretor do asilo batera na esposa, Ernestina (COUTO, 2003, p. 55), pessoa por cujo afeto Domingos Mourão anseia e se sonha correspondido: «converso-lhe, lengalengo-lhe? *Vou chegando perto como o besouro que dá duas voltas antes de entrar no buraco*» (COUTO, 2003, p. 48; grifo nosso). De facto, só quando pergunta a Ernestina: «– *Vasto lhe bateu outra vez?*» (COUTO, 2003, p. 55) e ela se limita a responder, sem o deixar ver a outra face: «– *Deixa, não é nada...*» (COUTO, 2003, p. 55) é que tudo se lhe faz claro:

Simplesmente esperei pela noite. Nessa hora ele sempre passava por um corredor estreito, sem tecto, que liga o quarto dele à cozinha. Lhe montei uma armadilha lá em cima. Fiz subir uma grande pedra e a deixei, no alto, preparada para cair sobre Vasto Excelêncio. E agora me deixe só, inspector. *Me custa chamar lembranças. Porque a memória me chega rasgada, em pedaços desencontrados.* (COUTO, 2003, p. 55-56; grifo nosso)

Andarão muito longe destas, as razões contidas nas histórias de Nãozinha e de Nhonhoso, os restantes velhos do asilo? Eis o que ela começa por nos dizer:

Quando se contam histórias no escuro é que nascem mochos. Quando terminar a minha história todos os mochos do mundo estarão suspensos sobre essa árvore onde o senhor se encosta. Não tem medo? *Eu sei, você mesmo, sendo preto, é lá da cidade. Não sabe nem respeita.* (COUTO, 2003, p. 81; grifo nosso)

A mesma era a posição de Nhonhoso, ali, quanto à exterioridade do seu mundo em relação ao da cidade. Num dos dias da permanência de Izidine em São Nicolau tinha chovido e os velhos andavam, em volta do frangipani, a apanhar as lagartas que apareciam no tronco: as matumanas. Comestíveis, os seus sucos tinham um efeito alucinógeno: «deliravam à custa dos sucos leitosos das matumanas» (COUTO, 2003, p. 98). O inspetor quis juntar-se a eles, mas «uma voz lhe ordenou que parasse. – *Você não pode chegar perto... / – Porquê? / – Porque não pode...*» (COUTO, 2003, p. 98). O velho Nhonhoso será, mais tarde, o porta-voz dos restantes:

– *Nós não lhe confiamos, inspetor. / – Mas porquê? Só por eu ser polícia? / [...] Que se passavam coisas no asilo, que o país se tinha tornado num lugar perigoso para quem procura verdades. [...] / – Será que para vocês, eu não sou um homem bom? / – Você não é bom nem é mau. Você simplesmente inexistente. / – Como inexistente?* (COUTO, 2003, p. 99)

No caso de Nãozinha, por outro lado, também as circunstâncias que explicariam o seu crime remontavam ao seu passado, à sua adolescência. Mais tarde considerada feiticeira, ela fora expulsa da sua aldeia: «me culpavam de mortes que sucediam em nossa família» (COUTO, 2003, p. 82). Nessa sua recordação – «*minha memória é uma campa em que me vou enterrando a mim mesmo*» (COUTO, 2003, p. 81; grifo nosso); tal é já, note-se, a condição destes velhos – ela observa, então, a dada altura:

Tudo isto tem sua razão: a minha vida foi um caminho às avessas, um mar que desaguou no rio. Sim, eu fui mulher de meu pai. Me entenda bem. Não fui eu que dormi com ele. Ele é que dormiu-me. Tenho que demorar essa lembrança. Desculpa, senhor inspetor, mas eu devo lembrar meu pai. Porquê? Porque eu mesma matei o mulato Excelêncio. (COUTO, 2003, p. 82)

Que relação haveria, então, entre seu pai e Vasto Excelêncio?

Pois lhe digo agora: esse satanhoco tinha o espírito do meu pai. Tive que lhe matar porque ele era um simples braço executando as vontades do meu falecido velho. [...] Não quero perder-lhe o tempo *mas o senhor não vai entender nada se eu não descer fundo nessas lembranças. É que as coisas começam mesmo antes de nascerem.* (COUTO, 2003, p. 82; grifo nosso)

Que sucedia, então? Que seu pai fora vítima de uma «[...] demoniação. Sempre que se aprontava para fazer amor ele ficava cego. Tocava em corpo de mulher e perdia as vistas» (COUTO, 2003, p. 82). Além disso, ia-se sentindo acuado pelo mundo que crescia em seu redor. Pediu ajuda ao «chirema»¹¹ que lhe receitou algumas beberagens e o instruiu para que

¹¹ SANTANA, Jacimara Souza, *A Experiência dos Tinyanga, Médicos-sacerdotes, ao Sul de Moçambique: identidades culturais e relações de poder*. Campinas, 2014, p. 7: «apesar de existirem outros nomes regionais no sul e no centro, como *Cumbaissa, Cuscuchero e Chiremba*, o emprego dos termos *Nanga* ou *Nyanga*, assim como *Nyamusoro*, ganharam particular

namorasse com sua própria filha. As poções destinavam-se, apenas, a fazê-la aceitá-lo, tirando-lhe do pensamento aquilo que fazia:

E assim me sucedi, esposa e filha, até que meu velho morreu. Se pendurou como um morcego, em desmaio de ramo desfrutalecido. Veio o poente. Veio a assombrável sombra: a noite. Passaram as horas e ele balançando no escuro, o escuro balançando dentro de mim. (COUTO, 2003, p. 84)

Foi assim que veio a ser expulsa de casa – sob a suspeição de feitiçaria. Foi assim, também, que foi parar ao asilo. Um dia, pelo facto se ter ela interposto à sua violência para com Nhonhoso e Mourão – seus dois amigos, no asilo – Vasto bate-lhe nos seios, com tal violência que os deixou a sangrar. Nãozinha – ela que nutria ainda a grande fantasia de amamentar netos seus – tenta suicidar-se. Introduce no sexo uma raiz que lhe envenenaria o sangue. Apenas Nhonhoso se dará, depois, conta de que ela se esvaía em sangue. Só haveria, então, uma maneira de estancar esse seu sangramento. Fazer amor com ela. Nhonhoso prontifica-se mas serão, ambos, surpreendidos por Vasto, que fingirá então cortejá-la. É então que Nãozinha se vingará. Dá-lhe uma aguardente que o faz delirar e aproveita-se da sua virilidade, para sobreviver: «o homem saltitava de nome em engano: / – *Marta! Tina... Minha Ernestina!* / Em mim completou os seus viris préstimos» (COUTO, 2003, p. 95). Acaba depois por matá-lo, fazendo-o beber dessa espécie de poção até o seu corpo cair, pesadamente, sobre os cacos de vidro do copo partido. Só Nhonhoso não tem quase história para contar. Ama a enfermeira Marta Gimo e surpreende Vasto a bater-lhe.

A raiva decidiu por mim. [...] Corri a emboscá-lo no fundo do corredor onde ele acabaria por passar. Quando se aproximou saltei com inesperadas forças que fui buscar no passado. Lhe empurrei para a parede, esmaguei a cara do gajo contra o muro e tapei o focinho dele com a manta até lhe tirar o respiro final. (COUTO, 2003, p. 73)

Mas é dele a extraordinária intuição da razão pela qual os africanos se haviam deixado dominar pelos brancos. O velho Xidimingo, de quem era muito amigo, não suspeitava, mas:

Não foram as armas que nos derrotaram. O que aconteceu foi que nós, moçambicanos, acreditávamos que os espíritos dos que chegavam eram mais antigos que os nossos. Acreditávamos que os feitiços dos portugueses eram mais poderosos que os nossos. Por isso os deixámos governar. *Quem sabe as suas histórias eram mais de encantar?* (COUTO, 2003, p. 67; grifo nosso)

Quais eram, portanto, os «argumentos» de Nãozinha? Os da necessidade da erradicação da «demoniação» que se apossara, igualmente, de Vasto Excelêncio, castigando-a

predominância nesta parte do território [...] para designar ‘médico tradicional’». Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281250/1/Santana_JacimaraSouza_D.pdf.

como acontecera já com seu pai. Que, no entanto, a si mesmo se enforcara. Seria crime? Ora, também neste caso se poderia dizer que Excelêncio morreria às suas próprias mãos: as da sua cupidez. O que aproxima do argumento de Navaia, executor dos «desejos matadores» do próprio Excelêncio, ou de Mourão, que apenas o leva a *mudar de lugar*. Talvez porque a guerra se transferira para dentro dele, como diriam Ernestina e Marta. De que se trataria, então, naquele contingente confronto, não entre *o presente e o passado* – no que de irremediável essa disjunção supõe: pois o *passado* não regressa – mas entre o «antes» daqueles «antigamente» e o «depois» de um «agora» cidadão cujo encontro não parece aqui conformar-se às exigências de nenhuma consensual causalidade? Uma discussão entre a enfermeira Marta Gimo e o inspetor Izidine Naíta poderia aproximar-nos de uma melhor compreensão do que, no romance, estará em causa. Vejamos em que termos ela se desenvolve. Instada pelo inspetor a ajudá-lo, Marta diz-lhe:

– *Escute, senhor inspetor: o crime que está sendo cometido aqui não é esse que o senhor anda à procura.* / – *O que quer dizer com isso?* / – *Olhe para estes velhos, inspetor. Eles todos estão morrendo.* / – *Faz parte do destino de qualquer de nós.* / – *Mas não assim, o senhor entende?* (COUTO 2003, p. 59)

Mas Izidine parece, de facto, não entender. É então que ela reforça:

– *Estes velhos não são apenas pessoas. [...] São guardiões de um mundo. É todo esse mundo que está sendo morto. [...] O verdadeiro crime que está a ser cometido aqui é que estão a matar o antigamente.* / – *Continuo sem entender.* / – *Estão a matar as últimas raízes que poderão impedir que fiquemos como o senhor...* (COUTO, 2003, p. 59-60; negritos nossos)

O espanto de Izidine manifesta a sua surpresa:

– *Como eu?* / – *Sim, senhor inspetor. Gente sem história, gente que existe por imitação.* / – *Conversa. A verdade é que o tempo muda, esses velhos são uma geração do passado.* / – *Mas estes velhos estão morrendo dentro de nós.* / E batendo no peito, a enfermeira sublinhou: – *É aqui dentro que eles estão morrendo.* (COUTO, 2003, p. 60; negritos nossos)

Considerações finais

A ênfase de Marta tem, como se vê, implicações éticas e políticas. Éticas, na medida em que elas dizem respeito ao lugar do outro *em nós* – precisamente esse outro que nos constitui. Como nos diz Jacques Derrida, em *O Gosto do Segredo*: «O outro está em mim antes de mim: o ego (até mesmo coletivo) implica a alteridade como sua condição» (DERRIDA, 2006, p. 139-140). Políticas, porque elas se referem, aqui, ao jogo performativo das relações práticas e discursivas em que o poder instituído se expressa, na força da sua

vigente função reguladora e no interior de um mesmo estado-nação. Essa sua ênfase supõe, além disso, a necessidade de uma diferente relação com o tempo e com a memória. A memória de um tempo a que se chama amiúde «o passado», mas que aqui surge como *outro*. A impotência de Izidine tem, então, surtos repentinos de impaciência:

– *Escute bem sua enfermeirazinha de distrito. Eu não estou a avançar. Agora já sei porquê, é você que me anda a estragar a investigação...* / – *Eu?* / – *Sim, é **você que anda a meter coisas na cabeça dos velhos, para eles inventarem disparates e me confundirem...*** / – *Não são disparates... Você é que não percebe o que eles lhe estão a dizer.* (COUTO, 2003, p. 77; negritos nossos)

Mas continua surpreso com as respostas de Marta:

– *Não percebo?* / – *Eles, todos eles, lhe estão a dizer coisas importantíssimas. **Você é que não fala a língua deles.*** / – *Não falo? Se nós falamos sempre em português?!/*
– ***Mas falam outra língua, outro português. E sabe porquê? Porque não confiam em si. Só lhe faço esta pergunta: porque é que você não deixa de ser polícia?*** (COUTO, 2003, p. 77; negritos nossos)

Por que motivo Marta lho pergunta? Refere-se ela à sua conduta, ali no asilo, à sua profissão, ou à sua atitude, de uma forma geral? Ouçamos o que ambos nos dizem:

– *Acontece que sou polícia, estou aqui como isso...* / – ***Aqui não cabem polícias.*** / – *Mas para quê esta conversa estúpida? Eu estou aqui para descobrir quem matou... /*
– ***É isso só que você quer: descobrir culpados. Mas aqui há gente. São velhos, estão no fim das suas vidas. Mas são pessoas: são o chão desse mundo que você pisa lá na cidade.*** (COUTO, 2003, p. 77-78; negritos nossos)

Tratar-se-ia, portanto, nessa *tradição*, de um «passado» social, cultural e religioso, *inscrito a contratempo* no «presente» do mundo urbano, – cujo saber tende a ser sancionado pela lógica da escrita. Mas da escrita aqui entendida como uma mnemotécnica e um dispositivo de arquivo tidos, ambos, como condição necessária da ciência. Não da escrita como dimensão da alteridade, ou de alguma espectralidade própria do grafemático, tal como a literatura ou a poesia a implicam. Porque, de facto, o *presente* não se cinge, aqui, nem à busca de uma certa *verdade* – *una e nua* – nem a uma certa *imitação*. Se é certo que Izidine se transforma, aos olhos de Marta, num símbolo desse «mundo sem história», destituído de singularidade, que a cidade é, a verdade é que: *a)* nem os velhos se reduzem a ser, simplesmente, «os outros» – visto que, de uma forma ou de outra, se não poderia já tirá-los de *dentro de nós*; nem Marta deixa de pertencer ao mesmo presente que Izidine. Assim, os velhos e o seu mundo existem, como diz Marta, também «*aqui dentro*» – tal como no «fundo da cabeça» dos que tendam a recalcar a sua origem, a ignorar a sua história, a sua existência ou as suas crenças ou o mundo de que provêm. Porque fora, também, sobre esse seu mundo

que a cidade, afinal, se erguera. E essa impossibilidade de os dissociar do presente *desconstrói*, no romance, qualquer oposição binária entre presente e passado, deslocando-a para a sua própria inadequação ou impossibilidade. De facto, Marta frisarà, quando a voz do polícia «já estava a ajoelhar-se»:

– *Você quer condená-los!* / – **Quero saber a verdade...** / – **Quer condená-los, sabe porquê? Porque você tem medo deles!** / – *Medo, eu?* / – *Sim, medo. Esses velhos são o passado que você recalca no fundo da sua cabeça. Esses velhos lhe fazem lembrar de onde você vem...* (COUTO, 2003, p. 78; negritos nossos)

E, mais adiante:

– *Você nunca vai entender. O que se está a passar aqui é um golpe de estado.* / – *Um golpe de estado?* / – *Sim, é isso que o deveria preocupar, senhor polícia.* / – *Mas aqui na fortaleza, um golpe?* Izidine se riu estupefeito. *Francamente Marta.* / – **Não é só aqui na fortaleza. É no país inteiro. Sim, é um golpe contra o antigamente.** (COUTO 2003, p. 102-103; negrito nosso)

Ora, de que crime ou atentado nos fala Marta? Um golpe de estado que passaria, na nação em construção, por um certo modo de auto-alheamento ou de amputação de si mesma – uma espécie melancólica de auto-agressão. Uma contraditória auto-punição, ou redução ablativa, em todo o caso, depois da sua Independência e da guerra civil. A sua acusação lembra-nos, por isso, do que nos diz Michel de Certeau, no seu *L'écriture de l'histoire*:

L'histoire moderne occidentale commence en effet avec la différence entre présent et passé. [...] *À tour de rôle, chaque «nouveau» temps a donné lieu à un discours traitant comme mort ce qui précédait*, mais recebendo ce «passé» déjà marqué par des ruptures antérieures. [...] *Bien loin d'aller de soi, cette construction est une singularité occidentale.* (CERTEAU, 1975, p. 16-17; grifos nossos)¹²

O que Marta nos sugere é, pois, também uma crítica deste princípio fundador da história moderna no Ocidente: o de uma necessária disjunção dos tempos, na qual o presente triunfaria mediante a rejeição do passado. Os «antigamentos» não seriam, então, senão o *contratempo* com que uma certa ideia do poder – ou uma certa forma do seu exercício – ali necessariamente esbarrariam: «– *Você tem que me responder.* / – *Tenho? E por que motivo tenho?* / – *Porque eu... eu sou uma autoridade.* / – *Você, aqui não é autoridade nenhuma*» (COUTO, 2003, p. 76). «Aqui» onde? No asilo? Sim. Mas também nessa relação com o

¹² «A história moderna ocidental começa com efeito com a diferença entre presente e passado. [...] Um a um, cada tempo «novo» deu lugar a um discurso que trata como morto o que o precedia, mas recebendo esse passado já marcado por rupturas anteriores. [...] Bem longe de evidente em si mesma, esta construção é uma singularidade ocidental» (tradução nossa).

antigamente que é preciso salvar, resgatando-a pela memória viva do presente. De facto, como nota Michel de Certeau: «o ‘fazer história’ sustenta-se num *poder político que cria um lugar próprio* (cidade, nação, etc.) *onde pode e deve escrever-se* (construir-se) *um sistema* (uma razão articulando práticas)» (1975, p. 21; grifo nosso; tradução nossa). Eis o ponto aqui decisivo, onde tudo estará em jogo. Ora, tal princípio divisor dos tempos não seria nem único, nem universal:

En Inde, par exemple, «les formes nouvelles ne chassent pas les anciennes». *Il y a plutôt «empilement stratifié». La marche du temps n’a pas besoin de se certifier par la mise en distance de «passés», pas plus qu’il n’est nécessaire à un lieu de se définir en se distinguant d’«hérésies». Un «procès de coexistence et de réabsorption» est au contraire le «fait cardinal» de l’histoire indienne.* (CERTEAU, 1975, p. 17; grifo nosso)¹³

Assim aconteceria também com outros povos, como os *Fo* do Daomé, na hoje república do Benim – ou com os povos de Madagáscar, onde se preservariam, quer uma «herança das orelhas», quer uma «memória da boca»: «é inútil multiplicar os exemplos que atestam, fora da nossa historiografia, uma outra relação com o tempo ou, o que é idêntico, uma outra relação com a morte» (CERTEAU, 1975, p. 17-18; tradução nossa). Essas formas de relação com o tempo nada têm que ver com as habituais formas de regressão nacionalista, patente no culto mistificador de algum *passado* pré-colonial – como se ele permanecesse ainda intocado:

Rien de commun avec le concept (apparemment proche, mais d’origine ethnographique et muséographique) qui, en *dissociant* l’actualité et la tradition, en imposant donc la coupure entre un présent et un passé, et en maintenant le rapport occidentale don’t elle se contente d’inverser les termes, définit l’identité par un retour à une «negritude» passée où marginalisée. (CERTEAU, 1975, p. 18)¹⁴

O que mais não faria do que, muito simplesmente, inverter as dissimetrias do pensamento colonial. De facto, é também numa tradição etnocêntrica como a do Ocidente que o inspetor Izidine se forma. O que o fará pensar, para consigo mesmo, a dada altura:

¹³ «Na Índia, por exemplo, ‘as formas novas não expulsam as antigas’. Há antes um ‘empilhamento estratificado’. A marcha do tempo não tem necessidade de se certificar mediante uma distanciação dos ‘passados’, tanto quanto não é necessário que um lugar se defina distinguindo-se de ‘heresias’. Um processo de ‘coexistência e reabsorção’ é, pelo contrário, o ‘facto cardinal’ da história indiana» (tradução nossa).

¹⁴ «Nada de comum com o conceito (aparentemente próximo, mas de origem etnográfica e museográfica) que, dissociando a atualidade e a tradição, impondo portanto o corte entre um presente e um passado, e mantendo a relação ocidental da qual ela se limita a inverter os termos, definido por um recuo a uma «negritude» passada ou marginalizada» (tradução nossa).

Quem sabe Marta tinha razão? Ele estudara na Europa, regressara a Moçambique anos depois da Independência. Esse afastamento limitava o seu conhecimento da cultura, das línguas, das pequenas coisas que figuram a alma de um povo. Em Moçambique ele ingressara logo em trabalho de gabinete. O seu quotidiano reduzia-se a uma pequena parte de Maputo. Pouco mais que isso. No campo, não passava de um estranho. (COUTO, 2003, p. 44)

Mas a sua afirmação de *querer saber «a verdade»* lembra-nos, também, das palavras de Jacques Derrida, na sua *Histoire du Mensonge*, a propósito de uma observação feita por Alexandre Koyré, em 1943, no seu «La fonction politique du mensonge moderne»:

Koyré suggère en effet que les regimes totalitaires et leurs analogues de toutes sortes ne sont jamais vraiment portés *au-delà* de la distinction entre vérité et mensonge. *Ils ont, en fait un besoin vital de cette distinction oppositionnelle traditionnelle.* C'est à l'intérieur de cette tradition qu'ils mentent, d'une tradition qu'ils ont tout intérêt à maintenir intacte et dans sa forme la plus dogmatique pour mettre en oeuvre la tromperie. (DERRIDA, 2012, p. 82; o segundo grifo é nosso)¹⁵

Como é que tais «regimes totalitários» se serviriam, então, dessa distinção?

Simplement, dans la vieille axiomatique métaphysique, ils accordent la primauté de la mensonge, se contentant d'un simple renversement dont Nietzsche, à la fin de *Histoire d'une erreur* (et ailleurs) dit qu'il ne faut pas se satisfaire. [...] Par définition, le menteur est quelqu'un qui dit qu'il dit la vérité promise (c'est là une loi de structure et sans histoire). (DERRIDA, 2012, p. 82-84)¹⁶

Seria, portanto, a coberto dessa diferenciação, tomada na sua forma mais simples, mais nítida e dogmática, que os regimes totalitários operariam: mentiriam. Um exemplo clássico disto seria, no romance, a tentativa de produzir, para Ermelindo Mucanga, um passado de heroísmo combatente, talhado à medida dos interesses do partido que dirige os destinos do país. Pois que, para tais regimes, seria a mentira a grande promotora do que *ainda não é* e, portanto, de um certo «progresso». De facto, como salienta Derrida, sobre Hannah Arendt:

Elle rapelle souvent que le menteur est, oserai-je dire, par excellence un «homme d'action». Entre mentir et l'agir, agir en politique, manifester sa liberté par l'action, transformer les faits, anticiper le futur, il y a comme une affinité essentielle. L'ima-gination voilà selon Arendt la racine commune à «la capacité de mentir» et à

¹⁵ «Koyré sugere, com efeito, que os regimes totalitários e os seus análogos de todas as espécies não vão nunca *além* da distinção entre a verdade e a mentira. *Eles têm, de facto, uma necessidade vital desta oposição tradicional.* É no interior desta tradição que eles mentem, de uma tradição que eles têm todo o interesse em manter intacta e na sua forma mais dogmática para praticarem a impostura» (tradução nossa).

¹⁶ «Simplesmente, na velha axiomática metafísica, eles atribuem a primazia à mentira, contentando-se com uma simples reversão de que Nietzsche, no fim de *História de um erro* (e em outros lugares), nos diz que é preciso que não nos satisfaçamos. [...] Por definição, o mentiroso é alguém que diz que diz a verdade prometida (eis uma lei de estrutura sem história)» (tradução nossa).

«la capacité d’agir». [...] Le mensonge c’est l’avenir, peut-on se risquer à dire au-delà de la lettre mais sans trahir l’intention de Arendt en ce contexte. (DERRIDA, 2012, p. 93)¹⁷

Koyré faz, aliás, notar a este propósito, que:

[...] les philosophies officielles des régimes totalitaires proclament, unanimement, que la conception de la vérité objective, une pour tous, n’a aucun sens, mais sa conformité à l’esprit de la race, de la nation ou de la classe, son utilité raciale, nationale et social. [...] Or, pour cela, [dit Koyré...] le mythe est souvent préférable à la science et la rhétorique, qui s’adresse aux passions, à la démonstration qui s’adresse à l’intelli-gence. [...] Ainsi] les regimes totalitaires sont fondés sur la primauté du mensonge. (DERRIDA, 2012, p. 78-79; 83)¹⁸

E este foi, de resto – como nos mostraria, igualmente, Zygmunt Bauman, no seu *Ética Pós-moderna* – o argumento dito «civilizacional», usado como autojustificação histórica para colonização europeia, a legitimação do domínio militar, económico, cultural e político sobre os territórios – africanos ou outros – ocupados:

[Na modernidade] a alteridade [...] foi *temporalizada* de [uma] maneira [que é] característica da ideia de progresso: o tempo significava hierarquia – «mais tarde» identificava-se com «melhor» e «mau» com «fora de moda» ou «ainda não desen-volvido adequadamente». [...] Nas palavras de V. G. Kiernan, «as nações colonizado-ras esforçavam-se [a]o máximo por se agarrar à convicção de que estavam espalhando no mundo não só ordem, mas também civilização. (BAUMAN, 1997, p. 48-49)

Ponderados estes aspetos, regressemos a Jacques Derrida; o que nos diria, então, aquela «velha axiomática metafísica» (2012, p. 82), de que ele nos fala, quanto ao conceito clássico de mentira?

Voici donc, telle que je crois devoir la formuler ici, une définition de la définition traditionnelle du mensonge. Dans sa figure prévalente et reconnue par tous, le mensonge n’est pas un fait ou un état, c’est un *acte intentionnel*, un mentir. Il n’y a pas *le* mensonge, il y a ce dire ou ce vouloir-dire qu’on appelle le mentir. (DERRIDA 2012, p. 22; grifos do autor)

¹⁷ Hannah Arendt, diz-nos Derrida: «Ela lembra frequentemente que o mentiroso é, ousaria eu dizer, por excelência um ‘homem de ação’. Entre o mentir e o agir, o agir em política, o manifestar a sua liberdade pela ação, o transformar os factos, o antecipar o futuro, há como que uma afinidade essencial. A imaginação, eis o que, segundo Arendt, seria a raiz comum à ‘capacidade de mentir’ e à ‘capacidade de agir’. [...] A mentira é o futuro, podemos nós arriscar-nos a dizer, para além da letra do texto, mas sem trair a intenção de Arendt neste contexto» (tradução nossa).

¹⁸ Para o próprio Koyré, citado em Derrida: «os filósofos oficiais dos regimes totalitários proclamam, unanimemente, que a conceção da verdade objetiva, uma para todos, não tem sentido nenhum, mas antes a sua conformidade ao espírito da raça, da nação ou da classe, a sua utilidade racial, nacional e social. [...] Ora, para isso, [diz Koyré...] o mito é, frequentemente preferível à ciência e a retórica, que se dirige às paixões, [preferível] à demonstração, que se dirige à inteligência. [...] Assim] os regimes totalitários fundam-se sobre o primado da mentira» (tradução nossa).

Definição conforme, de resto, aos preceitos do *De mendacio*, de Santo Agostinho (DERRIDA, 2012, p. 23-24). Ora, uma das questões levantadas por Derrida diz justamente respeito ao que, a esta luz, resultaria paradoxal. A «mentira *a si mesmo*»:

Y-a-t'il un mensonge à soi? Est-il possible de mentir à soi-même, c'est-à-dire à la fois de se dire intentionnellement autre chose que ce que l'on sait penser en vérité – ce qui paraît absurde et impraticable – et de le faire pour se nuire à soi-même, pour se léser en agissant ainsi à ses propres dépens, ce qui suppose un devoir envers soi même comme un autre? (DERRIDA, 2012, p. 19)¹⁹

Derrida pensa que a *mentira a si* não existe *como tal*:

Car voici l'hypothèse [...]: le concept de mensonge à soi, de tromperie de soi, [...] c'est aussi un concept irréductible à ce qu'on appelle en toute rigueur classique un mensonge. [...] Il requiert donc un autre nom, une autre logique, d'autres mots, une prise en compte à la fois de quelque techno-performativité médiatique et une logique du *phantasma* (c'est-à-dire du spectral) alliée à une symptomatologie de l'inconscient [...]. (DERRIDA 2012, p.72-73; apenas o terceiro grifo é nosso)²⁰

Compreende-se porquê: o *mentir* é, na sua conceção clássica, um *ato intencional* destinado a provocar um certo dano ao seu destinatário. Ora, «ao mentirmos endereçamo-nos a outrem (porque não se mente senão ao outro, não se pode mentir-se a si mesmo, senão [fazendo-o] como a um outro)» (DERRIDA, 2012, p. 19; tradução nossa). E se se fala aqui, de uma «tecno-performatividade *mediática*» é porque se trata de discutir o que, para Alexandre Koyré e Hannah Arendt, surgia como desenvolvimento de uma certa lógica da mentira – por exemplo, a de proferir uma verdade em que, contudo, ninguém acredita, assim antecipando um estado de coisas inaceitável – instalada tanto nos *media* das sociedades ditas democráticas, como nos regimes totalitários, nesta «era de uma certa hegemonia capitalístico-tecno-mediática» (DERRIDA, 2012, p. 78; tradução nossa). A sua hipótese poderia, então, trazer-nos à sua nota de abertura. Ela começa, como vamos ver, por se dirigir à memória de um certo texto de Nietzsche cujo título, incluído em *O Crepúsculo dos Ídolos* é «Como o 'Verdadeiro Mundo' acabou por se tornar fábula».

¹⁹ «Haverá uma mentira a si mesmo? Será possível mentir a si mesmo, isto é, simultaneamente dizer-se a si mesmo alguma coisa outra que não o que se sabe que se pensa, na verdade – o que parece absurdo e impraticável – e fazê-lo para se causar dano a si mesmo, para se lesar a si mesmo, ao agir assim a suas próprias expensas, o que supõe um dever para consigo mesmo como para com outro?» (tradução nossa).

²⁰ «Porque eis a hipótese [...]: o conceito de mentira *a si mesmo*, de impostura *a si mesmo* [...] é também um conceito irreduzível ao que se chama em todo o rigor clássico uma mentira. [...] Ele requer portanto um outro nome, uma outra lógica, outras palavras, a consideração *simultaneamente* de alguma tecno-performatividade mediática e de uma lógica do *phantasma* (quer dizer, do espectral) aliada a uma sintomatologia do inconsciente [...].» (tradução nossa).

Ora o subtítulo desse texto é «História de um erro». Deste, o título de Jacques Derrida – *Histoire du mensonge* – supõe uma espécie de deslizamento, ou de deslocamento legitimado pela distinção *clássica e dominante*, na nossa cultura, entre mentira e verdade que vimos acima transposta: a mentira não se confunde com um erro. Quem erra – ou se engana – não mente, necessariamente, nem promete a verdade de má fé, já com intenção de prejudicar outrem. É, assim, possível não mentir dizendo inadvertidamente uma falsidade, e mentir proferindo uma verdade que se creia, todavia, ser uma falsidade. Tudo se centra na intenção, portanto. Assim, se «o mundo verdadeiro» se torna fábula – segundo Nietzsche – é, porque na última etapa do processo que ali nos descreve, a sua convicção é a de que: «o mundo verdadeiro foi por nós destruído: que mundo resta? Talvez o aparente? Mas não, *com o mundo verdadeiro destruímos igualmente o aparente*» (NIETZSCHE, 2021, p. 34; o grifo é do autor). Ora, Derrida faz-nos então notar, a propósito desse texto – que é sobre o devir fábula da verdade:

On va faire *comme si* un récit vrai était possible au sujet de l’histoire de cette affabulation, et d’une affabulation qui ne produit rien d’autre que l’idée d’un monde vrai – ce qui risque d’emporter jusqu’à la prétendue vérité du récit: «Comment ‘le monde vrai’ finit par devenir une fable». [...] Narration fabuleuse sur une fabulation, sur la vérité comme fabulation, un coup de théâtre. (DERRIDA 2012, p. 10; grifo do autor)²¹

E é precisamente aqui, diante dessa *reviravolta* pela qual o texto de Nietzsche se diria incorrer na possibilidade do seu próprio desmentido, que Jacques Derrida faz intervir aquela sua nota de abertura:

Or le fabuleux et le phantasmatique ont un trait commun: *stricto sensu*, au sens classique et prévalent de ces termes, ils ne relèvent pas ni du vrai ni du faux, ni du vérac ni du mensonger. *Ils s’apparentent plutôt à une espèce irréductible du simulacre, voire de la simulation, dans la pénombre d’une virtualité*: ni être ni néant, ni même un possible dont une ontologie ou une mimetologie pourrait rendre compte ou avoir raison. (DERRIDA, 2012, p. 9; grifo nosso)²²

²¹ «Vai fazer-se *como se* uma narrativa verdadeira fosse possível a propósito dessa efabulação, e de uma efabulação que outra coisa não produz a não ser a ideia do mundo verdadeiro – o que corre o risco de se antepor [de se tornar mais importante] à pretendida verdade do relato: «Como ‘o mundo verdadeiro’ acaba por se tornar fábula. Fabulosa narração de uma efabulação, [uma efabulação] sobre a verdade como efabulação, uma reviravolta» (tradução nossa).

²² «Ora, o fabuloso e o fantasmático têm um traço comum: *stricto sensu*, no sentido clássico e prevalecte desses termos, eles não relevam nem do verdadeiro nem do falso, nem do veraz nem do mentiroso. *Eles parecem-se mais com uma espécie irreduzível de simulacro, quer dizer, de simulação, na penumbra de uma virtualidade*: nem ser nem nada, nem mesmo um possível de que uma ontologia ou uma mimetologia pudessem dar conta ou apreender a razão» (tradução nossa).

Este «fabuloso» participa, aqui, do *como se* ficcional. Tal como supõe, na narrativa de Nietzsche – ordenada em seis pontos ou parágrafos numerados, como que em sinopse – uma série de aparições *fantasmáticas*: desde Platão até «nós», passando pelo cristianismo, pelo positivismo, etc. Ora, a observação de Jacques Derrida – de que, diante da *fábula* ou do *fantasma*, se permanece na *penumbra de uma virtualidade* – lembra-nos, no romance de Mia Couto, do que nos diz a personagem-fantasma de Ermelindo Mucanga, referindo-se ao seu alojamento no espírito do inspetor Izidine: «*Com ele eu emigrava no penumbroso território de vultos, enganos e vitórias*» (COUTO, 2003, p. 21; grifo nosso). Que não – como se terá reparado – de mentiras. O problema com uma certa «espécie irreduzível de *simulacro*» – é a fórmula de Derrida – seria, pois, o da impossibilidade de aí se lidar com um referente que lhe fosse exterior. Seria o problema da inexistência de um referente de algum modo transcendente. Um referente que, permanecendo a salvo da dimensão constativo-performativa das diferentes interpretações, nos possibilitasse a mensuração do desvio pela simulação ou pelo simulacro.

Seria, de resto, difícil não fazer intervir aí – em toda a nossa relação com todo o *outro*, referente ou sujeito, tanto faria, uma vez que se trata do homem, mas também da natureza do mundo em que vive – uma certa lógica do fantasma e do sintoma do inconsciente, dado que de nenhuma forma neutra de constatação, ou de imaculada percepção, nos podemos socorrer. Daí, também, o facto de nem o *fabuloso*, enquanto portador do «simulacro irreduzível», nem o *fantasma* poderem ser abordados por qualquer «ontologia» ou «mimetologia»: «porque por outro lado, os objetos em questão [que também são discursos, note-se], aqueles sobre os quais nos teríamos de pronunciar, não são realidades naturais ‘em si’» (DERRIDA, 2012, p. 58-59; tradução nossa). Tratar-se-ia, então, da «*problemática que delimitaria, questionaria e a fortiori desconstruiria a autoridade da verdade como objetividade neutra e constatação [...]*» (DERRIDA, 2012, p. 80; grifo nosso; tradução nossa). Assim, para Jacques Derrida:

La responsabilité éthique, juridique ou politique, s’il y en a, consiste à décider de l’orientation stratégique à donner à cette problématique qui reste *une problématique interprétative et active, en tout cas performative, pour laquelle la vérité, pas plus que la réalité, n’est pas un objet donné d’avance*, qu’il s’agirait seulement de constater et de réfléchir adéquatement. (DERRIDA, 2012, p. 81; grifo nosso)²³

²³«A responsabilidade ética, jurídica ou política, se a houver, consiste em decidir a orientação estratégica a dar a esta problemática que permanece *uma problemática interpretativa e ativa, performativa em todo o caso, para a qual a verdade, não mais que a realidade, não é um objeto dado de antemão*, que se trataria apenas de constatar e refletir adequadamente» (tradução nossa). E este é o ponto da sua discordância de Alexandre Koyré, para quem a verdade é, em 1943, apenas constativa.

Uma responsabilidade ética, política e jurídica. É, também, isso o que, para nós, estará em jogo, nas palavras de Marta quando – a Izidine – ela pergunta *porque não deixa de ser polícia*, uma vez que o género de *verdade* por ele buscado, nessa sua qualidade, se limita à relação constativa – aquela sancionada em suma, pela lógica de uma cultura escrita que, inspirada pelas afirmações da ciência, se associa à legitimação dos saberes que presidem, afinal, ao mundo urbano e se afastam do mundo tradicional. E como, quanto à mentira, para Derrida:

Il sera difficile, j'oserai dire, *impossible* de prouver que je l'ai fait [mentir] exprès. Je le souligne seulement pour annoncer dès maintenant une hypothèse, à savoir que, pour des raisons structurelles, il sera toujours impossible de *prouver*, au sens strict, que quelqu'un a menti même si on peut prouver qu'il n'a pas dit la vérité. (DERRIDA 2012, p. 21; grifos do autor)²⁴

O autor opta, então, pelo uso do termo francês «contre-vérité»²⁵ (DERRIDA, 2012, p. 67; 70). Ora, tudo isto está em jogo no romance de Mia Couto. O espaço da fortaleza é, ali, o de um certo enclausuramento – o de um asilo onde apenas se entraria pelo ar – no qual persiste um determinado ciclo de narrativas, de fábulas, de presenças fantasmáticas, de crenças, de interpretações: de orientação e performatividade interpretativa. O seu confronto com os pressupostos do mundo urbano é potenciador de tensões que se fazem sentir, não apenas em torno da questão da *memória* e do *esquecimento*, mas também em volta da *verdade* e da *contra-verdade*, assim como da *realidade* e do *simulacro* ou, ainda, do *fantasma*. Diz Phillip Rothwell, no seu *Leituras de Mia Couto – aspetos de um pós-modernismo moçambicano*, que: «*A Varanda do Frangipani* [...] torna claro o desafio que Mia Couto lança ao conceito de verdade única» (ROTHWELL, 2015, p. 22). E acrescenta:

Os problemas que Moçambique enfrenta hoje são, em parte, resultado de décadas de Verdades absolutas, facto que, de resto, Mia Couto aborda no seu segundo romance, *A Varanda do Frangipani*, publicado em 1996, após as eleições multipartidárias. O romance constitui uma reflexão sobre o que a guerra fez a Moçambique, sugerindo mesmo que a Verdade causa a morte. (ROTHWELL, 2015, p. 33)

O que se teria verificado quer sob o domínio colonial quer, depois da Independência, com as ideologias das partes envolvidas na guerra civil. Em suma: «em *A Varanda do*

²⁴ «Seria difícil, eu ousaria dizer, impossível provar que eu o faço de propósito [mentir]. Sublinho-o apenas para anunciar, desde já uma hipótese, a saber que, por razões estruturais, será sempre impossível provar, em sentido estrito, que alguém mentiu, mesmo se se puder provar que ele não disse a verdade» (tradução nossa).

²⁵ Em francês, «contre-vérité» significa, na terminologia jurídica usada nos tribunais, «afirmação contrária à verdade». Cf. *Dictionnaire de la langue française: Lexis*. Paris: Larousse, 1994, p. 1994.

Frangipani, Mia Couto *força a verdade a abandonar as suas fronteiras*» (ROTHWELL, 2015, p. 36; grifo nosso). Assim se, por um lado, no final do romance, os velhos descem todos para debaixo da terra tocados, *por sua vontade expressa*, por Ermelindo Mucanga (COUTO, 2003, p. 151-152), o que os levaria, então, a esse seu gesto? Tratar-se-á de se retirarem de cena por terem visto validarem-se e aliam-se as suas tradições aos tempos novos, como queria Ana Mafalda Leite? Ou, mais simplesmente, e *de modo mais consequente* – respeitada por Marta a importância da sua memória e reconhecidos, em Izidine, como veremos, os recursos para o enfrentamento das «manias desta nova vida» (COUTO, 2003, p. 141) – de por essas tradições se deixarem tomar, na retirada de um mundo que já não reconhecem como seu e onde a sua natureza espectral se acentua? Até porque, se Ermelindo Mucanga acabará, entretanto, já desincorporado de Izidine, por salvá-lo de ser morto pelos policiais que, de helicóptero, o vinham *buscar* (como outrora acontecera com Vasto Excelêncio, quando eles descobriram que as armas em que traficavam, tinham desaparecido da capela) é também porque, conforme sugerem, primeiro Marta (COUTO, 2003, p. 128) e, depois, mais explicitamente, os vaticínios de Nãozinha:

O senhor espantou a verdade. [...] Não lhe transferiram de secção? Não lhe ameaçaram? [...] Se acautele, senhor inspetor. Lá em Maputo o senhor está a ser perseguido. O senhor não sabe que eles o odeiam. [...] Você estudou em terra dos brancos, tem habilidades de enfrentar as manias desta nova vida que nos chegou depois da guerra. (COUTO, 2003, p. 141)

São, portanto, os velhos que, para enfrentar as «manias desta nova vida», afinal o elegem como o mais apto, ao mesmo tempo que lhe chamam a atenção para a necessidade de uma discricção que eles são os primeiros a reconhecer, como valor ético e estratégico de relação. E é também a aliança de Izidine que, com Marta, se cumpre. Assim, se apenas eles ali sobrevivem, é porque representam, afinal, as duas faces essenciais do novo Moçambique. Uma voltada para o seu exterior; outra virada para dentro e ciosa da sua singularidade. Mas, esta última, reinscre-vendo, na primeira, o mesmo imperativo de reapropriação crítica (ética, jurídica ou mesmo política) com que, por outro lado, ela mesma *respeitosamente* se distanciará, ou se *ex-apro-priará* da sua própria tradição. Com efeito, Marta não deixará de observar, a Izidine:

A guerra instala o ciclo do sangue [...] engole os mortos e devora os sobreviventes. Eu não queria ser um resto dessa violência. *Ao menos, aqui na fortaleza, os velhos*

intentavam uma outra ordem. Eles me davam o ciclo dos sonhos. Seus pequenos delírios eram os novos muros da minha fortaleza. (COUTO 2003, p. 128-129; grifo nosso)

Haveria, porventura, outro sentido para a *sobrevivência* de ambos – Marta e Izidine – simultaneamente conflitual e amorosa, nesta alegoria de Moçambique? No fim do romance:

E Navaia [...] me apertou a mão e juntos, fomos entrando dentro das nossas sombras. No último esfumar do meu corpo ainda notei que os outros velhos desciam conosco, rumando pelas profundezas da frangipaneira. [...] Do lado de lá, à tona da luz, ficavam Marta Gimo e Izidine Naíta. Sua imagem se esvanecia, deles restando a dupla cintura de um cristal, *breve cintilação de madrugada*; (COUTO, 2003, p. 152; grifo nosso)

São as últimas palavras de Ermelindo Mucanga. Como nos diria Jacques Derrida:

Cada cultura, e cada sociedade, tem necessidade de uma crítica exterior ou de «des-construção» como uma parte do seu desenvolvimento. [...] Cada cultura tem necessidade de um elemento de auto-interrogação e de distanciamento de si para se transformar. [...] Cada cultura é assombrada pelo seu outro (DERRIDA, 2019, p. 29)

Referências

- BAUMAN, Zigmunt. *Ética Pós-moderna*. Trad. de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 13-31.
- COUTO, Mia. *A Varanda do Frangipani*. 3ª ed. Lisboa: Caminho, 2003.
- COUTO, Mia. *O Último Voo do Flamingo*. 4ª ed. Lisboa: Caminho, 2004.
- COUTO, Mia. «Luso-Afonias – A Lusofonia entre Viagens e Crimes». *E se Obama fosse Africano? E outras interinvenções*. 2ª ed. Lisboa: Caminho, 2009, p. 183-198.
- DERRIDA, Jacques. *Histoire du mensonge: prolégomènes*. Paris: Galilée, 2012.
- DERRIDA, Jacques. «Tenho o Gosto do Segredo». In FERRARIS, Maurizio; DERRIDA, Jacques. *O Gosto do Segredo*. Lisboa: Fim de Século, 2006, pp. 15-148.
- DERRIDA, Jacques. «A desconstrução e o outro». In BERNARDO, Fernanda. *Derrida – o dom da différance (desconstrução – pensamento – literatura)*. Coimbra: Palimage, 2019.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da Narrativa*. 3ª ed. Lisboa: Vega, 1996.
- GRANJO, Paulo. «Ser curandeiro em Moçambique : uma vocação imposta?». In: DELICADO, A., BORGES, V., DIX, S. (orgs.) *Profissão e vocação: ensaios sobre grupos profissionais*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2010, p. 115-143. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/a-ler/ser-curandeiro-em-mocambique-uma-vocacao-imposta>>. Acesso em: 07/06/2021.
- DELICADO, A., BORGES, V., DIX, S. (orgs.) Saúde e Doença em Moçambique. *Revista Saúde e Sociedade*, vol.18, n. 4, 2009, p. 567-581. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-12902009000400002>>. Acesso em: 07/06/2021.
- JUNOD, Henri, «The Religious Life and Superstitions»; «Religion»; «Medical Art». *The Life of a South African Tribe (vol. II): Psychic Life*. Neuchatel: Alpha, 1913, p. 278-288; 346-406; 413-434.

LEITE, Ana Mafalda. «Em Torno de Modelos no Romance Moçambicano: um romance, conto por conto, ou um conto como um romance». *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. 2ª ed. Lisboa: Colibri, 2013, p. 89-104.

LEITE, Ana Mafalda. «Empréstimos da Oralidade na Produção e Crítica Literárias Africanas»; «Oralidades, Escritas. Ilhas, Mares, Rios, Confluências: *Rio Seco*, Manuel Rui, *Terra Sonâmbula* e *A Varanda do Frangipani*, Mia Couto». *Oralidades & Escritas nas Literaturas Africanas*. 2ª ed. Lisboa: Colibri, 2014, p. 11-37; 67-78.

NIETZSCHE, W. F. «Como o ‘verdadeiro Mundo’ acabou por se tornar fábula». O Crepúsculo dos Ídolos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 33-34.

POLANAH, Luís. *O Nhamussoro e as Outras Funções Mágico-Religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia – Universidade de Coimbra, 1987.

ROTHWELL, Phillip. *Leituras de Mia Couto: aspetos de um pós-modernismo moçambicano*. Trad. de Margarida Calafate Ribeiro. Coimbra: Almedina, 2015.

SANTANA, Jacimara Souza. *A Experiência dos Tinyanga, Médicos-Sacerdotes, ao Sul de Moçambique: Identidades, Culturas e Relações de Poder*. Campinas: Universidade de Campinas, 2014, p. 1-51. Disponível em:

<http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281250/1/Santana_JacimaraSouza_D.pdf>. Acesso em: 10/06/2021.

SEIXO, Maria Alzira. «Olhares sobre o Mundo: *A Varanda do Frangipani*, de Mia Couto». In *Outro Erros: ensaios*. Porto: Asa Editores, 2001, p. 358-361.

Recebido em: 19/06/2021; Aceito em: 24/09/2021.