

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**A IDENTIDADE DO PATRIARCA NA FAMÍLIA
RURAL MOÇAMBICANA EM *JESUSALÉM*, DE
MIA COUTO**

Dino Manuel Pedro Rendição

Mestrado em Cultura e Comunicação

2016

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**A IDENTIDADE DO PATRIARCA NA FAMÍLIA
RURAL MOÇAMBICANA EM *JESUSALÉM*, DE
MIA COUTO**

Dino Manuel Pedro Rendição

**Dissertação Orientada pela Professora Doutora Maria Teresa de
Ataíde Malafaia**

MESTRADO EM CULTURA E COMUNICAÇÃO

2016

À memória dos meus pais,

à minha esposa

e aos meus filhos.

Pois tal como há os que imitam muitas coisas, exprimindo-se com cores e figuras (por arte ou por costume), assim acontece nas sobreditas artes: na verdade todas elas imitam com o ritmo, a linguagem e a harmonia, usando estes elementos separada ou conjuntamente...

(Aristóteles, 335a.C/1994:103)

ÍNDICE

Agradecimentos	i
Lista de Siglas e Abreviaturas	ii
Resumo	iii
Abstract.....	iv
Introdução	1
Sobre o autor Mia Couto.....	4
Resumo da obra <i>Jesusalém</i>	6
CAPÍTULO I.....	11
1 <i>JESUSALÉM</i> DE MIA COUTO COMO REFLEXO DE MOÇAMBIQUE.....	11
1.1 <i>Jesusalém</i> – uma metáfora da realidade moçambicana.....	16
1.2 O texto, o mundo e a interpretação	19
1.3 A imaginação como desejo e forma de representar	21
1.4 Representação, referencialidade e mundos possíveis.....	24
1.5 Entre a literatura e a história	33
1.6 <i>Jesusalém</i> e a mimese	39
CAPÍTULO II.....	49
2 CULTURA, IDENTIDADE E ORGANIZAÇÃO SOCIAL DAS FAMÍLIAS RURAIS MOÇAMBICANAS.....	49
2.1 Cultura e identidades.....	51
2.2 Identidade.....	52
2.3 A natureza da identidade.....	55
2.4 Identidade e mudanças sociais	58

2.5	Diferença e identidade.....	59
2.6	Subjetividade e identidade	62
2.7	Pertinência do debate da identidade.....	63
2.8	Dinâmicas, identidade e género nas famílias rurais Moçambicanas.....	65
CAPÍTULO III.....		75
3	A IDENTIDADE DO PATRIARCA NA FAMÍLIA RURAL MOÇAMBICANA	75
3.1	Caracterização sócio-cultural e económica de Moçambique	78
3.2	Cultura banto – herança patrimonial infindável.....	80
3.3	A vida sociocultural nas comunidades rurais (do campo)	84
3.4	Identidade e comunidades rurais no campo	85
3.5	A identidade patriarcal na família rural	90
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

Agradecimentos

Urge reconhecer, com generosidade, o papel da Erasmus Mundus, através do Projeto CARIBU, pelo apoio financeiro para a concretização de mais um grau académico e pela oportunidade de poder interagir com povos de outras culturas. Em nome pessoal, obrigado pela ajuda na concretização de mais um sonho.

Endereço, em geral, a minha gratidão à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e aos professores. Em especial, ao Departamento de Assuntos Externos, pela agilidade e eficiência na tramitação dos assuntos legais. Vão, igualmente, os meus mais sinceros agradecimentos e respeito à Coordenação do curso e à equipe de Professores que conduziram com carinho o curso de Mestrado em Cultura e Comunicação do ano letivo 2014/2015.

Endereço, particularmente, votos de boa satisfação e ‘reverência’ à Professora orientadora Doutora Maria Teresa de Ataíde Malafaia pelo incansável acompanhamento, simpatia e dedicação na realização deste trabalho de fim do curso.

A terminar, saudações amigas à todos colegas do curso, em especial à Elisângela Gonçalves – por todo apoio e carinho; à familiares e amigos – pelo apoio moral, e a todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para a minha formação, o meu muito obrigado, *maita bhassa, gracias, kanimambo, thank you, ta tenda, nybonguide.*

Lista de Siglas e Abreviaturas

AR – Assembleia da República

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

INE – Instituto Nacional de Estatísticas

PARPA - Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta

PNUD/UNDP – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

RENAMO – Resistência Nacional de Moçambique

RDH – Relatório de Desenvolvimento Humano

USAID – United States Agency for International Development

Resumo

O presente estudo constitui uma reflexão crítica do romance *Jesusalém*, da autoria de Mia Couto. *Jesusalém* é, de certa forma, considerada a mais madura e mais conseguida obra do autor; com um tempo complexo, o autor alicia os leitores com o seu jeito criativo e estilo poético tão pessoal. Com base nos estudos e discussões levados a cabo em torno das teorias literárias e no campo da cultura, especificamente da relação entre a ficção e a realidade, este documento sustenta a existência de uma identidade do patriarca na família rural moçambicana na obra em causa.

Tal assunção é fundamentada, essencialmente, no reconhecimento de elementos históricos, socioculturais, políticos, entre outros, que se apresentam de forma metafórica e em parábolas na narrativa *Jesusalém*. A configuração destes elementos envereda para a explicação de uma condição de vida social rural, de uma população desolada pela guerra, frustrada pela miséria e de poucas esperanças. Descreve-se, todavia, a vida social de uma comunidade rural que luta para moldar uma identidade a favorecer os mais novos, através de um processo de manutenção e preservação da cultura meramente tradicional (banto). Esta condição de vida social é, em parte, uma negação da vida urbana, uma resistência contra o medo e males da cidade, uma abstenção dos efeitos negativos daquilo que são chamadas as culturas fluídas e, em geral, da globalização. Este mecanismo é fundamentado em torno das diferenças no género, em que o homem – que desempenha o papel de chefe de família - detém poderes excessivos e é, substancialmente, uma figura temida e que deve, incondicionalmente, ser obedecida.

A considerar-se um romance ‘histórico’ e ‘realista’ propõe-se o enaltecimento da identidade e da cultura face aos efeitos da globalização – assuntos estes que fazem parte dos debates incessantes nos últimos tempos.

Em suma, descreve-se a família rural moçambicana como um modelo de vida mais tranquila e sossegado, o qual, em oposição da vida urbana, concorre e reencontra o estilo de vida tradicional banto.

Palavras chaves: cultura, identidade, género, família, rural.

Abstract

This study is a critical reflection on the novel *Jesusalém*, written by Mia Couto. *Jerusalem* is, in a certain way, considered the most mature and most accomplished work from the author; with a complex time, the author seduces the readers with his personal creative and poetic style. Based on the studies and discussions carried out around the literary and cultural theories, specifically the relation between fiction and reality, this document supports the existence of an identity of the patriarch in the rural families of Mozambique.

This assumption is based, essentially, on the recognition of historical, socio-cultural, political issues, among other elements, which are represented in the narrative either metaphorically or by parables. The configuration of these elements support the explanation of a real rural life condition, of a population desolated by war, frustrated by poverty and almost with no hope. It is described, however, the social life of a rural community that struggles to shape an identity which can favour the young ones, through a process of maintenance and preservation of merely traditional culture (banto). This social life condition is, in part, a denial of urban life, a resistance against fear and evil in the city, an abstention from the negative effects of the so called fluid cultures and, in general, the globalization. This mechanism is founded on the gender differences, where the man - who plays the role of breadwinner - holds an excessive power within the family and is, substantially, feared and must be unconditionally obeyed.

On considering an 'historical' and 'realistic' novel, it proposes the enhancement of identity and culture against the effects of globalization – and these subjects are part of the incessant debates in recent times.

In short, it describes the Mozambican rural family as model of a more quiet and peaceful way of life, which, in opposition to urban life, competes and finds the style of traditional banto life.

Key words: culture, identity, gender, family, rural.

Introdução

Desde a tradição oral em que emergiu a literatura narrativa escrita, a destacar a epopeia que congregava uma variedade de formas narrativas (mito sacro, a lenda, a ficção folclórica) que se constituiu numa amálgama entre mito, história e ficção até ao romance moderno, concretamente a partir dos séculos XVI e XVIII, podemos considerar com destaque uma conciliação entre a narrativa empírica (compreendendo componentes histórico e mimético) com a fidelidade à realidade e a narrativa ficcional virada para o ideal. Portanto, há que considerar que a literatura contém, quase que sempre, elementos e marcas para que possamos relacionar o mundo da narrativa com o mundo existencial. Nesta perspectiva, ao avaliar a configuração da literatura hoje, como académicos, sentimo-nos com certa responsabilidade, por assim a considerar, em refletir sobre as suas variedades, estilos e beleza, e, acima de tudo, pensar sobre a representação do sentido de texto. Académicos e críticos são convocados, por conseguinte, para além de deliciar a beleza e efeito emocional da literatura, a analisar a língua e os modelos mentais dos eventos que são assunto das narrativas, ou seja, desconstruir a denotação e encontrar algumas referências correspondentes ao mundo real.

Assumimos, todavia, a literatura como compreensão de modelos mentais que são representações cognitivas das nossas experiências e possuem, segundo Dijk (2001), categorias contextuais gerais como: cenário (tempo e lugar), participantes e um evento ou ação. Adicionalmente, como refere Coutinho (1978:9-10) “a literatura, como toda arte, é uma transfiguração do real, é a realidade recriada através do espírito do artista e retransmitida através da língua para as formas, que são os géneros, e com os quais ela toma corpo e nova realidade. Passa, então, a viver outra vida, autônoma, independente do autor e da experiência de realidade de onde proveio”. Desta partida, pressupõe-se como objeto de estudo uma interpretação do produto artístico e a sua possível significação na esfera concreta. Existe alguma relação entre o mundo ficcional e mundo real do autor, com o nosso mundo real como leitores. Não se pretende referir neste estudo as qualidades do que é a beleza ou tipologias de uma literatura ou romance.

Conscientes de existência de elementos didáticos que podem caracterizar determinadas obras de ficção, pretende-se, neste sentido, emitir uma opinião sobre a obra literária *Jesusalém*, do autor Moçambicano, Mia Couto. Couto é autor de destaque não só no país (Moçambique) que conhecemos, mas também por ser um autor com alguma reputação e audiência a nível internacional. A obra *Jesusalém* é considerada um dos romances mais maduros e elaborados do autor e contempla elementos para os quais o nosso conhecimento e experiência pedem uma atenção e interesse. Adicionalmente, *Jesusalém* denota marcas de uma historicidade muito recente e inspira a compreensão de factos e acontecimentos de uma condição social e cultural moçambicana. Deste modo, pretendemos com esse trabalho a tradução do mundo ficcional presente nos escritos do autor para um mundo possível, tendo-se tematizado a seguinte questão: *A identidade do patriarca na família rural Moçambicana em Jesusalém, de Mia Couto.*

A análise crítica que propomos enquadra-se, primeiramente, como uma contribuição para a divulgação do autor e de seus textos, incentivando o gosto e amor pela literatura, principalmente para o povo moçambicano, que admitimos poder ser um grupo alvo interessado; infelizmente, não é o caso, pois poucos conhecem as suas obras, “[...] As pessoas que se confrontam comigo na rua, que se comunicam comigo na rua têm referência os meus textos de jornal e muito pouco os do livro. Isto é, sabem que sou escritor, mas não conhecem exactamente o que eu fiz como escritor...” (Couto, 2012:166). Segundo, pretende-se sugerir uma visão além da literatura, ou seja, expor uma mensagem concreta a favor do texto, na medida em que se sabe que maior parte de textos literários não surge *ex nihilo*.

Com efeito, vale destacar que este estudo responde, simultaneamente, a uma questão relacionada à tradição da crítica literária de textos moçambicanos, quer por académicos/intelectuais, quer pela comunidade moçambicana em geral. Esta preocupação é reconhecida pelo próprio autor aquando questionado em uma entrevista a propósito de existir a crítica literária, ao que respondeu: “Não tem, não existe. Há anos que ela está morta aqui em Moçambique... É pena porque os livros, os autores não são confrontados, não são questionados. Quando são questionados não é como escritores, é como pessoas.” (Couto, 2012:174)

Adicionalmente, as leituras e trabalhos anteriores de textos e obras de Mia Couto, nomeadamente os romances *A varanda do Frangipani* (1996) e *Terra Sonambula* (1992), impulsionaram o nosso instinto da relatividade quanto à existência de uma moçambicanidade nos seus textos. A presumível moçambicanidade desafia a história do país, desde o fim das duas últimas guerras (da independência, 1964-1974 e a guerra civil, 1977-1992), e expõe um modo de vida típico das comunidades, principalmente rurais, assoladas pela miséria, com tantas memórias e, com um estilo de vida completamente tradicional, onde a cultura e a identidade são preservadas e construídas através de mitos, crenças, estórias, provérbios, anedotas e deuses. Dito isto, testemunhamos a narrativa de Couto como um epítome de um ‘Moçambique em Movimento’, o que nos leva a acreditar existir uma verdadeira relação entre a ficção de Mia Couto e a realidade moçambicana rural. Por um lado, é objeto do nosso interesse o estudo da obra para a análise de comportamentos dos grupos sociais que se identificam através do género e, de alguma forma, por idades. Por outro, fazemos o estudo da identidade do homem, enquanto esposo e pai, como o chefe da família, que representa uma figura inquestionável no processo de tomada de decisões e que desempenha um papel importante na modelação da identidade dentro da família.

Para a exposição dos nossos fundamentos, o documento foi organizado, fundamentalmente, em três capítulos principais a destacar: (i) *Jesusalém* de Mia Couto como reflexo da realidade Moçambicana; (ii) cultura, identidade e organização social das famílias rurais moçambicanas e; (iii) a identidade do patriarca na família rural moçambicana. Também contempla um resumo sobre o autor Mia Couto e a obra *Jesusalém* e as considerações finais.

Dadas as circunstâncias políticas e o cumprimento de regras institucionais, que a dissertação respeita, a redação deste documento obedece às regras previstas do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa e a Norma Portuguesa NP405 para citações e elaboração de referências bibliográficas.

Sobre o autor Mia Couto

Nascido na Beira, Sofala, Moçambique, em 1955, António Emílio Leite Couto (**Mia Couto**) é biólogo. Ingressou na atividade jornalística, dirigindo três veículos de comunicação: Agência de Informação de Moçambique (1976 a 1979), *Revista Tempo* (1979 a 1981) e *Jornal Notícias* (1981 a 1985). Manteve colaboração dispersa com jornais, cadeias de Rádio e Televisão, dentro e fora de Moçambique. Hoje, realiza a sua profissão como biólogo na área de estudos de impacto ambiental.

Mia Couto é, atualmente, o autor moçambicano mais traduzido e divulgado no estrangeiro e um dos autores de Língua Portuguesa mais vendidos em Portugal. Escreveu três obras de poesia, seis contos, quatro crónicas, doze romances e uma novela.

Pires Laranjeira (1995:314-318) descreve o fascínio que os textos de Mia Couto exercem sobre o leitor, o qual se radica em quatro componentes fundamentais, imbricadas e que importa nesta oportunidade citar:

- A *criatividade e inventividade* da linguagem, típica de escritores colonizados, que procuram afirmar uma diferença linguística e literária no interior da língua do colonizador, na esteira de James Joyce (irlandês), João Guimarães Rosa (brasileiro), Kateb Yacine (argelino) ou José Luandino Vieira (angolano).

- O realismo no traçado de ações e caracteres, que fornece um quadro rigoroso e impressionante (vigoroso) do social e do particular.

- A intromissão, de chofre, do imaginário ancestral, do fantástico, que transforma esse realismo quase social num imprevisto realismo animista, decorrente do cruzamento da descrição pormenorizada de ambientes, caracteres e ações com o onírico e a imaginação populares.

- O humor, construído através da intriga, de situações e acontecimentos, de personagens e seus nomes, da narração, da linguagem, da enunciação. [...] Humor que desdramatiza os episódios mais trágicos (a morte, a guerra, a repressão, etc.) e suaviza ou, pelo contrário, aprofunda a crítica social, ideológica e política.

É esse afeiçoar de linguagens, culturas e humores que Mia Couto entende como o projeto de moçambicanidade: «há este mosaico, não tanto de raças, mas de culturas,

das culturas que estão a marcar parte de uma coisa que é ainda só um projeto: a moçambicanidade» (Público, 1990).

É, desta maneira, que Couto se debruça e contribui na esfera social, com fortes argumentos para a manutenção da identidade moçambicana e das identidades que caracterizam cada uma das facetas de Moçambique. A forma e os conteúdos da sua narrativa ganharam tanto mérito que é regularmente convidado a orientar palestras em diversificadas instituições públicas e privadas, nacionais e estrangeiras, difundindo os seus pensamentos e partilhando suas visões, alertando para a necessidade do fortalecimento de atitudes positivas, bom carácter, pensamento produtivo e inovador, em fim, para uma libertação mental, sobretudo, do povo moçambicano

Resumo da obra *Jesusalém*

Jesusalém é um romance da autoria de Mia Couto. No Brasil, é conhecido como *Antes de Nascer o Mundo*, em Portugal, Moçambique e Angola o livro recebeu o nome de *Jesusalém*. O romance foi batizado ironicamente *Jesusalém*, o local (onde, segundo seus moradores, Jesus viria se “descrucificar”) é visto como um refúgio relativamente o passado, distante de todos e de tudo – a procura de uma nova identidade. Este local, ou savana, é, porém, uma representação da vida do campo, isolado de todos os outros lugares, pelo que se pode igualar ao meio rural antigo, com residentes a viverem uns distantes dos outros.

A obra inteira é organizada em três livros (capítulos) e cada um destes contém entre três a seis subcapítulos. Cada livro não é uma história encerrada em si. A narrativa interliga a história dos capítulos. O autor narra a história de uma família que se auto exila nesse isolamento da savana moçambicana. Nesse lugar, um pai desgastado pela morte da sua esposa vai tentar criar os filhos num mundo sem passado, sem história, sem fantasmas e, especialmente, sem mulheres. Fazem parte da história, *Silvestre Vitalício*, o pai, autoproclamado líder de *Jesusalém*, que ‘governa’ com mão de ferro, os seus filhos *Ntuzi* e *Mwanito* e o ex-militar e empregado *Zacaria Kalash*. Compõem ainda o ‘mundo’ o Tio Aproximado (cunhado de *Silvestre* que é o elo entre o mundo “lá fora” e *Jesusalém*) e a jumenta *Jezebel*, única fêmea tolerada, que é abusada por *Silvestre* como forma de satisfazer as suas necessidades sexuais.

Vitalício foge da cidade, mas também da vida, da culpa e do tempo. *Jesusalém* seria a terra sem tempo nem dono, onde a solidão resgataria todas as mágoas. O passado para esta família é pura negação, pois é uma família frustrada e marcada pela morte da esposa de *Vitalício*, que se enforcou em circunstâncias misteriosas. *Dordalma* suicidou-se como forma de fugir ao vexame que poderia sofrer do ato de violência sexual que sofreu de oito homens.

Silvestre, patriarca da família e promotor dessa “nova vida”, é caracterizado como um tirano enlouquecido, atormentado pelas suas perdas, que mantém a sua pátria protegida de todo tipo de contacto com o mundo externo. Segundo *Silvestre*, o mundo

havia morrido e só restava Jesusalém. Em Jesusalém, todos estes habitantes, aliás os únicos, são batizados com novos nomes. Silvestre é o autor dessa encenação e atribui esses nomes. Por sinal, cada nome tem um significado metafórico relacionado com a história que se narra. Com isso, todos os personagens perdem as suas identidades e a sua ligação com o mundo de lá (cidade).

Mwanito é o principal narrador da história. A maior parte da história é centrada na sua pessoa: a sua aproximação do pai; a sua evolução e aquisição de competências de leitura e escrita; é o narrador das histórias das personagens. Porém, ele é o “afinar de silêncios”, como ele próprio afirma:

Eu nasci para estar calado. Minha única vocação é o silêncio. Foi meu pai que me explicou: tenho inclinação para não falar, um talento para apurar silêncios. Escrevo bem, silêncios no plural. Sim, porque não há um único silêncio.

(Couto, 2009:15-16)

Em *Jesusalém*, mundo da família Vitalício, viaja-se com esperança da promessa divina, com o futuro que se afigura inexistente. Para os filhos, o mundo acabou e a mulher - qualquer mulher - significa a desgraça dos homens. A farsa é mantida com a proibição de qualquer tipo de escrita em Jesusalém e com uma enorme limitação quanto aos assuntos que evoquem o passado.

Mwanito “afinador de silêncios” personifica a paz, a única paz que Vitalício encontra e, ao mesmo tempo, a sua única ligação ao passado. No entanto, torna-se impossível fugir ao tempo nem ao mundo; nesse aspeto, *Jesusalém* encerra uma história desencantada, onde a escrita poética de Mia Couto é belíssima. No fantástico da ficção contada de forma tão discreta, somos induzidos a relembrar a história de Moçambique, do tempo da guerra, do sofrimento, da miséria e da ausência de esperança. Tudo isto leva-nos a relacionar a história do romance com a vida das famílias rurais moçambicanas.

O universo imaginado é surpreendido com a chegada de uma mulher portuguesa, Marta, em busca de informações do esposo desaparecido, um soldado português que abandona a metrópole e retorna a África em busca de um sonho perdido. Marta chega e partilha a vida no acampamento, comprometendo assim a autoridade e

as verdades que formam o mundo de Silvestre. Desestabiliza a lógica do lugar e aprofunda a loucura de Silvestre que, inválido, não tem outra alternativa a não ser regressar à cidade onde a história tem o seu desfecho.

Todavia, a prosa de Couto prova-nos o quão estressante é a vida da cidade. A decisão de Vitalício e a família se mudarem para o isolamento e experimentar a ‘vida do campo’ é mais uma confirmação na sua crença de que o campo é sempre um lugar puro, ‘sem contaminação’ e ideal para uma vida sã. A razão da mudança do campo para cidade, para inaugurar uma nova vida, é compreendida como uma negação da identidade que se propõe na cidade e, desta forma, a mudança seria uma solução para a busca de novas identidades. Esta conceção leva-nos a refletir sobre a cidade e seus aspetos influenciadores e vicissitudes que interferem na educação e identidade na família. A renúncia da cidade é, por si, uma negação das novas formas de civilização e dos modos de viver que caracterizam a cidade. A escolha do isolamento é, por sua vez, uma forma de isolar as crianças da educação alheia e caracteriza a atitude de um pai tradicional, que acredita que toda aprendizagem deve ser por ele transmitida e reina nesse princípio a proibição e a obrigação, e assim os filhos falavam:

O meu irmão nunca comentou a pretensão de me deitar perto do pai. Alta noite, ele me via avançar, furtivo, pelo corredor, e estacar à entrada da porta proibida do quarto paterno. Muitas foram as vezes que Ntunzi me veio recolher, adormecido e tombado como um farrapo no frio chão.

— *Venha para a sua cama, o pai não pode encontrá-lo aí.*

(...) A rispidez de Silvestre confirmou a já velha, mas nunca enunciada, interdição: as mulheres eram assunto interdito, mais proibido que a reza, mais pecaminoso que as lágrimas ou o canto.

— Não quero essa conversa. Aqui não entram mulheres, nem quero ouvir falar a palavra...

— Calma, pai, estava apenas a querer saber...

— *Não há falas dessas em Jerusalém. As mulheres são todas... todas umas putas.*
(Couto, 2009:35-37)

Com estes trechos confirmamos uma atitude identitária de um patriarca com poder supremo, com poucas negociações nas conversas. Para Vitalício, a única forma de garantir uma boa educação depende da sua força de vontade e da sua experiência como pai. Deste modo, os filhos arriscam experimentar a limitação de outras aprendizagens. Aliás, foi graças a uma aprendizagem às escondidas que Mwanito

aprendeu a ler e escrever. E é por isso que os seus escritos devem permanecer ocultos ao conhecimento do pai. Portanto, este medo e respeito para com o chefe da família, que melhor caracteriza o meio rural, aplica-se, não só aos filhos, mas também abrange as esposas, sustentando a existência do um poder masculino nas famílias rurais.

A vida do campo que se faz representar neste romance é um mundo onde as mulheres não têm o mesmo valor do que o dos homens. O exercício do poder masculino ridiculariza as mulheres. Para além de sofrerem de abusos sexuais, elas são vítimas de violência doméstica e de outros males, como o desrespeito, a calúnia e o desprezo. Só para destacar, passamos a citar:

As mulheres são todas... todas umas putas... A partir de então, o termo “puta” passou a ser, entre nós, uma outra forma de dizer “mulher” e a respeito da violência: “Silvestre queria desfear a obra do Criador, como aquele esposo ciumento que deformou o rosto da mulher para que ninguém mais desfrutasse da sua beleza.”; “Despertei com o ruído de vozes femininas... Gritavam palavras de ordem, empunhavam cartazes em que se lia: “Parem com a violência contra a mulher!”.

(Couto, 2009:39, 247)

Relativamente à identidade do homem e do desequilíbrio de género verificado em *Jesusalém*, o autor ensaia uma possível razão, dita na voz de Vitalício, com a sua origem divina no surgimento do homem e da mulher na terra, e assim dizia aos filhos: “- A mulher não precisa de ferida, ela nasceu com um rasgão dentro. ... a mulher foi ferida por Deus... foi golpeada quando Deus escolheu ser homem.” (2009:62-63). Portanto, este pronunciamento suporta a ideologia¹ de que o desequilíbrio no género² é datado desde o surgimento do homem na terra e que foi passando de gerações em gerações. E é como se não se pudesse acreditar que este desequilíbrio fosse possível de ultrapassar, exatamente devido a história da sua existência.

¹ Ideologia – sistema de ideias que explica, ou faz o sentido de uma sociedade e, de acordo com Marx, é o mecanismo pelo qual relações desiguais são produzidas. A classe reguladora não é apenas um regulador, regula como pensadora e produtora de ideias que determinam como a sociedade se vê a si própria. Todavia, a ideologia vai ser a autoconsciência individual das construções de significados sociais destas instituições reguladoras. Outrora, a ideologia era uma ferramenta poderosa de imposição de ideias aos fracos. (Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth & Tiffin, 1998:221)

² Conjunto de propriedades atribuídas social e culturalmente em relação ao sexo dos indivíduos. (Priberam, 2013)

Constitui assim, esta narrativa poética³, um objeto de uma análise de que não podemos ser reféns relativamente à identidade e à realidade social que esta reflete sobre o território moçambicano. Partilham-se, nesta obra, elementos históricos e característicos da identidade moçambicana: uns descritos como consequência das guerras desenfreadas no país; outros apontados como a esperança e frustração do povo perante a miséria; alguns vistos como exemplares e outros por repudiar.

³ Designa-se narrativa poética ao conjunto dos princípios estéticos, explícitos ou implícitos, que orientam a atividade de um escritor, de um artista ou de um movimento literário. (Porto Editora, 2016)

CAPÍTULO I

1 *JESUSALÉM* DE MIA COUTO COMO REFLEXO DE MOÇAMBIQUE

O estudo da obra *Jesusalém*, de Mía Couto, tem, para nós, uma pertinência social, dado que nos conduz a refletir sobre o seu significado no tecido da sociedade moçambicana. Embora seja um produto artístico, os estudos literários convidam-nos a compreender que determinadas obras não encerram o seu discurso no vazio, podendo reproduzir factos ou inspirar uma realidade. Dito isto, assumimos a sua função na contribuição para a compreensão e apelo sobre um Moçambique real e concreto. No fundo, pretende-se exercer o que Lourival Holanda prefacia em *A viagem Infinita* (Rios, 2007:11), quando afirma que a função do crítico é: “alargar o alcance da obra, fazendo chegar onde ela é silêncio. [...] E fazê-la ser conhecida onde ela é ignorada e sempre sugerir novas leituras ...”. Portanto, o nosso esforço será entender os elementos e conteúdos veiculados em *Jesusalém* e, com base nas teorias literárias, afirmar um estado de coisas e pessoas que esta narrativa pode representar.

A nível literário, *Jesusalém* é um romance ‘realista’ e ‘histórico’, com traços bem visíveis de uma literatura comum africana, que se baseia no conto de estórias, anedotas, provérbios, etc., característica de uma literatura tradicional oral. Todavia, também pode ser considerado um documento de consulta sociocultural, pois contém marcas de uma historicidade e culturalidade moçambicana.

Considerando que a literatura se inspira na realidade, ou vice-versa, como poderemos ilustrar mais em diante, justifica este estudo desdobrar o metaforismo nos escritos do autor, para uma compreensão de um Moçambique real. Limitamo-nos aqui a compreender e a interpretar as imaginações e sonhos do autor, perante uma esteira de realidade que cruza o tempo e o espaço onde o romance tem lugar. Cabe-nos, no contexto referido, concordar com o que Umberto Eco chama dupla metáfora, “do mundo como um texto e do texto como um mundo”, considerando ainda que “interpretar significa reagir ao texto de um mundo ou ao mundo de um texto, através da produção de outros textos” (Eco, 1990:23). Por outras palavras, poderíamos designar este ato por crítica literária, definido de forma rigorosa por Martins (1995:23) como “qualquer discurso de um conhecimento que pode ser realizado acerca de um texto literário particular ou global de um autor, independentemente da situação de comunicação em que desencadeia e/ou particulariza esse discurso”.

Holanda, evidenciando a relação entre a literatura e o empenho de Mia Couto na preservação da memória como reserva da identidade de um povo, reconhece a contribuição de Couto, do qual reelabora a fala, refazendo mitos e dando assim à oralidade um poço da memória: a sua ressignificação, pela literatura. Os contos de Couto testemunham a importância da herança dos contos e histórias, bem como a criação imaginária social de um determinado Moçambique. Esta particularidade do autor é dicotomizada nas palavras de Ezra Pound, citada por Pero Rios (2007:20): “Os escritores, como tais, têm uma função social definida, exatamente proporcional à sua competência COMO ESCRITORES” (maiúsculas do autor). Estes autores englobam a pertinência da linguagem e a pertinência social. Autores artistas, como Couto, estão igualmente comprometidos com a percepção das mazelas do seu tempo e lugar. *Jesusalém*, e provavelmente outras obras de Mia Couto, conduzem-nos a uma assunção de que existe no autor uma tendência para guardar e disseminar, no corpo social, as senhas da esperança.

Este estudo visa, praticamente, tentar reduzir as metáforas para uma literalidade a sugerir para a compreensão de um determinado Moçambique sem, contudo, contradizer a essência de que é o propósito deste romance e, todavia, gozar da liberdade expressão – que é a interpretação através da criação de opiniões, e para não se perder nesse pensamento, citamos Umberto Eco, que considera a literatura como um mundo de várias leituras.

A leitura das obras literárias obriga-nos a um exercício da fidelidade e do respeito na liberdade da interpretação. Há uma perigosa heresia crítica, típica dos nossos dias, pela qual de uma obra literária se pode fazer o que se quiser, lendo nela o que nos sugerirem os nossos impulsos mais incontroláveis. Não é verdade. As obras literárias convidam-nos à liberdade de interpretação porque nos propõem um discurso a partir dos números planos de leitura e nos colocam perante as ambiguidades da linguagem e da vida. Mas para podermos avançar neste jogo, pelo qual cada geração lê as obras literárias de maneira diferente, temos de ser movidos por um profundo respeito em relação à que dominarei algures por intenção do texto. [...] o universo de um livro surge-nos como um mundo aberto.

(Eco, 2003:12-13)

Assim sendo, torna-se evidente que a compreensão dum mundo aberto não é feita de forma cega. Aproveitaremos as evidências do texto e da realidade, dos vários

recursos disponíveis e do domínio que podemos alcançar das teorias e da crítica literárias. Com este pressuposto, seremos capazes de entender que “os textos literários não só nos dizem explicitamente o que nunca mais poderemos pôr em dúvida mas também, ao contrário do mundo, nos assinalam com soberana autoridade o que neles se deve assumir como relevante e o que não podemos tomar neles como ponto de partida para interpretações livres.” Portanto, como “[...] evidências dizem-nos que o mundo da literatura é de molde e inspirar-nos a confiança de que há algumas proposições que não podem ser postas em dúvida”, teremos de oferecer-nos por isso, um modelo imaginário até onde quisermos, de verdade. “Esta verdade literal refletese naquelas que chamaremos verdades hermenêuticas...” (Eco, 2003:14). Existe uma motivação da nossa parte, na qual, reconhecemos não ser estranha uma identidade que o mundo da narrativa *Jesusalém* nos propõe. Os contos são de uma terra onde nascemos, crescemos e vivemos; foram escritos num período em que fazemos parte da experiência e o tempo que estes representam é, igualmente, da nossa vivência. Fazemos parte do mundo narrativo descrito e somos ou fomos, de qualquer forma, influenciados pela identidade interpelada por esta obra. Vemos e sonhamos este mundo, daí a nossa motivação e razão para fidelizar os nossos pressupostos na reconstrução de uma identidade, desde já, enfatizada e parabolizada pelo autor. A reconstituição desta narrativa em mundo concreto ajuda-nos e inspira-nos para a compreensão de realidade social e cultural da atualidade, algumas das quais, ainda não esclarecidas. O autor Mia Couto é, para nós, um disseminador de culturas e identidades, pelo que os seus escritos, quer sejam literários ou não, contém traços de uma moçambicanidade. Enquanto este se ocupa da criação de narrativas alegóricas e entreter leitores, a nossa tarefa será, partindo da sua imaginação, recriar a verdade e transmitir presumíveis apelos por nós compreendidos da obra *Jesusalém*.

Nesse exercício de liberdade de interpretação, não nos limitamos a dominar as teorias para poder inventar opiniões, mas também melhoramos a nossa criatividade, tal como afirma Eco: “[...] a narrativa hipertextual pode-nos educar para a liberdade e para a criatividade” (Eco, 2003:23). Não nos referimos à criatividade na criação de obras literárias, mas sim na criação de realidades através de narrativas, fazendo nascer das letras um mundo (quase) ‘real’. Para aterrar no mundo ‘real’, teremos de admitir

que, a respeito do fenómeno de ironia intertextual, Eco (2003:226) remete-nos até quatro níveis de leitura: literal, moral, alegórico e anagógico, e baseia-se no ensino da hermenêutica bíblica e da obra poética *Epístola XIII* de Dante. Ao admitir tais níveis de leitura, tem-se a responsabilidade de aproximar a literatura das suas verdades mais literais; contabilizar as aprendizagens e lições que retomos dos contos; disfrutar da beleza metafórica e sua possível representação; e, por fim, encontrar uma interpretação nossa mais próxima dos mistérios e dos Deuses, que nos são apresentados nos contos do autor, com determinada frequência, cuja pertinência social não podemos refutar.

1.1 *Jesusalém* – uma metáfora da realidade moçambicana

Começaremos por reconhecer que Mia Couto é um excelente contador de histórias e não constitui novidade alguma para os seus leitores que as suas obras de ficção são caracterizadas por uma criatividade linguística, apresentando neologismos, fraseologias, provérbios, anedotas, metáforas, pensamentos, entre outros aspetos, com os quais surpreende e alicia os seus leitores. O que nós continuamos a afirmar é que esta diversidade alegórica é acompanhada, no seu fundo, por uma intenção. Visto de outra maneira, embora o discurso metafórico não assume a forma contrafactual, nem imponha um pacto ficcional com base no qual possa assumir que quem fala não tem intenção de dizer a verdade, o tratamento referencial da metáfora consiste em afirmar que o veículo metafórico deverá ser entendido literalmente, mas projetando o seu conteúdo sobre um mundo possível – que representa o seu teor (Eco, 1990:168). Charteris-Black explica-nos como esse processo de compreensão de frases ou palavras pode ter sentidos ou domínios adversos e define a metáfora como sendo:

A linguistic representation that results from the shift in the use of a word or phrase from the context or domain in which it is expected to occur to another context or domain where it is not expected to occur, thereby causing semantic tension. It potentially has linguistic, pragmatic and cognitive characteristics.... Crucially, metaphor is therefore a matter of our *expectation* – based on our previous experience of language. (Charteris-Black, 2005:14)

A teoria de Charteris-Black consiste, no entanto, na reflexão sobre a representação das palavras ou frases no seu sentido comum, podendo, a qualquer

momento, deparar-se com a sua utilização em contextos menos esperados. Neste sentido, as metáforas carregam consigo características linguísticas, pragmáticas e cognitivas, veiculadas pela nossa experiência na língua. Consideraríamos, a este respeito, três níveis para a desconstrução de metáforas em *Jesusalém*: o domínio do vocabulário e das frases no seu sentido literal; sua possível significação no sentido real e, finalmente, a construção de um conceito ou uma verdade. Isto é necessário porque, com certa regularidade, são expostas no romance muitas metáforas e conotações que nos sugerem uma reflexão do quotidiano moçambicano.

Os linguistas Lakoff & Johnson (1980:87-88) olham para a linguagem como um processo que fornece dados, os mesmo que podem levar à compreensão dos princípios gerais. Os princípios gerais envolvem todo o sistema de conceitos, contrariamente, aos conceitos/palavras de forma isolada. Estes autores confirmam-nos que esses princípios são muitas vezes metafóricos na sua natureza e envolvem a compreensão de um tipo de experiências no lugar de outras. Nesta perspectiva, a compreensão só é possível com todos os domínios de experiência. A experiência, representa, portanto, as organizações coerentes das nossas experiências na dimensão natural, caracterizadas por resultados criados a partir dos nossos corpos (aparato perceptivo e motor, capacidade mental, manifestação emocional, etc.); nossa interação com o ambiente físico (movimentos, manipulação de objetos, comer, etc.) e; nossa interação com outras pessoas dentro de nossa cultura (instituições sociais, políticas, econômicas e religiosas). Em outras palavras, essas experiências do tipo “natural” são produtos da natureza humana, podendo ser de ordem universal, enquanto outros variam de cultura para cultura. Um bom exemplo é o título do romance – *Jesusalém* – que sugere uma relação com Jerusalém, cidade que associamos a ideias de guerra (destruição, sofrimento, instabilidade, etc.); e com forte influência na história da religião, pelo que também é conhecida como “cidade santa”. Portanto, ao deparamos com um discurso como este: “[...] em Jesusalém, não havia senão vivos. Desconhecedores do que fosse saudade ou esperança, mas gente vivente. Ali existíamos tão sós que nem doença sofríamos e eu acreditava que éramos imortais...” (Couto, 2009:13), somos induzidos a pensar num Moçambique que se assemelha à Jerusalém, que igualmente teve guerras, povo magoado, com mínimas certezas e pouca

esperança para a paz. Remete-nos para a compreensão de uma determinada identidade. Todavia, é notória no romance a existência de discursos sobre a guerra, a paz e até se evoca Deus, tido como a única esperança para a salvação do povo. Visto de outra maneira, entendemos as dificuldades de um país vindo da guerra e nada mais se sabe para acabar com o sofrimento, senão a salvação de Deus, como comumente se fala. Uma questão para reflexão seria: quem seria o Deus? Poderia significar ‘ninguém’ ou ‘qualquer um’ que pudesse trazer a paz. Contudo, há no romance, uma intenção de difundir uma verdade por vias da utilização de metáforas e parábolas, e cabe-nos ter o domínio das experiências todas para dar compreensão a forma e conteúdo que nos é apresentado.

Existem, porém, algumas características e elementos ao longo da obra que vão fecundar as nossas argumentações; tal como considera Charteris-Black, (2005:13), as metáforas influenciam as nossas crenças, atitudes e valores; e usa uma linguagem que ativa associações emocionais do inconsciente e influencia o valor que temos nas ideias e crenças na escala de serem bons ou maus. Além disso, Charteris-Black no livro de Eco (1990:168) afirma “‘Algumas metáforas tornam-nos capazes de ver aspetos da realidade que a própria produção de metáforas ajuda a construir...’”. Com estes pronunciamentos, acreditaremos que a narrativa de metáforas não se encerra na literalidade, associada as nossas ideias e pensamentos, levam-nos a acreditar, concretamente, nas nossas hipóteses. Somos de opinião que as metáforas enquanto uma produção linguística e criativa têm um propósito, cujo leitores críticos têm a tarefa de refletir e traduzi-las em realidade. A realidade que se pode criar é, neste sentido, da responsabilidade do intérprete e não propriamente do autor, tal como aponta Eco:

A interpretação metafórica nasce da interação entre um intérprete e um texto metafórico, mas o resultado desta interpretação é permitido tanto pela natureza do texto como pelo quadro geral dos conhecimentos enciclopédicos de uma certa cultura e, em princípio não tem nada a ver com as intenções do falante.

(Eco, 1990:170)

É verdade que, por mais que o autor esteja ciente da sua intenção, ao preferir um discurso metafórico em vez de outros meios, será menos provável que assuma a

intenção exata das suas narrativas. E fica claro que a desconstrução ou compreensão de uma produção narrativa metafórica exige um esforço intelectual, para além de que, o seu conteúdo apenas serve para os intelectuais - os que refletem, idealizam e contribuem através de propostas e soluções. As metáforas não precisam de ser desconstruídas por aqueles que nada têm para refletir e propor. Nesta perspectiva, há que admitir que os romances têm o seu grupo alvo pré-definido: exatamente para aqueles que os procuram e acham a sua importância, sendo estes, os que sabem deliciar a sua beleza e igualmente capazes de refletir no que estas podem sugerir para a vida real.

1.2 O texto, o mundo e a interpretação

Relativamente à reflexão entre o texto e o mundo, Bennett & Royle discutiram esta relação e fazem uma repercussão partindo das noções implícitas da mimese ou imitação, do realismo e naturalismo, e da representação, bem como das metáforas, como sendo uma janela para o mundo. Neste sentido postulam:

The relation between literary text and the world has been a central problem in criticism in the theory at least since Plato. The very phrase ‘the text and the world’, however, immediately presents a questionable distinction: its very formulation presupposes a difference between a text on the one hand and the world on the other. This distinction is, of course, a very common way of thinking about literature: it is implicit in notions of mimesis or imitation, of realism and naturalism, and of representation, as well as in metaphors which figure literary text as offering a window onto the world or (in Hamlet’s words) as holding a mirror up to nature.

(Bennett & Royle, 1995:27)

Desta feita, estes autores levam-nos a refletir sobre a ideia de que todas as coisas humanas que acontecem no mundo são mediatizadas pela linguagem, e o mundo é contaminado pela linguagem. Na essência, estes autores defendem a relação entre a linguagem do mundo do texto e a do mundo real. Outrora, consideram que os textos não podem deixar de ser parte de um mundo. Porém, para falar sobre textos como representando a realidade, têm simplesmente em vista a maneira como os textos já fazem parte dessa realidade e as maneiras como estes *produzem* a nossa realidade e

transformam os nossos mundos. Não existe um mundo sem texto, mas também não há texto sem mundo. Não há maneira de separar os dois, não há sentido, finalmente, ao falar sobre ‘o texto e o mundo’ (Bennett & Royle, 1995:32). Na verdade, sem procurar muitas provas, podemos reconhecer essa sensação como leitores, encontrar o mundo que se faz representar em cada narrativa. A atividade de leitura é, neste sentido, complementada por uma operação entre a memória e a imaginação, a culminar com a criação de uma realidade quer antes existente ou que passa a existir a partir do momento em que lemos uma obra de ficção. Os leitores têm, finalmente, uma tarefa de construir o seu mundo a partir do que compreendem e relacionam com o texto.

A propósito da interpretação de narrativas, é-nos dada uma visão a ter em conta, nomeadamente de Terry Eagleton (2013:117), considerando que um pedaço de escrita “literário” não está vinculado a um contexto específico. É verdade que todas as obras literárias surgem a partir de condições específicas. Eagleton aponta, por exemplo, que um poema, pelo contrário, pode ainda ser significativo fora do seu contexto original, e pode alterar o seu sentido a cada vez que se muda de um lugar ou tempo para outro. É como um bebé, que é separado do seu autor, a partir do momento em que entra no mundo. Todas as obras literárias são órfãs no momento do nascimento. Da mesma forma que nossos pais não continuam a governar as nossas vidas à medida que crescemos, assim funciona com o poeta, que não pode determinar as situações em que o seu trabalho vai ser lido, ou que sentidos lhe serão provavelmente dados. Pensando assim, deve-se esperar que haja diferentes leituras do mesmo texto, no mínimo, se o texto for de tal forma complexo e não contiver elementos convencionais de simples interpretação. Pesa neste processo, a bagagem cultural e o conhecimento que cada leitor poderá ter para que seja credenciada a sua opinião de leitura do texto. Para que o texto literário possa ter várias interpretações, partiremos da reflexão de que este mecanismo é possível através da veiculação do próprio texto. Aliás, o romance tem exatamente estas características: contém muita informação – interpretável, que ajuda e habilitada a articulação universal de ideias e pensamentos. Eagleton fez-nos esta menção:

The novel draws on that context to fashion an imagination world, but the significance of that world is not confined to it. This is not necessarily to suggest

that the book is detached from its historical situation in a way that makes it universal in its appeal.

[...] This, in fact, is one thing we mean by the word 'fiction'. Fiction does not primarily mean a piece of writing which is not true. [...] works of fiction can be full of factual information.

(Eagleton, 2013:117-123)

Por fim, com base na visão de Eagleton, compreendemos que esta articulabilidade de obras literárias caracteriza a sua ambiguidade em comparação com textos não-literários. Devido à sua falta de contextos práticos, temos menos pistas para determinar o seu significado exato, pois encontramos frases, eventos ou personagens que se configuram inconscientemente em ambiguidade, ou que são feitas deliberadamente para enriquecer as obras.

1.3 A imaginação como desejo e forma de representar

Stories are everywhere: in movies, sitcoms, cartoons, commercials, poems, newspaper articles, novel. We all make use of stories every day and our lives are shaped by stories ...

(Bennett & Royle, 1995:41)

Para entendermos a origem da ficção, teremos que embarcar primeiramente na origem das ideias, como nós os seres humanos articulamos tais processos mentais e a sua representação por via da escrita. David Hume (1740/1888:29) em *Tratado da Natureza Humana*, obra que alcançou notória importância na história moderna, reflete sobre as percepções do espírito humano, para chegar à origem das ideias, e dá-nos uma interpretação e distinção das *impressões* e *ideias*. Neste contexto, o autor considera a diferença entre estas duas como o “‘grau de força e vivacidade relativamente a quem elas afetam a mente e abrem caminho para o nosso pensamento ou consciência’”. Denomina as percepções que nos penetram com mais força e violência como *impressões* (as sensações, paixões e emoções) quando fazem o seu aparecimento na alma. E as *ideias* são as imagens ténues das impressões nos nossos pensamentos e raciocínio.

O exame completo desta questão⁴ é o assunto do presente tratado; e, portanto, contentar-nos-emos aqui com estabelecer uma única posição geral: *que todas as nossas ideias simples no seu aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem e que elas representam exactamente.*

(Hume, 1740/1888:32)

Aprofundando, Hume (1740/1888:37) expõe que as impressões e ideias são articuladas por via da experiência, ou seja, uma vez registadas na mente, elas poderão ser reconhecidas nos próximos eventos, podendo conservar um grau considerável da vivacidade primitiva ou perde-la totalmente. Portanto, às faculdades mediante as quais repetimos as nossas impressões de cada uma das maneiras já referidas acima, designamos respectivamente de memória e imaginação. Nisto, as ideias provenientes da memória são muito mais vivazes e mais fortes do que as da imaginação, fator pelo qual, a reprodução do conteúdo da memória é pintado com cores mais nítidas do que as empregadas pela imaginação. Outrossim, a imaginação, enquanto uma recriação e reflexão, apoia-se da memória e manifesta-se através de separação ou união de ideias, seguindo uma certa lógica, ao que Hume argumenta, a propósito, o seguinte:

[...] devemos apenas considerar este princípio de união como uma força suave que normalmente prevalece e é a causa que, entre outras coisas produz a correspondência tão estreita das línguas entre si; a natureza de certo modo indicando a cada uma das ideias simples que são apropriadas à união numa ideia complexa. As qualidades em que se originam esta associação e que desta maneira levam a mente de uma ideia para outra, são três: a *semelhança*, a *contiguidade* no tempo e no espaço e a relação de *causa e efeito*.

(Hume, 1740/1888:39)

Portanto, no decurso do pensamento e na transformação das ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia para qualquer outra que se assemelhe, constituindo, assim, uma qualidade para a ficção e um laço para associação. Não obstante os sentidos, ao mudarem os objetos, obrigam a mudar-se regularmente, tornando-os tal como se encontram contíguos uns aos outros no percorrido espaço e no tempo. O mesmo funciona com a relação de causa e efeito, como elemento

⁴ Cf. Parte I – Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração, etc., em *Tratado da Natureza Humana* de David Hume, 1740/1888, pp.29-56

responsável nas relações produzidas e fantasias de uma conexão forte. Da mesma forma que o próprio autor, Mia Couto, reconhece esta característica, num discurso em aula magna: “[...] que há uma fronteira entre o real, e entre a realidade e aquilo que é surreal. É quase contrário, alguma coisa para ser verdadeira tem que primeiro ser fantasia para que seja aceite como racionalidade” (Couto, 2014a). O que significa que, depois de lermos um romance – que é uma ficção –, encontramos a racionalidade, a verdade. Em outras palavras, podemos admitir que a ficção nos lembra verdades ou realidades já esquecidas, que podem existir, mas de que não se dá conta, ou ainda, a ficção devolve-nos uma realidade de que não ponderamos a existência. Enfim, o leitor vê, pela primeira vez, no escrito, aquilo que já vivenciou ou poderia ter vivenciado. A ficção influencia-nos a repensar as realidades e o meio que nos rodeiam.

A importância que se dá as obras literárias fundamenta-se, essencialmente, nesse reconhecer do seu conteúdo como algo relacionado com a vida real. Tem de existir algum aspeto que liga as nossas experiências e o conteúdo. Scott-James (2016:679-680) evidencia esta relação ao referir que aqueles que vivenciam a literatura como uma coisa importante sentem o seu impacto na sociedade, eles procuram algo mais positiva do que apenas uma simples distração; para estes, a narrativa é uma adição, pois fornece experiências carregando conteúdos de outras experiências, com uma determinada vivacidade e intensidade, uma pureza, um interesse próprio – de qualidade distintiva e destilada a partir da personalidade do escritor. Todavia, só a imaginação consegue fazer isto, a faculdade tão apreensiva de vida, que pode moldar a vida em imagens, projeções estas do artista, seu próprio selo nas coisas da vida. Para tal autor, a literatura não é um mero passatempo ou profissão. Ele lida com o que concebe do que são as coisas mais essenciais do seu mundo; é a sua tradução do mundo, sua perspectiva; seu mundo ideal e real, também apreciável por nós, que o artista conseguiu através da sua arte. Tal reconstrução imaginativa dos fatos da vida, tal impregnação de vida com delicadeza, apelando para o estado de alerta da faculdade no leitor e exige a ânsia de perceber o que caracteriza o artista. Percebe-se, deste modo, que a imaginação não passa de um exercício mental das coisas da vida real com as ideias que temos sobre o mundo ideal. Portanto, a imaginação pode constituir um sonho, tanto como um apelo, mas representa as nossas mais profundas reflexões e

desejos para com as coisas de vida. A imaginação que se pode traduzir das narrativas poéticas corresponde a mais uma forma de comunicar as nossas ideias, memórias, fantasias e desejos daquilo que é o nosso mundo real.

1.4 Representação, referencialidade e mundos possíveis

Em toda a atividade verbal está, pois, implicado um processo de referência, que se constitui como um “sistema de mediação” de base cultural. O que se passa com a comunicação literária não diverge do que podemos encontrar nas produções discursivas quotidianas: na sua relação com o texto ficcional, o leitor vai deparar-se com uma complexa rede de quadros de referência, baseados quer em convenções culturais, quer em estratégias textuais, o que constitui um desafio à sua competência, ou, usando a terminologia de Umberto Eco, à sua “enciclopédia”... O texto remete diretamente para coisas ou factos, atitude que se teria por base um entendimento ingénuo da relação palavra/mundo⁵ (Fonseca, 1996:18-19).

Concordando com Fonseca (1996:20), pois se a produção de discurso é já, em si mesma, produção de sentido, a representação artística possui uma função cognitiva que importa considerar com alguma atenção. Trata-se, uma vez mais, de constatarmos a impossível separação entre a representação (o que inclui a ficção) e a realidade, uma vez que a relação do discurso, literário neste caso, com o mundo não é apenas de natureza estética, mas sim cognitiva. Há sempre uma tentativa de encontrar um espaço onde a narrativa pode pertencer. Este assunto é debatido com veemência nos tópicos “mundos possíveis”, “verdades na ficção” e “mundos fictícios já a seguir”.

“Mundo possível” pode ser definido como “um estado de coisas formado por um conjunto de proposições” (Eco, 1991:63-64). Este estado de coisas, que também inclui ações é, portanto, “um curso de acontecimentos”, porque “não é real, mas precisamente possível, deve depender das atitudes proposicionais de alguém que o afirma, o crê, o sonha, o deseja, o prevê, etc.”. Contudo, Fonseca (1996:22-23) enfatiza que “[...] os mundos ficcionais ou fictícios, enquanto manifestações verbais de tais mundos possíveis, não existem, pois, independentemente do escritor que os

⁵ Veja-se também a este respeito: Umberto Eco (2003:226) e Bennett & Royle (1995:32).

constitui, estão fora dos textos a que correspondem”. Ainda a propósito, e recorrendo a Doležel, afirma que apenas a posição simétrica – “o atualismo” – oferece uma base sólida para a semântica literária. E, a par do estatuto ontológico “especial” dos mundos narrativos, duas importantes características devem ser consideradas: (a) o mundo da narrativa é totalmente determinado pelo texto de que é descrito (expresso). É um produto do texto, enquanto que, ao mesmo tempo, é a base do seu significado; (b) o mundo da narrativa é uma entidade autónoma semiótica existente, independentemente do mundo ‘real’. Para ter certeza, mundos narrativos estão, em muitos aspetos e em maneiras diferentes, relacionados com o mundo ‘real’; no entanto, esta é uma relação exterior entre duas macroestruturas autónomas (Doležel, 1979:195-196 *apud* Fonseca, 1996:23-24). Da ideia de mundos imaginários, o conceito de mundos possíveis inspira uma teoria da ficção que não descansa no isolado. Mundos fictícios da literatura são um tipo específico de mundos possíveis. Eles são artefactos produzidos pela *poiesis* textual e preservadas e que circulam no meio de textos fictícios, constituem um subconjunto de uma classe mais ampla de mundos fictícios construídos por vários tipos de atividades criativas-mitologia e contar de histórias, pintura e escultura, dança e ópera, teatro, cinema e televisão (Doležel, 1998).

O autor Gregory Currie (1990:53) ainda alega que verdade e verdade na ficção são distintas, mas talvez haja uma maneira de ligá-las. Este autor chama algo verdadeiro quando é verdade no mundo real. E se há outros mundos para além dos reais, presumivelmente há coisas verdadeiras nesses mundos, mas não é verdade que são do mundo real. Esses mundos ficcionais possíveis não estão muito distantes do nosso universo; se fossem, então o que é verdade neles seria verdade no mundo real. Mundos possíveis são possibilidades alternativas, “uma maneira como as coisas podem ter sido”, ou seja, algo que se pareça verdade no mundo ficcional, pode ser tida como possível, ao invés de ser realmente verdadeira. Igualmente, é argumentado por Doležel (1998:1) que a semântica dos mundos possíveis insiste que mundos fictícios não são imitações ou representações do mundo real (*realia*), mas são um excelente mundo da possibilidade; como tal, estabelece diversas relações com o mundo real, situando-as a uma distância mais perto ou mais longe da realidade. Quer se usem vocábulos como ‘possibilidade’ ou ‘alternativa’, iremos, com base na teorização de

Hume (sobre a origem das ideias que são o resultado dos escritos literários), na nossa experiência com a realidade e nas evidências que temos com a história, considerar que, a distância do nosso texto, desde já considerado de mundo possível, é tão próxima da realidade que arriscamos pensar que existe uma grande relação da ficção e da realidade. Há certas propriedades essenciais compartilhadas nos dois mundos que nos forçam a sugerir a verossimilhança.

Deveras, Doležel (1998:2) reconhece que a semântica dos mundos possíveis oferece uma visão da literatura como uma criação perene de “paisagens imaginárias” e que “promovem a pluralidade dos mundos”. Mais adiante, este autor apresenta uma explicação relacionada com os elementos performativos na construção de mundos – que inclui uma força ilocucionária denominada de autenticação, que é acompanhada da semântica ficcional. Relativamente à construção de mundos, importa destacar aquilo a que o autor chama de textos cognitivos que representam (imagem) um mundo que existe antes e independentemente da atividade textual. Todavia remete-nos à atividade de aquisição de conhecimento para distinguir entre declarações verdadeira e falsas.

O conceito ‘fazer acreditar’ (*make-believe*), discutido por Currie (1990:70), remete-nos para o conceito primário da ficção como um produto do ato comunicativo, onde o autor tenta provocar uma certa resposta no seu público; a resposta desejada é que o público faça de conta a história do autor. Ao ler ficção, somos convidados ao engajamento neste jogo de simulação de *make-believe*. Pelo que é contado, juntamente com certos pressupostos básicos, gera um conjunto de verdades ficcionais: aquelas coisas que são verdadeiras na ficção. E a este propósito, o autor afirma: “Anything that is true in the fiction is available for the reader to make believe.” (Currie, 1990:71)

Entretanto, importa neste jogo ponderar o que consiste a verdade ser na ficção e, conseqüentemente, o que é apropriado para fazer de conta. E, como tal, iremo-nos apoiar nas estratégias de trabalho apresentados por Currie, que aponta que a verdade na história está diretamente ligada, por um lado, à ideia de que existe um contador confiável que é o nosso acesso aos eventos e, por outro, de que a verdade na história corresponde ao que o contador acredita, do qual as suas crenças são credíveis. (Currie, 1990:73)

No fundo, ao acreditar no *make-believe* que nos é dado em *Jesusalém*, associado ao nosso conhecimento e compreensão particular do texto, confirmamos a nossa confiança no autor que é Couto, através do seu perfil como jornalista, biólogo, contador de histórias e como um indivíduo que tem vivido uma realidade moçambicana através das suas visitas de trabalho. Por exercer tais funções, acreditamos na sua honestidade e suas ideias, que são o fruto da sua educação e sabedoria acumulada das suas experiências. Por mais que escreva ficção para representar mundos fictícios, as suas ideias são influenciadas pelo seu quotidiano e do que ele é como profissional ou simples cidadão. Ora, como leitores, Lewis destacado por Currie (1990:80) aponta para dois fatores principais a ter em conta na validação da verdade ficcional: do que somos dito pelo texto e das crenças evidentes na comunidade do autor. Neste contexto, vendo o mundo ficcional nos textos como membro da comunidade de onde o texto é descrito, tornam-se evidentes os fatos como representativos de uma realidade.

Enaltecemos a conclusão de Fonseca (1996:24), ao afirmar ser consensual que o mundo narrativo se baseia, no seu processo de construção, num mundo que é da experiência quotidiana dos sujeitos envolvidos no processo comunicativo. E citando Eco (1979:140): “nenhum mundo narrativo poderia ser totalmente autónomo do mundo real porque não poderia delinear um estado de coisas *máximo* e *consistente*, por meio da estipulação *ex nihilo*⁶ de todo o seu mobiliário de indivíduos e propriedades”. Esta contemplação pode ser encontrada num extrato em que o autor em estudo é entrevistado:

Depois, em 85, comecei a ouvir umas histórias que vinham ligadas à guerra, como aquela história da baleia no «As baleias de Quissico» ... e pensei que havia de haver uma maneira de contar aquelas histórias, mantendo a graça e a agilidade das pessoas que mas contavam e publiquei numa revista esses primeiros contos.

(Couto, 1994:287)

Crosman dá-nos uma visão de como o leitor é confrontado com o trabalho da ficção e destaca que nem tudo que o leitor encontrará no texto é, afinal, uma mera

⁶ *Ex nihilo* é uma frase latina que significa ‘do nada’. Muitas vezes aparece no conceito da criação, como em criação *ex nihilo*, que significa “criação a partir do nada” - utilizada em contextos filosóficos ou teológicos, mas também ocorre em outros campos.

invenção ou imaginação do autor, pois, irá encontrar nos textos, sem dúvida, coisas que já foram ditas antes. Por outro lado, o leitor é confrontado com discursos que são apresentados como verdadeiros e preocupantes, e não limita a conceção como simples ficção, no sentido emocional ou para fazer acreditar. Portanto, há que distinguir nesse processo dois tipos de discursos, o ficcional como oposto ao sério. E lidamos com os dois discursos no nosso quotidiano com base nas convenções sociais a que estamos familiarizados. Todavia, cada leitura destes discursos é uma opinião pública. Neste contexto fica explícito que enquanto o autor inventa um mundo irreal, o leitor sofre inferências e traduz para o real, com base nas convenções sociais e experiências, criando uma referência de mundo real e possível. Relativamente ao circuito que envolve a criação literária e cultural do autor ao sistema que implica a referência no leitor, Crosman sugere:

[...] about those conventions of reading that are internalized in the reader and function as structures of interpretation, as implied systems of reference, when readers approach texts. [...] this structure of exchange does not begin merely at the moment of reading, but has already been foreseen and incorporated in the text by its author. It is this image of the reader at the moment of writing that helps the author set up a culturally based system of reference in the text. [...] Yet communication in novels, as we all know, reaches beyond such culturally based systems of reference. Literature does not enclose us in hermeneutic circles where we know no more at the end of a reading than we already knew at the beginning. In literature, we experience the new not only through the unexpected juxtaposition or intersection of multiple systems of signs or discourses but also through extracoding, which offers us new ways of saying things, hence new ways of referring, which are also new ways of worldmaking. It is at this level of reading that the reader's competence is created within the text through various discursive strategies, which may range from explicitly inscribed interpretive statements to significant juxtapositions, associations or repetitions.

(Crosman, 1983:91-92)

Resumindo, Crosman destaca a importância das convenções interiorizadas no leitor, funcionando como estrutura de interpretação e sistemas de referência. Essas estruturas foram de antemão previstas e incorporadas pelo autor. Estas estruturas são definidas de tal forma que ultrapassam o nosso sistema de referência cultural; por isso, nunca chegamos a entender tudo logo ao princípio da leitura. Nesse processo, a literatura guia-nos e através de sistemas múltiplos de sinais ou discursos, fazemos a interseção e a descodificação. E, através das competências, criamos discursos e novos

mundos. Para nós, é nesse jogo onde são engendrados vários aspetos da vida real, que o autor seleciona para discutir ou representar sobre a sua nação. Todavia, é lógico considerar que a literatura de um autor pode representar elementos típicos que caracterizam a sua nação (realidade do autor), de igual modo como Patrick Chabal evidencia:

A literatura é uma componente central da identidade cultural de todos os estados-nação, apesar de evidentemente ser muito mais do que isso. Nesta perspetiva, a moderna literatura é melhor entendida historicamente como uma das mais importantes formas de produção cultural através das quais um estado-nação pode ser identificado. É neste sentido que se fala de literatura russa, italiana ou norueguesa, como referência, em simultâneo, a uma literatura específica de um dado país e uma tradição cultural própria⁷.

(Chabal, 1994:14)

Considerando os pressupostos de Chabal, seremos pragmáticos ao afirmar que o mundo da narrativa de Couto é um mundo moçambicano possível, como é comum das obras nacionais, caracteriza e representa um Moçambique reconhecível. Reconhecemos, obviamente, que além do jogo da linguagem perpetuado na narrativa, existe alguma intenção nos textos de Couto, ou seja, de que as suas narrativas não são criadas ‘do nada’. Passamos a apresentar uma resposta de Couto a uma entrevista, concretamente se o autor reconhecia a importância de seus textos para a formação da identidade moçambicana:

Eu já achei que não. Pensei durante muito tempo que não. Não sabia se valia apenas fazer isso com essa intensão, mas acho que sim. Não a minha em particular. [...] a escrita literária, e jornalística também, acho que ela é criadora de nacionalidade, de nação, de um sentimento de partilha de tempo, de um espaço. E creio que ela pode fazer aquilo que outros discursos não podem fazer. O discurso político em Moçambique ficou, digamos, muito saturado e muito culpabilizante, sempre na procura de quem é a culpa, enquanto o discurso literário é o discurso terapêutico, do ponto de vista psiquiátrico. [...] A escrita literária pode levantar porque se apercebe que está a tratar isso como uma história... procurando não apontar dedos e culpas. É por isso que a escrita pode ter este efeito curativo, [...] Uma espécie de catarse, que é importante ser feita.

(Couto, 2012:164-165)

⁷ Patrick Chabal dá exemplos de produções culturais através das quais um estado-nação pode ser identificado no contexto onde se aceita que estes países tenham uma tradição cultural «nacional».

O que podemos formular com o decreto das palavras de Couto é que existem ‘mundos possíveis’, ou seja, que há alguma referência na narrativa de Couto, aspetos que constituem sua inquietação social, que também pode ter uma dimensão política, pois ela enaltece um sentimento coletivo do povo moçambicano que, através de deliciar romances, é confrontado com a história e com as vivências culturais de um Moçambique real. Portanto, a função ‘fazer acreditar’ da sua literatura pode melhor fazer sentido, porque, afinal, não é apenas um simples *make-believe*, é uma outra maneira de dizer as coisas que são ou que foram. Um discurso alternativo e suavizado, mas que nos inspira a compreender a condição social e política de uma nação. Mais uma vez, testemunhamos a influência das experiências e competências de Couto, aos leitores, através das suas narrativas. A grande questão a considerar ao interpretar os seus textos e chegar a um ‘mundo possível’ relaciona-se com o que pode determinar convenções e domínio dos sistemas de referências, considerando que o nosso autor é dinâmico e criativo na sua escrita. Estamos cientes de que não é fácil achar os ‘mundos possíveis’ moçambicanos de ânimo leve. Mía Couto reconhece que a sua narrativa representa a sua nação e cultura, podemos ouvi-lo a confirmar. A nossa grande preocupação é saber o que ele quer transmitir com cada narrativa específica, que mensagem tem para os seus leitores, que mundo real se faz representar em cada metáfora, e como chegar a esse mundo real. Intenção ou função sabemos que existe. Até mesmo para os menos desprovidos da atividade de interpretação sabemos que com os textos se entretém. Todavia, sabemos desde já que a narrativa de Couto dá ao leitor estrangeiro uma ideia de um Moçambique. O autor faz esta menção de que a literatura é fruto das experiências e vivências; e referencia um Moçambique real:

Pode, sim, sem dúvida. Principalmente porque conta uma história, alguma coisa que não está concluída e ao converter isso em uma narrativa, ajuda a construir a nação. [...] é fundamentalmente naquilo que são sentimentos de verdade. Mas estou a falar daquilo que a gente pode dizer de uma maneira objectiva que é a verdade histórica de um lugar. É uma verdade que se escolheu para dar esta configuração a este país, a esta nação, que lhe confere uma história que é sempre feita com heróis e com sangue, com sagrado, etc. Foi tudo escolhido.

(Couto, 2012:174)

Tendo sido dito “foi tudo escolhido”, é suficiente afirmar que foi uma escolha a partir de um conjunto determinado de realidades e não uma criação imaginária isolada do tapete da realidade. Escolheu-se aquilo que, na ótica do autor, merece ser evidenciado, que o preocupa e lhe custa não partilhar. E se foi escolhido, não foi ao acaso. Mesmo que tivesse sido, a partir do momento em que foi escolhido, este elemento particular será objeto de estudo e interpretação. Sem intenção alguma de diminuir o sentido dos conceitos literários, mantem-se firme na posição de que a ficção é produto de imaginação; todavia, distingue-se a verdade na literatura e a verdade na realidade. Queremos fazer acreditar que, para o caso de *Jesusalém*, a distância do imaginário ao real, está na nossa compreensão da história e da situação socioeconômica e política. Dominando esta distância, a nossa compreensão das questões colocadas na narrativa *Jesusalém* fica facilitada. Estamos a falar de outras competências necessárias para desdobrar a narrativa de Couto no mundo possível, pois o autor facilita a compreensão superficial sobre como faz funcionar a ficção com a realidade:

[...] só há nação se começar por ser imaginada. Depois a força dessa imagem é tomada como real e acaba por assumir certa realidade. Então acho que há histórico, que é confrontar com outras visões aquilo que os outros dizem que nós somos. E há ainda esta necessidade histórica.

(Couto, 2012:181-182)

Todavia, deve-se sempre destacar que a realidade que tanto procuramos não existiu e nunca vai existir. Ela culmina mesmo na mimese que é explicada como configuração de uma realidade não efetiva, de algum modo, em contraste com as constantes estruturais da realidade efetiva. “A representação cria a sua base referencial” (Silva, 2000:6). De igual modo, Roland Barthes desvincula a relação da narrativa e da referência com a realidade e afirma: “*What goes on in a narrative is, from the referential (real) point of view, strictly nothing. What does ‘happen’ is language per se, the adventures of language, whose advent never ceases to be celebrated*” (Barthes & Duisit, 1975:271). Para o nosso caso específico, separar a linguagem de Couto da verdade ou a da realidade é inconcebível, pois há elementos suficientes para a nossa fundamentação. Ou seja, a teoria que desacredita a relação da

palavra escrita com a realidade não se aplica ao nosso caso. Existem várias evidências que nos conduzem a reconhecer que as narrativas de Couto são um contributo para a compreensão de uma realidade moçambicana, entre as quais, outros textos do autor de natureza não literária, entrevistas, biografias, artigos, etc. Consequentemente, o contexto das suas narrativas tem o seu enquadramento na esfera social, aliás, fundamenta um estado de ser e estar de uma comunidade, presumivelmente, verídica. Até porque Ingre Crosman contrapõe a ideia de Barthes, ao apresentar um modelo de pensamento mais pragmático e de base mais aproximada à nossa reflexão, na qual se defende uma relação substancial entre a palavra escrita e sua referencialidade. É neste molde que, Ingre Crosman postula a seguinte afirmação:

[...] words, whether used in fictional or factual discourse shape our world, I cannot agree with Barthes that this is simply 'nothing'. Nor can we just study the referent on the level of words. We need to locate it on the level of discourse, since reference takes place in a situation or context. Men collectively and individually construct their world out of the symbol-systems that they use to define and relate phenomena. An individual word or verbal proposition is not true or false, real or fictional, absolutely, but always relative to the rules of the system of discourse in which it is embedded, or by which we decide to interpret it.

(Crosman, 1983:89)

Deste posicionamento há que admitir que a explicação sobre a ficção exige uma abordagem pragmática, contrária à autonomia e à estabilidade textual, considerando que só o recetor, adstrito a uma determinada 'comunidade interpretativa', pode resolver, impondo critérios intersubjetivos que têm validade dentro de uma determinada consciência de grupo, a condição ontológica da realidade ficcional (Silva, 2000:6). Explicado de outra forma, a defesa de uma determinada realidade inspirada de uma dada narrativa deve ser fundamentada adicionalmente de outros conhecimentos e experiências cujo leitor crítico deve dispor a favor do lugar e tempo em causa. Porém, está-se ciente de que as palavras, por si, não nos levam a um mundo real específico, mas que através da narrativa podemos criar um quadro de referência para uma realidade interpretativa, substituindo, deste modo, o sentido metafórico das palavras por um mundo possível, tal como Crosman (1983:89) salienta: “*Though words do not directly put us in touch with worlds, they offer us 'frames of reference' for speaking*

about and viewing the world’. De facto, não postulamos nenhum fundamento sem um quadro de referência. O nosso ponto de partida é, antes de mais, o conhecimento daquilo que é o perfil e contribuição do autor na sua sociedade, do relacionamento da sua palavra com a realidade. Os factos e acontecimentos descritos em *Jesusalém* também podem ser encontrados no passado e presente de Moçambique. Por outras palavras, reconhecemos uma parte de Moçambique sendo ilustrada na narrativa em estudo.

1.5 Entre a literatura e a história

Para discutir o enquadramento da literatura na esfera da história, iremos basear-nos numa fundamentação de um dos modelos⁸ apresentados por Bennett & Royle, da crítica atual, datada no século XX, no qual estudiosos estão preocupados com textos literários como artefactos que transcendem as contingências de qualquer particularidade do tempo ou lugar e que resiste no que se vê como uma redução de toda a estética a um contexto histórico específico. Esta nova perspectiva crítica defende:

Literary text belong to no particular time, they are universal and transcend history: the historical context of their production and reception has no bearing on the literary work which is aesthetically autonomous, having its own laws, being a world unto itself. [...] From a new-historicist perspective, any reading of literary text is a question of negotiation, a negotiation between text and reader within the context of a history or histories that cannot be closed or finalized.

(Bennett & Royle, 1995:91)

Portanto, tal negociação fundamenta a nossa leitura. Se ‘história’ implica necessariamente leitura ou interpretação, então tais atos de leitura serão incorporados numa situação social e cultural particular. Não há como escapar da história, mesmo se esta história é considerada como múltipla e em processo incessante de transformação.

A identificação da história com a ficção é explicada, de certo modo, pelo tratamento da ficção literária como mimese (de que falaremos mais em diante): ‘O objetivo do escritor de um romance deve ser o mesmo que o do autor de uma história,

⁸ Ver Bennett & Royle, *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*, 1995.

ambos desejam fornecer uma imagem verbal da realidade” (Doležel, 1998:3). Portanto, tanto a história como a literatura são uma imitação, ou seja, utilizam um vocabulário comum, uma imaginação de uma realidade. A distinção dessas duas leis convergentes na realidade fundam-se nos modos discursivos do factual e da ambiguidade, respetivamente, pelo que a história limita sua interpretação num tempo e lugar específico. Allan H. Pasco (2004:373) esclarece a notável relação entres estes conceitos, considerando que, sabendo-se que a arte não é um fato, não se deverá confundir a história da fantasia. Segundo este autor, alguns até acreditam, como Platão, que a arte é uma mentira. De todas as formas, enquanto as obras literárias não puderem, normalmente, fornecer informações exatas sobre discursos, leis, guerras, ou a produção de carvão, elas servem muito bem para perceber sobre opiniões e atitudes comuns, da vida quotidiana nas ruas, nas casas, apartamentos e casebres. Na verdade, a literatura pode ser considerada uma mentira quando não pode provar a sua eficácia, mas sabemos que ela tem a sua base ou reflexão na realidade. Mia Couto revela este princípio num discurso na aula magna⁹, no Brasil:

[...] eu tiro sonhos como alguém que tira coisas das algibeiras, e todos sonhos são mentira. Todos são forjados naquele instante momento da inveja e do café. [...] estou a falar do sonho, porque sonho é um parente próximo, muito próximo da memória. [...] Ninguém se lembra exatamente do que sonhou, porque em grande parte, todos nós sonhamos o que lembramos. Tal como os sonhos, não existem fatos, como vulgarmente os chamamos. Existem vivências que criam uma idéia da realidade, como se fosse impressões digitais que inventam o resto do dedo. Os chamados factos precisam se converter em histórias, para que a memória os adopte como coisa sua.

(Couto, 2014a)

Com base nas palavras de Couto, podemos identificar, sem algum receio: o *make-believe*, ou ‘mundo real’ ou ainda o ‘mundo possível’ postulado anteriormente por Currie, Eco e Doležel, respectivamente, no processo de criação literária. Há uma rede que funciona na escrita de narrativas de Couto, que parte de vivências baseadas na realidade, transformando-se em sonhos e, posteriormente, em lembranças e

⁹ Mia Couto: Aula magna “Guardar memórias, contar histórias e semear o futuro”, no início do segundo semestre letivo de 2014, nas comemorações dos 80 anos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

memórias. Não há lembrança nem memória do inexistente. Todavia, Pasco (2004: 374) enfatiza que a literatura pode fornecer uma janela confiável do passado. Usada de forma cuidadosa – e lembrando que a realidade nunca é pura, simples, ou linear – a literatura e as artes podem trazer uma nova luz à nossa percepção da história. Por isso, não se deve esperar que a literatura seja um espelho exato ou que tenha um relacionamento um-para-um com a realidade objetiva - a falácia mimética, mas o historiador/crítico pode achá-la extraordinariamente útil. É uma resposta à realidade, seja por reflexo ou reação. À literatura não cabe, apenas, a função de entretenimento. Ela transcende esta fronteira. Ela pode ser utilizada como um instrumento para o pensar socioeconómico e político da atualidade, de igual modo que foi utilizada como uma arma no período colonial, como apontam Hedges & Chilundo nos trechos seguintes:

[...] as críticas ao colonialismo, neste período, eram quase exclusivamente sob forma poética, por ser meio de comunicação mais imediato e menos dispendioso, entre o reduzido número de intelectuais nas principais cidades. As circunstâncias e a atmosfera políticas do período pós-guerra estimularam o aparecimento de uma literatura marcada por uma rejeição da cultura colonial. Parte desta literatura deixa perceber a sedução pela ideia de uma síntese futura entre duas visões do mundo, duas formas de expressão: a africana e a europeia.

(Hedges & Chilundo, 1999:225)

De forma especial, os romances constituem uma forma popular concebida para engajar uma audiência de massa, muito embora não consigam esse objetivo para o caso particular de Moçambique, mas, por serem longos, possibilitam aos autores criarem espaços para percepções de ideias e opiniões estendidas. Assim, se pretendermos uma compreensão mais profunda das atitudes e situações, temos as narrativas longas (ficção), que são muito mais úteis do que outros géneros, pois fornecem retratos maravilhosamente férteis de mentalidades e realidade cultural. As percepções cumulativas teatrais e romanescos “ficção” em atitudes, pensamentos, costumes, e os detalhes da vida quotidiana não são apenas, muitas vezes, verossimilhantes, mas também constituem a verdade, ou, pelo menos, são tidas como verdade pelos povos da época (Pasco, 2004:382). Esta formulação leva-nos a pensar que uma boa compreensão e interpretação da literatura, no mínimo, da narrativa em causa, passam

necessariamente por conhecer a história ou a realidade do local e época em causa. Sem este pressuposto, difícil seria traduzir uma representação constante nos romances. Por outro lado, por via da literatura, pode-se aprender a história, ou seja, uma realidade cultural, Pasco dá-nos esta sensação:

[...] stories frequently reveal history, especially its motivations and cultural reality. Perhaps only through the arts can one open a perspective onto historical patterns attitudes, behavior, fashions, and optics of viewing and appreciation.
(Pasco, 2004:382)

De certo, para atrair e chamar atenção aos leitores, as atitudes e muitos dos factos devem, necessariamente, ser possíveis se não poderem ser verdade. Mesmo quando os autores são particularmente inventivos, não poderão deixar de contemplar o suficiente de uma realidade contemporânea para os leitores, de modo a que estes estabeleçam uma relação com a invenção. Ficção existe desde a antiguidade, desde então, contos utópicos e exóticos bem-sucedidos tem elementos característicos que justifiquem a sua atração, para considerar, mesmo histórias do sobrenatural relacionam-se, de alguma forma, com a realidade. Obras canônicas como a *Odisseia* de Homero, *Eneida* de Virgílio, *Hamlet* de Shakespeare, histórias com *Sherlock Holmes* de Arthur Conan Doyle, entre outras, exploram temas diversos inspirados na realidade, nomeadamente, guerras, traição, vingança, incesto, corrupção, moralidade e mais. É, provavelmente, esta característica que atrai muitos leitores ao ler obras de Mia Couto, pois cria esta sensação motivam-te da percepção de uma realidade com inúmeras diversidades. Há curiosidades, tanto na sua invenção particular da língua, como também no fascínio de desvendar uma realidade por esta via. Efetivamente, muitas das obras de Mia Couto têm alguma relação com o passado, ou mesmo com o tempo, como se pode destacar várias vezes nos seus textos e discursos. Todavia, há que realçar a sua relação com a realidade. Certamente reflete uma preocupação social e correspondente a uma realidade, assim como um escritor e historiador brasileiro, Viegas Fernando da Costa, comentando sobre a obra *Terra Sonambula*, de autoria de Mia Couto, em entrevista no canal LiteratusTV do youtube, afirmou:

[...] é uma obra bastante engenhosa. Uma obra que vai discutir o processo pós-colonial em África e em Moçambique, vai discutir a questão da guerrilha, que Moçambique vivenciou. Vai discutir a formação de uma cultura Moçambicana, com todas as suas heterogeneidades, contando duas histórias paralelas e fazendo um pouco que Mário de Andrade fez no Macunaíma. Pegando vários elementos da nossa cultura popular e procurando construir ali uma narrativa que de certa forma vai costurar essa cultura toda.

(Da Costa, 2015)

Na opinião de Allan H. Pasco (2004:283, 385), a frequência de ocorrência literária é significativa. O grau e a perseverança da relação entre os factos narrados e a realidade dá-nos motivos para afirmar que a literatura reflete uma realidade, de um lugar moçambicano, num dado período. Certamente, a arte, como um arquivo histórico, contribui de forma convincente para a descoberta de padrões inesperados ou para descobrir pontos de contraste que corroborem provas noutros lugares. Essas novas perspectivas e ideias sobre o passado podem ser inestimáveis, uma vez que estão entre as poucas janelas para as relações e mentalidades das pessoas de uma dada época e respetiva cultura. A de multiplicidade de exemplo e foco de significância impõe-nos uma necessidade de pensar no modo de interpretar os trabalhos de Couto. As frustrações da guerra, os problemas de saúde, analfabetismo, etc., arrolados em *Jesusalém*, chamam a nossa atenção para recordar a história e compreender uma realidade. O facto é que detalhes importantes do romance formam relacionamentos que levam, inevitavelmente, a um texto completo, abrindo a possibilidade de testar as nossas interpretações: se um complexo ou teia de relacionamentos dentro de uma obra literária é uma resposta válida para a realidade social, devemos ser capazes de encontrar elementos semelhantes, objetos, atitudes ou experiências noutras criações e noutras partes do tecido social. A relação pode não ser óbvia para qualquer um, mas é para um historiador profissional ou, noutros casos, para um crítico literário. Por isso Pasco apela ao saber escutar para interpretar:

Using literature as a mean of reading the hearts and minds of individuals of long ago has, of course, its requirements. There is no doubt, as Chevalier warned, that "you have ... to know how to listen.

(Pasco, 2004:378)

Ademais, Schmidt & Hauptmeier (1984:263) adiantam uma visão sobre a forma como podemos olhar a ficção e a realidade. Consideram que se uma declaração sobre uma determinada situação, e no âmbito de um certo tipo de discurso, vai ser experimentada como real ou fictícia, tal não depende principalmente dos processos linguísticos de produção, mas sobre a decisão ‘convencional’ se esta declaração será considerada aceitável ou inaceitável dentro do âmbito do tipo de discurso e em relação ao autor/audiência. Exemplos como a atitude dos moçambicanos dão peso aos mitos, às controvérsias e diversidades identitárias, aos problemas com a saúde e doença, a deficiência na ciência e na incorporação da verdade artística, e assim por diante, mostram que, no curso da história, diferentes procedimentos de confirmação ou convenções de aceitação foram desenvolvidos para um estado supostamente idêntico aos assuntos internos do país, através de *Jesusalém*.

Analisando as razões que inspiram as criações literárias, Chabal (1994:65) destaca que, contrariamente à forte tradição poética na literatura moçambicana em tempos coloniais, Moçambique está virtualmente despojado de uma tradição de prosa «moderna», pelo que os escritores são atualmente os pioneiros da ficção moçambicana. [...] Como sempre, “há boas razões históricas” para isso. No Moçambique colonial, tal como em Angola, “a poesia era dominante, pois era em grande parte o médium era capaz de iludir a censura”. A prosa, como puderam experimentar vários escritores moçambicanos e angolanos, “era um instrumento muito mais perigoso para ser usado no contexto da repressão política”. Como é do conhecimento, e considerando as ideias de Da Costa (2015), a obra *Jesusalém*, publicada em 2009, enquadra-se na segunda fase¹⁰ do desenvolvimento das literaturas africanas, datadas a partir década de oitenta-noventa, que visam principalmente novas preocupações e ostentam uma nova estética: debatem o processo identitário, problematizam a nação, as suas contradições identitárias, a pluralidade identitária – através de um discurso bastante heterogéneo.

¹⁰ Da Costa considera que a produção literária africana pós-independência tem duas fases, sendo a primeira que se situa entre as décadas sessenta e setenta, caracterizada por um discurso nacionalista.

1.6 *Jesusalém* e a mimese

Importa destacar que *Jesusalém* é um romance mimético, uma manifestação criativa repleta de contos e estórias, que cruzam uma época de tempo real e sonhado. Mimético porque a sua narrativa é desvendada sincronicamente (relação entre a imaginação e a realidade que representa) e diacronicamente (com peso não apenas no tempo em que elas se realizam, mas influenciam um futuro sonhável e possível). Dito isto, assume-se que, para além de serem peças imaginárias, uma realidade similar teve lugar no mesmo espaço do romance. A narrativa transfigura uma compreensão da história de Moçambique, sob forma de marcas deixadas: a da esperança para um Moçambique melhor, frustrado pela guerra e pela miséria. Estas sincronia e diacronia são destacadas por Choles e Kellogg (1982:3): “O romance moderno (novel) é um retrato da vida e dos costumes reais e do tempo em que é escrito”. Desde a independência em 1975, a insatisfação do povo obriga a melhorar a governação. Porém, o governo socialista da FRELIMO levou ao descontentamento das populações, o qual é aproveitado pelo movimento da oposição RENAMO, levando os oponentes à guerra civil durante dezesseis anos. É sobre momentos após este período que Mia Couto inventa *Jesusalém*.

Tal como prefacia¹¹ Francisco R. L. Ramos, usando as palavras de Michel de Certeau, na obra *Nyumba-Kaya*, de Dércio Braúna (2014:13-19), “construção de uma escrita é, em sentido amplo, uma organização de significantes, o que é dizer: escrever é dar sentido”. Ramos destaca a relação da história e literatura, afirmando desse modo, “o historiador pode pensar com a literatura e não contra ela”. Na sua linha de pensamento, este autor considera existir um grande desafio político, ao se fazer da escrita da história um ponto de crítica ao tempo e, assim, dotar a própria história de meios para teorizar sobre outros tempos, como condição inalienável para a prática concreta de um futuro fora da filosofia da história historicista, livre da ânsia pelo realismo iluminista, cujo cerne reside no encadeamento linear de dados fatos. Ao assim afirmar, Ramos acredita que este intercâmbio entre a história e a literatura, leva a não se ficar refém do atual pulular de identidades que acionam nacionalismos em miniatura

¹¹ Ver Ramos, Prefácio: *As contos e os contos do tempo*. In *Nyumba-Kaya: Mia Couto e a delicada escrivência da nação moçambicana*, pp.13-19, 2014.

e passam a reivindicar certos usos do passado que são tão autoritários quanto o velho patriotismo do século XIX e seus desdobramentos traumáticos no totalitarismo do século XX (Ramos, 2014). Complementarmente, a autora Sandra Jathay Pesavento, esclarece essa “*prática de significação*” no diálogo história/ literatura e o trato das suas verdades. No entanto, para esta historiadora,

[...] história e literatura apresentam caminhos diversos, mas convergentes, na construção de uma identidade, uma vez que se apresentam como representações do mundo social ou como práticas discursivas significativas que atuam com métodos e fins diferentes. [...] para literatura, a veracidade se encontra na busca de contextualização. [...] as representações do mundo social não se medem pela sua veracidade, mas pela sua credibilidade, aceitação e capacidade mobilizadora. [...] Para historiador a literatura continua a ser um documento ou fonte, mas o que há para ler nela se resgata é a representação do mundo que comporta a forma narrativa.

(Pesavento, 1998:20-23)

Pesavento defende, contudo, que à parte da história que articula uma fala (quase) autorizada sobre o passado, recriado basicamente através da memória, não é intenção do texto literário provar que os fatos narrados tenham acontecidos concretamente, mas a narrativa comporta em si uma explicação do real e traduz uma sensibilidade diante do mundo, recuperado pelo autor. Todavia, é por esta inspiração que se considera que Mia Couto não quer, contudo, propor uma “*versão outra da história*” (sua), mas antes um “*jogo*” para com ela; jogo por meio do qual essa história passa a ser percebida nas suas nuances, nas suas possibilidades de outras leituras, que é diferente de propor outra verdade, substituidora da anterior. Partindo desta perspectiva, uma leitura apenas literária não se iguala à uma leitura do romance por quem tem conhecimento histórico da nação moçambicana. Dito isto, a crítica literária pode servir de ponte para essa compreensão da ausência do domínio da história. Assim como considera Braúna (2014:297), esse “*jogo*” para com a história, que “*dá relevo à textualidade da escrita histórica*” e o “*sentido à vivência da temporalidade*” requerem uma leitura profunda para se poder desconstruir os significados. Caso contrário, a leitura pode ser apenas limitada pela animação do jogo das palavras encontrado nos textos de Mia Couto. Deve-se ter em conta que o empenho da literatura é de compor uma construção do real de forma a torna-lo crível, desejável e aceite.

Porém, é necessário, para além de desfrutar da delícia literária dos textos, revitalizar a imaginação com a realidade, com o mesmo espírito destacado na obra *Nyumba-Kaya*, onde são abordados os conceitos “literatura realista” e “romance histórico”; como mero reconhecimento da coerência entre escritos de Mia Couto e a realidade, é de enaltecer que Mia Couto nos propõe história através da literatura e, acima de tudo, desafia o leitor para uma atividade mental para a perceção das mazelas de uma nação moçambicana e convida, deste modo, a repensar-se o amanhã. E o amanhã é o que chega depressa. Em *Jesusalém* é demonstrada esta realidade “Venha, pai. Amanhã voltamos outra vez, para escutar os cânticos. - Amanhã? E quando é amanhã? - Daqui a pouco, pai. Venha, eu trago-o de volta.” (Couto, 2009:246)

Nietzsche (1887/2007:170) afirma existir uma ligação da arte com a vida social ao sugerir que “a arte inventa uma ordem” e não dissocia, com o efeito, a ligação do estado e a arte, a ambição política e a criação artística, bem como as batlhas e o trabalho de arte, postulando o estado como a peça principal na produção social. Após o período de exploração colonial e da guerra da independência, pretende-se, com esta literatura, criar um espaço de um país. Sonhar-se outro. Os escritos servem de espelho do país, colocando o leitor nas perspetivas de significacionalidade do real moçambicano. O período do romance versa épocas de mágoa, de esperança e de sofrimento. A narrativa exprime ideias dum presente que é do passado e sonha um Moçambique por vir: “- Viver? Ora, viver é cumprir sonhos, esperar notícias. Silvestre não sonhava, nem aguardava notícia. No princípio, ele queria um lugar onde ninguém se lembrasse do seu nome. Agora, ele próprio já não se lembrava quem era. ” (Couto, 2009:25). Para esta nação, o sonho não aconselha a esperança. De tão desgraçados e angustiados pelo passado, não lhes restam nem memórias por lembrar, nem futuros por sonhar. Por consequência deste pensar, estão as memórias dos momentos ruins vividos na vila (cidade), da violência e outros males. Portanto, a vida no campo é um isolamento para a não contaminação das referidas memórias aos filhos.

Tem certa lógica o sincronismo da narrativa de Mia Couto com a realidade, pois para além de transfigurar realidades, reclama esperanças e sonha futuros. Ela representa uma herança de uma prática de um passado recente, em que África, e particularmente Moçambique, tinha a oralidade como a única via para transmitir ideias

e pensamentos à nova geração. Essa tradição oral de contos e histórias é agora substituída pela escrita, tal como destaca Ana Mafalda Leite:

... um dos processos de enunciação narrativa, da prática romanesca de Mia Couto, passa pelo tratamento da personagem. Ao usar a personagem num processo de hibridação formal, que conjuga a tipificação da herança oral com a complexidade simbólica...As estratégias de tratamento dos registos da oratória sofisticaram-se muito com o decorrer dos anos no romance africano, e pensamos que a contribuição do romance é significativa, o que nos leva a considerar que esta inscrição, crescente, da oralidade na escrita, corresponde a uma mais insistentes estratégias discursivas pós-coloniais africanas.

(Leite, 2003:73)

Com *Jesusalém* é-nos proposta uma moçambicanidade, desvendada na narrativa e sonhos do jovem personagem Mwanito, bem como pelas demais personagens nos contos. Estas narrativas imaginárias em forma de contos, quase reais, não estão vazias de significados. Elas revelam uma cultura e uma identidade real de um Moçambique concreto.

A construção desse romance, baseada em contos, mitos e crenças, funda-se nas teorias gerais da literatura narrativa, descritas por Choles & Kellogg (1982:7), que emergiram da narrativa oral. Também denominada epopéia, tem por detrás toda uma variedade de formas narrativas, tais como o mito sacro, a lenda quase histórica e a ficção folclórica, que se uniram numa narrativa tradicional, numa amálgama de mitos, histórias e ficções. A narrativa das vivências do Silvestre, filhos e demais personagens, é repleta de contos, crenças, mitos, ritos, tradições e pensamentos, e ilustram um Moçambique tradicional, de solidão, com ausência de solidariedade, amaldiçoado pela guerra: “A guerra roubou-nos memórias e esperanças. [...] Antigo fiscal de caça, Aproximado tinha ficado desempregado por razões da guerra.”(Couto, 2009:75-76)

A realidade conotada por *Jesusalém* não é apenas uma ficção. Ela inspira-se na história. Através das consequências da guerra descritas na obra, podemos confirmar que durante esta época houve perdas de vidas humanas, infraestruturas destruídas, abandono de campos agrícolas e propriedades, desestruturando a vida do homem, gerando a fome, a miséria e o ódio. Na escrita de Mia Couto, é exprimido o espírito de “uma nação ainda em nascença, mas já cheia de cicatrizes, carecendo de conciliar

sonhos e desilusões”, segundo Braúna, e é esse trabalho apaziguador que requer um caminho e tempo, razão por que Mia Couto relaciona a memória e o esquecimento, como uma forma de encontrar diálogos que possam suavizar o presente do passado. Dito isto, a literatura de Mia serve para inspirar o presente de vivências utópicas que precisam ser olhadas e consideradas como momentos de aprendizagens, uma base para sonhar e perspetivar um futuro melhor.

Os dados fornecidos no *Blog* de Carlos Serra (2006), relativamente as consequências da guerra civil em Moçambique, revelam avultados danos entre os quais: 1 milhão de mortos; perto de 57 mil deficientes e amputados devido à guerra; 250 mil crianças órfãs – a maior parte destas, posteriormente, vítimas de exploração pelo trabalho, abuso sexual ou envolvidas em atos militares; $\frac{1}{3}$ das crianças morria antes dos 5 anos; $\frac{1}{3}$ da população estava malnutrida; $\frac{2}{3}$ vivia na pobreza absoluta; mais de 150 aldeias e localidades foram destruídas; 4,5 milhões de deslocados internamente; 1,5 milhões de refugiados no exterior; acima de 7 bilhões de dólares de prejuízo para a economia nacional; metade da rede rodoviária destruída ou inviabilizada; mais de 50% de unidades sanitárias destruídas; mais de 1.800 escolas destruídas e mais de 1.500 lojas rurais destruídas. (Serra, 2006)

Mitos, rituais e crenças são frequentemente evocados em *Jesusalém*, e a propósito disso, apresentamos alguns exemplos:

“Jesusalém”. Aquela era a terra onde Jesus haveria de se descruificar.
[...] O mundo tinha terminado e o seu final era um desfecho absoluto: a morte sem mortos. O país dos defuntos estava anulado, o reino dos deuses cancelado.
- Você não se despediu da falecida. É isso que lhe traz tormentos, essa falta de luto não lhe traz sossego.

(Couto, 2009:13, 20, 206)

Para se entender a utilização dos mitos, rituais e crenças nos romances de Couto, torna-se necessário pensar numa dupla perspetiva: por um lado, enquanto recriação literária de uma história exemplar que tem uma função social específica, e, por outro, consequentemente, como narrativa que encerra um programa de ação

particular. Desta forma, atribui-se à narração mítica a função de *exemplum*¹² como carácter didáctico (Leite, 1995:169). Os mitos ou seja *mythos*¹³ e as crença, em *Jesusalém*, podem explicar-se devido ao facto de terem sido amplamente utilizados pela sociedade moçambicana, exatamente para cobrir os problemas do analfabetismo que assolava a vasta população moçambicana. Estes elementos, de certo modo, eram considerados um meio viável para a educação da nova geração. Nos tempos idos, os mitos e crenças eram uma sabedoria e um instrumento de medo e de respeito, ditando determinados padrões de cultura e de comportamentos. Por conseguinte, com os contos, parábolas, provérbios e improvérbios, o autor embarca numa alegoria para descrever um Moçambique real e transfigurar a transmissão de valores culturais e formas de pensamentos. Os trechos seguintes vislumbram isso:

- Ninguém é de uma raça. As raças – disse ele – são fardas que vestimos.
- Venha, meu filho, venha ajudar-me a ficar calado. - *Namataca não está maluco. O homem é como a casa: deve ser visto por dentro!*
Ele era um homem corrigido. Cuspia apenas para não ficar com o gosto de si mesmo. [...] dormir do soldado é um lento desfilar de mortos. Acordava como vivia: tão solitário que ele consigo mesmo conversava apenas para não esquecer a fala humana.

(Couto, 2009:15, 16, 93, 94)

Estes exemplos ilustram a criatividade imaginativa de Mia Couto, que cria sempre uma admiração e surpresa ao leitor, contendo, no seu fundo, uma mensagem que carece, quase sempre, de ser decodificada para melhor se entender a sua intenção. Aristóteles (335a.C/1968:261), destaca a essência da mimese e diz “*The representation of an object or scene by a painter has an obvious correspondence with the representation of characters and events in time by a writer...*”, esta que se polariza entre aprender (conhecimento) - neste caso, o conhecimento acumulado pela experiência de Mia Couto – e identificar (reconhecimento), do autor ao sugerir uma narrativa baseada na realidade e pensamentos que possam melhor contribuir para o bem da sociedade. Adicionalmente, Aristóteles (335a.C/1968:268) considera

¹² *Exemplum* – de exemplo, a cópia, o exemplar, a amostra de uma coisa. Sua denominação provém da palavra latina para *exemplo*. Em *Novo Dicionário Latino-Português* por Francisco António de Sousa, 1992.

¹³ *Mythos* - Palavra grega que significa uma estória tradicional (Choles & Kellogg, 1982).

apropriada a mimese para descrever a relação da alma e a harmonia, pelo que reconhece que não são iguais, porém existe uma correspondência leal. Por vias disso, assumimos que se cria a literatura a partir da realidade, sem querer, contudo, subtrair o mérito do pensamento do autor citado, quando afirma que: “Os modelos da realidade não se fazem fixos, senão ondulatórios”. E por outro lado, vale fundamentar o pensamento schopenhaueriano em *O mundo como vontade e representação*, que considera “Todo o objeto, seja qual for sua origem, é, enquanto objeto, sempre condicionado pelo sujeito, e assim essencialmente uma representação do sujeito.”¹⁴ Desta feita, há em *Jesusalém*, por um lado, uma representação de uma realidade vivida por Couto, e por outro, uma representação de um Moçambique esperado e desejado. A propósito, um conceito que nos pode caracterizar e conduzir-nos a uma melhor compreensão de *Jesusalém*, no tecido moçambicano, é o relativismo histórico, apresentado por Varga:

O relativismo histórico, ou seja, a exigência de atribuir um valor e uma significação a um texto apenas no quadro do seu contexto histórico, continua a ser, na ciência literária francesa, um postulado metodológico incontestado...

(Varga, 1981:33)

Varga considera, desta forma, que, sendo a literatura uma obra-prima, ela não comporta mais traços de historicidade, não necessita de ser esclarecida. Ultrapassa as fronteiras do tempo e do espaço, tornando-se um monumento de valor eterno (Varga, 1981:35). Com estes fundamentos, há que admitir que *Jesusalém* esconde uma história de Moçambique no seu fundo, e, como obra-prima, vai além da história, de tal modo que encontra o seu lugar em variados espaços e tempos. Naturalmente, encontraremos uma advertência de *Jesusalém* no presente e encontraremos algum episódio para relacionar com outras nações africanas ou mesmo do mundo, como veremos nos próximos capítulos.

Para o enquadramento da narrativa *Jesusalém* no seu tempo e contexto, como anteriormente referido, do debate do processo da pluralidade identitária, Meneses,

¹⁴ Ver Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*, pp.30, 1818/1980.

(2012:313) esclarece que, “em Moçambique a identidade nacional permanece um projeto em construção”. Porém, como refere, “a nação política-cultural moçambicana sobrepõe-se a outros imaginários, gerando novas relações entre pessoas e obrigando a reinterpretções históricas”. As identidades estão intimamente ligadas à sua capacidade de produzir uma determinada leitura ou interpretação do passado e a reter ou estabelecer o mesmo controlo sobre o património cultural. Para muitos, a ideia subjacente é a de que a literatura pode assumir uma função de coesão nacional, fruto da relação que se instaura entre o escritor e os seus leitores. De igual modo Kamila Krakowska (2012:22) afirma: “Narrativa não é um espelho fiel à realidade, mas uma reflexão e reconfiguração da mesma... Fatores sociais, políticos e económicos moldam as narrativas”.

Para encerrar o presente capítulo com um fundamento sólido e resumido, iremos destacar que, tanto as teorias literárias testemunham razões para a racionalidade interpretativa e relativa de narrativas de Couto, como correspondem a artefatos de uma sociedade; de igual modo que, da configuração típica do seu romance conjugado com outros materiais do autor, podemos evidenciar um casamento entre a palavra escrita e um mundo imaginável e possível. Ora, o passado de Moçambique tem, paralelamente, uma vaga que abriga o mundo *Jesusalém*, sonhado e projetado ao estilo do autor. É tarefa de leitores críticos desvendar as metáforas e as parábolas; entender o enquadramento dos contos, anedotas e provérbios num tempo e lugar específico.

Mia Couto, no gozo das suas habilidades e criatividades literárias, apresenta-nos um *Jesusalém* que, à semelhança de Jerusalém, nos lembra factos e acontecimentos de um Moçambique proveniente da guerra, dominado por mitos e crenças e onde o povo, na tentativa de sobreviver diante das dificuldades, canta esperanças e experimenta sonhos, remedia os males e embarca para um estilo de vida único e verificável. Portanto, é com esse aspeto que nos preocupamos, com o questionar e dar respostas ao que consideramos ser uma identidade cultural real e concreta, presumivelmente, que caracteriza um determinado grupo de comunidades rurais; e a sua representação no mundo da narrativa não é, apenas, uma mera lembrança e herança para as gerações futuras, mas também, uma chamada de atenção à maneira como pais educam seus filhos, tendo em conta que o que as pessoas são hoje é fruto de uma

colheita do que foi plantado no passado. Existe alguma razão para qual o nosso autor questiona a identidade hoje, principalmente, na camada jovem, o seu texto *Um dia isto tinha que acontecer!* (Couto, 2014b), prosa em que (des)problematiza uma geração à rasca (a de hoje), dá-nos uma sensação e reflexão da problemática daquilo que se verificou com os hábitos culturais das famílias, há umas poucas décadas, sendo dedicada, especialmente, à população urbana. É certo afirmar que é mais através de narrativas que Couto contribui para a compreensão das mazelas da sociedade e, enquanto isso, iremos nos basear no seu *Jesusalém* para escavar e descobrir os seus apelos, pois, estamos cientes que a sua utilidade tem espaço no presente.

CAPÍTULO II

2 CULTURA, IDENTIDADE E ORGANIZAÇÃO SOCIAL DAS FAMÍLIAS RURAIS MOÇAMBICANAS

2.1 Cultura e identidades

Na percepção individual ou coletiva da identidade, a cultura exerce um papel principal para delimitar as diversas personalidades, através de padrões de conduta e de características próprias de cada grupo social. Atualmente, a influência do meio modifica constantemente um ser, considerando que o mundo está repleto de inovações e características temporárias. No passado, as identidades eram mais conservadas, devido à falta de contacto entre culturas diferentes; porém, com a globalização, isto mudou.

Os estudos culturais têm na essência, a análise decorrente das mudanças sociais, sobretudo dos processos e fenómenos resultantes da migração do tradicional para o moderno, da valorização das conquistas do passado, consideradas quase sempre como uma referência com a qual novas realidades podem ser analisadas e julgadas. Porque o tempo e o espaço são sujeitos a mudanças, cabe-nos avaliar os símbolos das novas maneiras de viver. A este respeito, Anthony Giddens faz esta menção ao destacar:

In the traditional cultures, the past is honoured and symbols are valued because they contain and perpetuate the experience of generations. Tradition is a mode of integrating the reflexive monitoring of action with the time-space organization of the community. It is a means of handling time and space, which inserts my particular activity or experience within the continuity of past, present, and future, these in turn being structured by recurrent social practices. Tradition is not wholly static, because it has to be reinvented by each new generation as it takes over its cultural inheritance from those proceeding it. Tradition does not so much resist change as pertain to a context in which there are few separated temporal and spatial markers in terms of which change can have any meaningful form.

(Giddens, 1990:37)

Comparativamente com os tempos tradicionais, hoje, as pessoas interagem mais entre si, independentemente da distância que as separe. O mundo está mais ligado do que nunca, e com a fluidez de culturas, o mundo tende a tornar-se unificado, relativamente aos hábitos (alimentares, nas artes, na moda, etc.) e a maneira de ser e estar em geral. Nisto, é importante observar o papel das culturas globais no que experimenta a vida diária das comunidades locais, as novas maneiras de ser e estar moldam novos padrões de vida nas gerações vindouras. Os novos ambientes (de

intercâmbio de culturas) têm se encarregado, não apenas no modo de ser e estar, como também na maneira de pensar e agir, valorizando-se mais o presente que o passado.

Deste modo, como resultado de vários ambientes e experiências de vida, surge a diversidade das culturas e identidades, que se elaboram ou repudiam ao longo de muitos anos. Portanto, é dentro de cada cultura que podemos encontrar uma identidade coletiva – que representa um grupo inteiro e que muitas vezes é preservada. Contudo, também encontramos as várias formas com que cada indivíduo se apresenta, se comporta e se identifica, constituindo, desta maneira, a identidade individual. A identidade individual está situada nos padrões identitários coletivos de um determinado grupo, caso contrário, levanta-se a questão de conflitos identitários.

Contudo, à semelhança de outros estudos sobre a identidade, atualmente, a reivindicação e o estudo da identidade têm o seu lugar e razão de ser e justifica-se pela contundência da globalização associada à fluidez das culturas globais em detrimento das locais. O estudo da identidade é, todavia, uma contribuição para a compreensão da cultura dos povos. Para o nosso caso, pretendemos através deste trabalho, enaltecer o entendimento da cultura moçambicana, partindo de uma reflexão sólida sobre a identidade das famílias moçambicanas rurais, na época após as guerras (de independência e guerra civil), concretamente na década de noventa. Iremos apresentar uma proposta sobre a identidade das famílias rurais, com fundamentos próprios de uma época de sofrimentos e que sirva para caracterizar a cultura desse povo no período em causa.

2.2 Identidade

Identidade do latim *idem* “o mesmo” (Breno & Maceió, 2011) ou *identitas* “identidade”, podendo significar qualidade de idêntico; paridade absoluta; circunstância de um indivíduo ser aquele que se diz ser ou aquele que outrem presume que ele seja; etc. (Priberam, 2014)

A identidade, porém, é o conjunto de caracteres próprios e exclusivos com os quais se podem diferenciar pessoas, animais, plantas e objetos inanimados uns dos outros, quer diante do conjunto das diversidades, quer entre os seus semelhantes. A definição de identidade interessa a vários ramos do conhecimento (história, sociologia,

antropologia, direito, etc.), e tem, portanto, diversas definições, conforme o enfoque que se lhe dê, podendo ainda haver uma identidade individual ou coletiva, falsa ou verdadeira, presumida ou ideal, perdida ou resgatada.

Nos estudos da identidade, interessa-nos abordar o conceito “personalidade” e o seu enquadramento nos estudos culturais e até antropológicos. Originalmente, a identidade era compreendida como a disposição de certas características básicas, adquiridas principalmente durante a infância, já integradas ou mais ou menos fixas. Esta identidade faria com que o ser humano fosse uma pessoa com uma atitude individual (Sökefeld, 1999:417). Portanto, a identidade expressa a relação mútua do “eu” (como indivíduo diferente do outro) e a persistência deste na partilha de determinadas características (a língua, a cultura, etc.) com outros, ou seja, a semelhança entre as pessoas. A identidade dá-nos uma ideia clara de quem somos e da forma como nos relacionamos com os outros e com o mundo em que vivemos. Ela marca não só as formas em que somos iguais às outras pessoas que compartilham as mesmas posições, como também as formas em que somos diferentes dos outros.

Defacto, muitas vezes, a identidade é mais claramente definida pela diferença. Sökefeld defende que a identidade só pode existir quando existe mais de uma identidade, o que neste sentido significa que a diferença constitui e procede a identidade. A diferença vai ser a base para o estudo da identidade.

Sendo um conceito com múltiplos sentidos e significados e, para alcançar o entendimento da identidade e sua problematização no enquadramento deste estudo, é necessário esclarecer as mais básicas definições. Neste contexto, a identidade, no entender do Craib (1998:1-2), remete para as várias correntes do estudo sociológico acerca do termo, com inclinação no género e identidade étnica, associada ao estudo da identidade com a experiência. Craib sublinha que, para a compreensão sociológica do nosso mundo, contribui a maneira como as pessoas experienciam o próprio mundo, e, deste modo, assume que vivemos no mundo de pessoas sem experiência. Este fundamento leva-nos a acreditar que a cognição domina a vida das pessoas. As ideias que temos vêm de fora, do mundo social, ou seja, levamo-las e agimos com base nelas. Craib apoia-se na experiência como fator sociológico da identidade, porém, é de

reconhecer a existência de aspetos psicanalíticos na compreensão da identidade, como um elemento principal, para além da experiência.

Por mais que o nosso estudo se baseie nas identidades encontradas nas famílias rurais moçambicanas, urge compreender os modos de funcionamento das sociedades. Todavia, temos que admitir que, para entender a identidade de uma sociedade, é preciso um estudo sociológico e cognitivo da sua história e das condições do presente à luz dos tempos modernos. Esta assunção é esclarecida por Craib:

Parece-me que o mundo capitalista é importante. Talvez podemos melhor entender com foco na identidade e no carácter através do desenvolvimento do mercado que nos últimos 30 anos intensificou o processo da individualização que começou na época da revolução industrial. Nas últimas 3 décadas, os passos tecnológicos aumentaram drasticamente, influenciadas pelas tecnologias de informação e comunicação.

(Craib, 1998: 3)

As vantagens e desvantagens do desenvolvimento do mercado e das tecnologias afeta não apenas a maneira como passamos o dia como pessoas, mas também força à criação de um novo estilo de vida coletivo. Os tipos de empregos fornecidos, as políticas desenhadas face à globalização, o sistema de educação, etc. compromete a identidade. Craib classificou o mundo em grupos sociais¹⁵, a que cada pessoa se pode ou não associar. O mesmo autor vê a identidade como um processo, um processo de negociação constante para um acordo e uma abertura para uma mudança. Esta abordagem distancia-se da identidade que uma pessoa possa ter, como a da sua profissão, estado civil, ser pai ou ser viúva, ou de jogador. Vê a identidade como uma coisa que une as identidades sociais que já se teve, tem-se ou que se terá. A sua definição não se limita à identidade particular dum indivíduo numa sociedade, mas sim, uma identidade que une uma sociedade para sempre. Nesta lógica, a identidade torna-se um problema, quando, entre os membros de um grupo, não se verificam negociações e acordos entre as partes, e pelo contrário, quando é usada a força do poder para dominar os outros. Este é um exemplo de problemas nas identidades dentro das famílias rurais – a falta de acordos, o uso da força e o abuso do poder masculino.

¹⁵ Ver, a este respeito, Ian Craib, *Experiencing Identity*, 1998.

Para entender a origem da identidade, no mundo contemporâneo, a autora Woodward aponta como origem uma multiplicidade de fontes - de nacionalidade, etnia, classe social, a comunidade, género, sexualidade - fonte que pode entrar em conflito na construção de posições de identidade e levar a identidades fragmentadas contraditórias (Woodward, 1997:1). Esta autora destaca a importância do estudo de questões identitárias, na esfera de preocupações sociais e políticas dentro do mundo contemporâneo e de discursos académicos. A identidade tem sido vista como conceito importante no âmbito das mudanças sociais e culturais. Por conseguinte, a identidade é articulada, várias vezes, como uma tensão entre um paradigma biológico e social; como um conceito fixo e ‘trans-histórico’, por um lado, e como fluido e contingente, por outro. As identidades familiares tradicionais desafiam os papéis dos membros dentro da família: identidades paternais e maternais. Este equívoco será o foco deste trabalho e constitui a base para a compreensão das motivações e implicações deste modo de viver.

2.3 A natureza da identidade

Segundo Woodward, a identidade é marcada por meio de símbolos. Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que usa. A construção da identidade é tanto simbólica como social. Porém, o surgimento de diferentes identidades tem origem histórica, localizado num espaço de tempo específico. Por isso, uma das formas através das quais as identidades estabelecem as suas reivindicações é, de facto, através do recurso a antecedentes históricos. (Woodward, 1997:1)

A obra *Jesusalém* é uma representação e reivindicação de um período identitário real, a qual pode servir como base para a análise das mudanças identitárias e sociais dos tempos atuais. Com base na obra, acedemos a um período histórico e social de um Moçambique que se foi. Também admitimos a razão do ser das identidades dominantes na época ainda que questionamos hoje a sua lógica.

A identidade enquadra-se no ‘circuito da cultura’.¹⁶ A identidade e a diferença relacionam-se com a discussão da representação. Ao se focalizar nas preocupações contemporâneas, a identidade leva-nos a pensar na identidade nacional e étnica, e sugere a reflexão das mudanças significativas que estão a ocorrer nas últimas décadas, ao ponto de percepção da crise de identidade. Esta análise retoma o estudo de como a identidade é formada, os processos envolvidos, e em que medida é que as identidades estão fixas ou, alternativamente, fluidas e em mutação.

A identidade torna-se uma questão quando se pensa que está em crise, quando assumida ser fixa, coerente e estável, deslocada pela experiência da dúvida e da incerteza. (Mercer, 1990:43)

Um aspeto que não podemos ignorar é a mutação do estilo de vida. O hoje vive-se diferentemente comparando-o com o período que está representado no romance *Jesusalém*, e como consequência, tem-se reclamado da maneira de ser e estar contemporâneo. Para ser mais objetivo, é preciso reconhecer que o processo cultural e identitário não se tem mostrado estar fixo, mas sim, em evolução. Muitos assumem que a identidade está em crise, outros abraçam os resultados da globalização. Importa discutir as vantagens e desvantagens de identidades fixas e em mutação. Ao compreender isto, podemos antecipar o apelo às culturas fluidas da globalização.

Alguns escritores recentes argumentam que a ‘crise de identidades’ é característica do período pós-moderno e que a sua prevalência só faz sentido quando vista no contexto das transformações globais que têm sido caracterizados como vida contemporânea (Giddens, 1990:16-17). Complementarmente, Kelvin Robins (1997) descreve este fenómeno da globalização como algo que envolve uma extraordinária transformação, em que a antiga estrutura de estados nacionais e comunidades foram

¹⁶ Kathryn Woodward relativamente ao conceito ‘circuito de cultura’ defende que a identidade se relaciona com a representação, e, por esta via, a representação é compreendida como um processo cultural, que estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecendo possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Estes discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. Nesta perspectiva, a autora sustenta que a cultura molda a identidade ao dar sentido a experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade.

quebrados e há uma crescente ‘transnacionalização da vida económica e cultural’¹⁷. Neste âmbito, vemos o aspeto negativo da globalização, na medida em que quebra tradições de uma comunidade local, levando a uma perda de identidade e a um desequilíbrio no modo vida. Certo de que nem toda a globalização pode servir a todas as comunidades e, como resultado disto, uma globalização chega mesmo a ser vista como escandalizadora para uma comunidade, no lugar de ser útil. Serve de exemplo, a este respeito, a contestação pelos idosos das novas roupas e a maneira de vestir, dos *fastfoods*, da reprovação de alguns programas televisivos (exibidos sem observar o mínimo da moralidade, principalmente para crianças), da adesão da música *hip-hop/rap* no lugar de ritmos tradicionais, do consumo excessivo de álcool e outras drogas, tidos como resultantes da globalização.

A globalização, no entanto, produz resultados diferentes para a identidade. A homogeneidade cultural promovida pelo marketing global pode levar ao descolamento da identidade da comunidade e do lugar. Como alternativa, ele também poderia levar à resistência, o que poderia fortalecer e reafirmar mesmas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições identitárias (Robins, 1997:16). Este autor (1997:19) considera que as identidades conflitantes estão localizadas e são influenciadas pelas mudanças sociais, políticas e económicas. As identidades são construídas pela cultura e contestadas de forma particular no mundo pós-colonial contemporâneo, mas este é um período histórico caracterizado pelo rompimento de que são reconstruídos como velhas certezas e produção de novos posicionamentos. Portanto, para compreender os fundamentos de identidade que vamos estudar, é necessário entender a realidade social, política e económica da época. Nisso, o que se pretende provar é que há uma razão de ser para a identidade proclamada em *Jesusalém*, fundamentada por inúmeras dificuldades económicas, conflitos políticos, período este dominado pela miséria e pela guerra.

¹⁷ Entende-se por ‘transnacionalização da vida económica e cultural’ o estilo de vida económico e cultural que vai para além das fronteiras nacionais.

2.4 Identidade e mudanças sociais

As alterações no mundo têm efeito não só a nível global e nacional, como também a nível político. A formação de identidade também ocorre no nível local e pessoal. As mudanças globais têm impacto local. Muitas pessoas vivem as suas identidades familiares em casa. A casa também é um dos lugares onde somos telespectadores de representações da mídia, através dos quais as identidades são produzidas - por exemplo, através da narrativa de novelas, através de anúncios ou através da comercialização de novas identidades por meio de publicidades (Robins, 1997:21-22). Robins vai mais além ao reconhecer que as identidades registam mudanças ao longo do tempo. A maneira como nós nos representamos a nós mesmos - como mulheres, como homens, como pais, como trabalhadores - tem sido objeto de uma mudança radical nos últimos anos. Como indivíduos, podemos experimentar a fragmentação no relacionamento e nas nossas vidas profissionais, e essas experiências são contra mudanças sociais históricas, tais como mudanças nos padrões do mercado de trabalho e de emprego. Assistimos permanentemente à mutações das identidades e das suas políticas, efetivamente, com um afastamento do tradicional; as novas identidades são construídas com base na nossa natureza, ocupação e escolhas dos 'estilos de vida', bem como a emergência de 'políticas identitárias', onde a etnia, a raça, o género, a sexualidade, a idade, deficiência, justiça social e preocupações ambientais produzem novas identidades. Este pensamento leva-nos a pensar que as nossas ocupações têm grande influência na nossa representação dentro da família. O que somos e o que fazemos leva-nos a ostentar uma determinada postura identitária. A organização e a distribuição de papéis na família estão intrinsecamente relacionadas com o modo de vida e a estrutura de cada comunidade. No mínimo, somos levados a concordar que a obra em estudo de Mia Couto corresponde à época de um Moçambique ainda dependente da agricultura e da pastorícia, que se distingue do tempo em que estamos, em que há cada vez mais atividades de prestação de serviços e fornecimento de bens. A mudança de atividades de uma comunidade pode influenciar a distribuição de papeis entre homens e mulheres. Hoje, por exemplo, há menos mulheres domésticas do que há 20 anos.

2.5 Diferença e identidade

As identidades são forjadas através da marcação da diferença, por via de sistemas simbólicos de representação e através de formas de exclusão social. A identidade, portanto, não é oposta, mas sim depende da diferença. Nas relações sociais, a identidade e os sistemas simbólicos são estabelecidos, em parte, através da operação de que são chamados os sistemas classificatórios. Um sistema de classificação aplica-se a um princípio de diferença para uma população, de tal forma a ser capaz de dividir todas as suas características em, pelo menos, dois grupos de oposição – nós/eles (ex.: Pais/Filhos), nós/ outros. (Robins, 1997:29)

É notório no romance, nas famílias rurais, a distinção de grupos, ou seja, o lugar que cada membro da família (pai, mãe, filho, tios, etc.) ocupa. As tarefas e os papéis de cada um são evidentes, indiscutíveis e claros. Estão divididos e são todos diferentes. No entanto, cada cultura contém as suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. Por meio de sistema classificatório, a cultura dá-nos os meios para dar sentido ao mundo social e para a construção de significados. Tem de haver algum grau de consenso entre os membros de uma sociedade sobre como classificar as coisas, a fim de manter uma certa ordem social, e esses sistemas de significado compartilhado são, de facto, o que entendemos por cultura (Woodward, 1997). A divisão de tarefas e de papéis era, nos tempos passados, bem distinta. Era inconfundível o papel de um pai ou de uma mãe perante os filhos, por exemplo. Esta realidade caracterizava a comunidade rural e constituía uma forma de organização social das famílias rurais moçambicanas.

De acordo com Robins (1997:33), a ordem social é mantida através de oposições binárias na criação de grupos de pertença e não pertença (*insiders* e *outsiders*), bem como através da construção de diferentes categorias dentro da estrutura social, onde estão os sistemas simbólicos e a cultura que medeiam esta classificação. O controlo social é exercido através das categorias que produzem, e os indivíduos que as transgridam são relegados ao *status* de *outsiders* de acordo com o sistema social vigente. A classificação simbólica está, portanto, intimamente relacionada com ordem social.

Woodward (1997:35) sugere que as identidades são formadas em relação a outras identidades para os *outsiders* ou em termos do ‘outro’¹⁸: isto é, em relação ao que eles não são. A forma mais comum na qual esta construção é exibida é em oposições binárias. A diferença pode ser construída de forma negativa como a exclusão e marginalização daqueles que são definidos como ‘outros’ ou como *outsiders*. Por outro lado, ela pode ser celebrada como uma fonte de diversidade, heterogeneidade e hibridação, em que o reconhecimento de mudança e de diferença é visto como enriquecedor; como no caso dos movimentos sociais que procuravam recuperar identidades sexuais e celebrar a diferença de restrições da norma.

No caso de *Jesusalém*, a relação binária consiste na distinção absoluta do lugar e do papel do homem – enquanto esposo; da mulher – como esposa; e da criança – enquanto filho. Cada um destes elementos pertence a um círculo que não partilha tarefas com os demais, existindo uma hierarquia e um ciclo de respeito. A esposa obedece às decisões do esposo e os filhos aos pais, criando, deste modo, uma pirâmide de subordinação, partindo de pai (no cume) aos filhos.

Na concepção das diferenças identitárias, as relações entre homens e mulheres são relações de poder, socialmente construídas, constantemente negociadas, resultando em partilhas, desigualdades e diferenças. No processo de produção de sentido binário, o poder opera entre os dois termos envolvidos em qualquer oposição binária, de tal maneira que existe um desequilíbrio de poder entre os dois termos. Oposições de poder também estão na base das divisões sociais, especialmente aqueles entre mulheres e homens (Woodward, 1997:37).

A desigualdade entre homens e mulheres é percebida como uma condição social de longa data, o papel maternal das mulheres relaciona-se, constantemente, com o fator psicológico que dita a construção social de ideologias, sendo de senso comum e se considere quase natural que a mulher se mantenha mais na esfera doméstica do

¹⁸ Outro – em geral, o termo significa todo aquele que está separado de nós. A existência do outro é crucial na definição do que é ‘normal’ e na definição de um lugar próprio no mundo. Embora o termo seja usado extensivamente na Filosofia existencial, notavelmente pelo Sartre em *Being and Nothingness* para definir as relações entre o ‘Eu’ e o ‘Outro’ na criação da autoconsciência e ideias de identidade, a definição do termo é usada nas teorias correntes pós-coloniais enraizadas nas análises Freudianas e Pós-Freudianas da formação da subjetividade, mais notáveis no trabalho da psicanalítica e do teórico cultural Jacques Lacan. (Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth & Tiffin, 1998:169)

que na profissional, mais submissa do que responsável, uma condição social que se confunde, em muitos casos, como uma forma de ser e estar mais natural e correta, esta abordagem é discutida por Woollett & Phoenix:

(...) the tasks of mothering are socially prescribed so that many mothers learn that it is extremely difficult to mother well. (...) psychology has been instrumental in constructing the ways in which motherhood is seen and maintaining mothers in their current social position. (...) psychology is implicated in social constructions of motherhood (...).

(Woollett & Phoenix, 1991:13)

Woodward (1997:37) associa as mulheres à natureza, em vez da cultura, e com ‘o coração’ e as emoções, em vez de com ‘a cabeça’ e racionalidade. No entanto, a equação da relação das mulheres com a natureza e dos homens com a cultura tem um lugar bem estabelecido na teoria antropológica. Complementarmente, Moore aponta que as desigualdades têm sido abordadas segundo dois pontos de vista da antropologia. Em primeiro lugar, tem-se argumentado que a desigualdade de género é o resultado das mulheres terem sido relacionadas com a natureza e, portanto, os homens com a cultura. A segunda posição concentra-se em estruturas sociais, que são representadas como igualando as mulheres com a esfera privada das relações pessoais e domésticas e os homens com a arena pública do comércio, produção e política. Esta lógica coincide com os fundamentos de Robins discutidos anteriormente, fundada na ocupação do homem e da mulher, como impulsionador das identidades entre estes dois elementos.

As diferenças sociais entre homem e mulher e, em certas instâncias, entre os pais e os filhos, é explicada por uma razão de ordem histórica. Desde o período da caça e recolção, os homens sempre foram identificados com as tarefas mais duras; enquanto as mulheres cuidavam dos filhos e executavam tarefas mais ‘leves’, e assim com a evolução e surgimento de novas atividades, a mulher permaneceu sempre atrás, o homem sempre em frente. Esta diferença perdurou milénios, até que, nas últimas décadas, devido a vários fatores, mulheres desempenham maior parte das tarefas que eram exercidas pelos homens. Mas, no fundo, notamos, para o caso moçambicano, ainda sinais de diferença, e não será com um simples debate que se poderá mudar a

situação. O desenvolvimento e os novos desafios que se vão surgindo ditarão novas realidades e poderão contribuir, sobremaneira, no derradeiro das diferenças identitárias.

2.6 Subjetividade e identidade

Aprofundando o lado da psicanálise da identidade, recorreremos ao conceito de subjetividade. A subjetividade tem sido usada, ocasionalmente, no estudo da identidade, pelo que merece um aprofundamento. A subjetividade inclui o nosso senso do “eu”. Envolve os pensamentos e emoções conscientes e inconscientes que constituem o nosso sentido de “quem somos” e do sentimento que é apresentado quanto a diferentes posições na cultura. A subjetividade envolve os nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. As posições que ocupamos e pelas quais nos identificamos constituem as nossas identidades. Relativamente à subjetividade, o paradigma/superestrutura do modelo marxista de Althusser, discutido por Woodward, funda-se na base material e económica da sociedade, visto como determinantes nas relações sociais, instituições sociais e políticas e de formações ideológicas. No modelo de Althusser, destaca-se o papel das ideologias na reprodução das relações sociais através de rituais e práticas institucionais, bem como através da força e coerção. Assim, Woodward mostra que a subjetividade pode ser explicada em termos de estruturas e práticas sociais e simbólicas. O sujeito não é a mesma pessoa humana, mas é uma categoria construída simbolicamente: “A ideologia recruta sujeitos entre os indivíduos... ou transforma os indivíduos... pelo próprio mecanismo que ele chama de interpelação” (Woodward, 1997:42-43, nossa tradução).

Woodward foi mais clara e objetiva na relação da identidade e da subjetividade. Pode-se compreender que as diversas identidades resultam de comportamentos de indivíduos que, por várias razões, foram influenciadas e forçadas a pensar que uma prática deve ser um modelo. Neste processo de pensamento, pode ver-se que os homens que eram economicamente mais produtivos e os considerados maiores, foram os mais respeitados pelas suas famílias. Este foi o símbolo construído e representou uma ideologia vigente na época de *Jesusalém*. Todo pai ou homem da casa sempre assumiu o papel de chefe de família e teve sempre grandes responsabilidades. Tal

como Hume (1740/2009:941) pondera, a identidade como fruto da consciência, sendo a consciência nada mais que um pensamento ou percepção refletida, portanto, havia no passado, provavelmente ainda hoje, nas zonas rurais, esta consciencialização ou pensamento de que os homens são os que tomam as decisões e são responsáveis no comando da família.

Todavia, embora a subjetividade e a ideologia exerçam influências no surgimento das identidades, os psicanalistas Freud e Lacan destacam em contrapartida o elemento ‘inconsciente’, sustentado por desejos de poder, muitas vezes não atendidas, que surgem a partir da intrusão do pai sobre a relação entre a criança e sua mãe. O inconsciente está enraizado na vontade inconfessada, para que o conteúdo do inconsciente é proibido para e pela mente consciente. Importa considerar que, a subjetividade e a inconsciência são por vezes, influenciada por aspetos de ordem biológicas e sociais. Por isso, é natural que, filhos de pais biológicos, e que por eles tenham sido criados, apresentem ou se possam identificar de igual forma aos seus parentes.

2.7 Pertinência do debate da identidade

Borowski (1976:482) enaltece a pertinência do debate sobre a identidade ao afirmar que “a reivindicação da identidade só pode ser válida, se de fato houver algo que é “invariável e ininterrupto”, a partir da qual segue-se que, se este não for o caso, o debate acerca da identidade é de melhor forma ‘inapropriado’”. Ao que se pode apurar, a reivindicação da identidade é sempre possível independentemente de ser fixa ou fluida. Borowski ao dizer isso limita-se nas modalidades e profundidade de aspetos a ter em conta no debate sobre a identidade. O debate da identidade pode ser levantado sempre que se decidir e achar-se pertinente, aliás, com as mudanças a ocorrerem nas sociedades, sempre teremos a identidade afetada. Por isso, há sempre um espaço para uma discussão. O termo identidade não interdita a diversidade, nem pode entrar em conflitos com a mudança das formas de viver. Importa-nos medir até que ponto as mudanças podem interferir na definição da identidade de uma comunidade e que adversidades tem de ser acauteladas.

Naturalmente, assumimos que a identidade está sujeita a mudanças, todavia, nem toda a mudança quebra uma identidade. Pelo contrário, devemos reconhecer o papel das mudanças na criação das diversidades. Mas é um problema, para esta abordagem, quando as mudanças afetam o estilo de vida coletivo de uma comunidade. Ainda neste debate, Hume (1740/2009:124-126) argumenta e relaciona o conceito com o tempo-espaço bem como do aspeto causa-efeito. Para Hume, estes elementos são determinantes para averiguar determinado assunto relacionado a identidade. O tempo e espaço determinam uma realidade temporal de um lugar específico; o aspeto causa-efeito irá dar explicação as mudanças que irão decorrer no tempo e no espaço, bem como dos resultados decorrentes. Dito isso, o debate sobre a identidade representado em *Jesusalém* só faz sentido depois de analisados os aspetos ligados a causa-efeito, das mudanças que ocorreram no tempo e local específico. Por isso, nos rebatemos no espaço rural – que é evidenciado na obra em estudo e; num passado da década oitenta e noventa, local e época que acaba de cessar a guerra civil rumo às primeiras eleições multipartidárias.

Portanto, a problematização da identidade depende da forma como concebemos os aspetos envolvidos na questão. Ou partimos do comum a considerar ou aceitar a diversidade como necessária para a sociedade, ou seja, para estabelecer a identidade como um conceito dependente da herança patrimonial fixa, ininterrupta e invariável. Por isso, não há contradição entre a sugestão de que a identidade está num sentido absoluto. Porém, vale a pena recordar que certos aspetos característicos da identidade mudam ao longo dos tempos. Importa, contudo, distinguir qual identidade é representativa para qual contexto. Por exemplo, nas cidades os jovens identificam-se mais através da sua inclinação e dedicação no estilo da música ocidental, já no campo os jovens são tidos como trabalhadores da terra e pastores. Na verdade, as duas realidades são representativas no seu próprio ambiente. É, desta forma, que se escolheu uma realidade específica, uma comunidade rural, que será julgada no seu próprio contexto, mas também poderá ser citado o meio urbano apenas para comparar ou estabelecer relações.

2.8 Dinâmicas, identidade e género nas famílias rurais Moçambicanas

Tomando como base o conceito de identidade de Lauren Leve (2011:513), que define a identidade como uma forma poderosa de organização na vida social ou, simplesmente como um fato social, melhor assim definido. É evidente que, das várias formas em que indivíduos podem se identificar, a destacar: através de pertença étnica, nacional, religiosa, racial, escolarizado ou não, sexual, ou qualquer outra variedade afetivamente e socialmente reconhecíveis como forma de organização de grupos, constitui uma das preocupações por estudar na atualidade. Todavia, o exercício de definição de pertença constitui um dos processos mais importantes na definição do indivíduo no meio social, e resulta disso, atitudes para a sua defesa, a expressão ou sua afirmação, quer para lamentar a sua falta ou perda. Portanto, todos nós fazemos parte deste fenómeno social, a cada dia podemos refletir as diversas formas com as quais os indivíduos se organizam e se reconhecem como elementos que partilham mesmas qualidades ou interesses.

Se só dentro de uma nação existem várias formas pelas quais os indivíduos se identificam ou definem a sua pertença, definido pelos seus interesses e ideologias, podemos afirmar que o conceito identidade é ambíguo. Esse facto limita-nos a fazer um estudo mais geral da identidade, e submete-nos a sermos mais específicos, ao ter que determinar qual dos aspetos de identidade constitui uma preocupação. Estando claro que a existências das várias formas das pessoas se agruparem é um fenómeno que deve ser respeitado, ademais visto como a riqueza da diversidade.

Portando, há quem estude os grupos das etnias linguísticas (das mais de trinta e três línguas) de Moçambique como um fator identitário, que diferencia um grupo de indivíduos que fazem parte e dos que não fazem parte. Para este caso, cada grupo se delimita dos outros através da língua que fala, é com a língua onde indivíduos que partilham se reconhecem como seres do mesmo grupo. Outros estudam os grupos sociais rurais e urbanos, enquanto outros se dedicam a definir os grupos raciais através da cor das suas peles, outros se limitam na caracterização e distinção de grupos religiosos, e outros comparam os indivíduos escolarizados e não escolarizados e outros ainda consideram a existência de civilizados e indígenas. Todos estes aspetos são

importantes para o estudo da identidade, e podem ser analisados de forma conjunta ou de forma separada.

Para este estudo, interessa, porém, a análise dos comportamentos dos grupos sociais que se identificam através do sexo (condição biológica) e/ou do género (construção social: masculino e feminino), especificamente a configuração da figura do patriarca numa realidade rural. Ao decidir tal estudo, partimos do pressuposto de que, esta forma de organização e viver é das formas mais originais do passado, que por sua vez caracterizou a cultura de um povo, pelo que todas as reivindicações da identidade contemporâneas, devem primeiramente, sugerir que se recue no tempo e se avaliem as mudanças e transformações ocorridas nos últimos tempos.

O que se pode apurar é que nas sociedades tradicionais moçambicanas, entre as décadas de 70 e 80 e incluindo mesmo a de 90, as mulheres eram vistas socialmente como as donas de casa, com menos participação na massa laboral e na vida política, diferentemente da realidade nas sociedades pós-industriais do ocidente, onde as mulheres têm mais igualdade, participação ativa nas demais esferas de vida do país e nas questões relacionadas com os direitos humanos.

À semelhança da raça e da etnia, o género é uma construção social.¹⁹ Ele define e diferencia os papéis, direitos, responsabilidades e obrigações das mulheres e dos homens. As diferenças biológicas inatas entre fêmeas e machos formam a base de normas sociais que definem comportamentos adequados para homens e mulheres e determinam o poder social, económico e político diferencial entre os sexos. Embora a natureza específica e o grau dessas normas divergentes variem entre sociedades, e ao longo do tempo, no início do século XXI ainda favorecem normalmente homens e rapazes, dando-lhes mais acesso do que às mulheres e meninas às capacidades,

¹⁹ Em breves palavras, construção social é qualquer entidade institucionalizada ou artefato num sistema social desenvolvido pela relação social de participantes numa cultura ou sociedade particular, estabelecida pela organização e coerção. É produto do trabalho desenvolvido através do ser humano, portanto, não inerente à natureza. Giddens (1984:2-3, tradução nossa) na sua teoria da estruturação considera que não é nem a experiência do ator individual, nem a existência de qualquer forma de totalidade social, mas as práticas sociais encomendadas através do espaço e do tempo. Portanto, as atividades sociais humanas, como alguns itens autorreproduzidas na natureza, são recursivas. Ou seja, elas não são trazidas à existência por atores sociais, mas são continuamente recriadas por eles através do próprio meio pelo qual eles se expressam como atores.

recursos e oportunidades que são importantes para a gozo de poder social, económico e político e bem-estar (Grown, Gupta, & Kes, 2005). Na essência, segundo refere Bourdieu, a construção social do género e a dominação masculina têm sua fundamentação nas diferenças físicas e de sexo, pelo que considera:

O mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. Esse programa social de percepção incorporada aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo, em sua realidade biológica: é ele que constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, como a divisão do trabalho, na realidade da ordem social.

(Bourdieu, 1930/2002:9)

Na sua ênfase, Bourdieu defende que as diferenças biológicas entre os sexos, ou seja, entre o corpo masculino e o corpo feminino, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os géneros e, principalmente, da divisão social do trabalho. Neste princípio social construído com base na anatomia, forma-se o fundamento e aparentemente natural da visão social que alicerça; cai-se, contudo, em uma relação circular que encerra o pensamento na evidência de relações de dominação e poder inscritas, ao mesmo tempo, na objetividade, sob forma de divisões objetivas, e na subjetividade, sob forma de esquemas cognitivos que, organizados segundo essas divisões, organizam a percepção das divisões objetivas. Bourdieu sustenta a sua teoria na relação de diferença sexual, onde o masculino é visto como um elemento ativo, e o feminino, o passivo, e segundo este princípio, tudo é criado, organizado, expressado e dirigido segundo o desejo masculino, ao que chama reconhecimento erotizado da dominação. É este princípio que podemos testemunhar desde que o homem se tornou sedentário, em que a condição da mulher se favoreceu mais com atividades caseiras e de cuidado, enquanto o homem fazia o que necessitava de força e coragem. Embora hoje, aparentemente, ambos possam fazer ‘tudo’, continua a divisão diferenciada de tarefas que se fundamenta nessa visão tradicional e o homem detém maior parte do poder.

Autores como Inglehart & Norris (2005) formulam hipóteses sobre onde e por que a igualdade de género pode aumentar, invocando o surgimento de uma agenda cultural pós-industrial, incluindo a igualdade efetiva de género. Portanto, este pensar

apenas caracteriza principalmente as sociedades do ocidente, face ao seu nível de desenvolvimento. Moçambique ainda trilha demasiado lento para atingir níveis a considerar de igualdade de género. Todavia, a vida familiar e as relações de género têm sofrido algumas mudanças nos últimos tempos. As principais mudanças ocorreram no papel das mulheres e nas atitudes de género. Por exemplo, o fato da participação das mulheres na força de trabalho ter aumentado, em certa medida, resultou na reordenação de posições de género na reprodução da vida social e económica. De certa forma, essas mudanças têm contribuído para a igualdade entre homens e mulheres. Perälä-Littunen destaca uma pesquisa que, no entanto, revelou que a vida familiar hoje em dia pode ser vista segundo duas perspetivas diferentes: de mudança e de continuidade (2007:341). Apesar das mulheres trabalharem cada vez mais fora de casa, continuam a fazer a maioria das tarefas domésticas.

Contudo, alguns estudiosos chegam a sugerir que o papel das mulheres na educação dos filhos se tem fortalecido através da independência económica, especialmente nos casos de dissolução familiar, e que o fosso entre pais e filhos é cada vez maior (Perälä-Littunen, 2007:341). Moçambique, à semelhança de muitos países africanos, pode ser visto como um país atrasado em relação às mudanças nas relações de género e da vida familiar e, assim, constitui um assunto interessante para a investigação. Os direitos da mulher de participar na força de trabalho e dos homens de participar no lar e no cuidado das crianças não estão claramente assegurados através da legislação, tornando ainda difícil mediar o cenário. Além disso, a pobreza e o desemprego contribuem para esta divergência.

Promover a paternidade não constituía interesse do governo nem dos agentes de desenvolvimento social. Pode-se constatar que, no Plano de Ação para a Redução da Pobreza Absoluta (PARPA) de 1997 a 2005, e, apesar da feminização crescente da pobreza derivada das desigualdades sociais, o objetivo da igualdade de género ainda não se encontrava devidamente retratado; este documento não refletia as disparidades de género e de poder nas sociedades moçambicanas e não continha intervenções concretas que visassem reforçar os direitos das mulheres (Loforte, 2008). Embora a ideologia da igualdade de género e parentalidade partilhada não seja uma norma, os pais tendem a ser ‘bons parentes’, mas nem sempre o conseguem ser. Moçambique

teve, na década de oitenta, uma reputação como um remanso do machismo, ideias que foram dominadoras sobre o pensamento moçambicano. No entanto, a promoção da igualdade de género foi incorporada, em 2004, com a revogação da lei da família. Como podemos analisar o conteúdo nos seguintes artigos:

Art. 98: n.º1. Qualquer dos conjugues é livre de exercer profissão ou outra actividade remunerada. N.º 2. Em nenhuma circunstância o direito ao trabalho pode ser condicionado ao consentimento conjugal. Art. 99: n.º 1. A família pode ser indistintamente representada por qualquer dos cônjugues, a menos que estes decidam em contrário. Art. 101: n.º 2. Os cônjugues podem ainda acordar que o governo do lar seja exercido, com amplos poderes, por um deles. Art. 102: A administração dos bens do casal incumbe aos conjugues em igualdade de circunstâncias, devendo o casal privilegiar o diálogo e o consenso na tomada de decisões que possam afectar o património comum ou os interesses de filhos menores.

(AR Moçambique, 2004)

Adotada em Dezembro de 2004, a nova Lei de Família é uma rutura clara com o passado e uma página nova na vida das mulheres. A Lei anterior estava baseada numa visão meramente patriarcal cimentada na desigualdade.

Ao nível ideológico, a ideia da família nuclear com um esposo assalariado e uma mãe dona-de-casa dominou em Moçambique e em muitas partes do mundo. Por exemplo, nas ideologias familiares expressas numa revista familiar finlandesa popular, *Kotiliesi*, em 1947, destacada por Perälä-Littunen, defendia que o papel de dona-de-casa era o ideal para uma mulher. No entanto, este ideal nunca foi conseguido por muitos. Eventualmente, há 30 - 40 anos atrás, a ideologia da mãe dona-de-casa foi substituída pelo ideal de que ambos os pais passam a ter mesmos papéis. (Julkunen, 1995, *apud* Perälä-Littunen, 2007:342)

O estudo desenvolvido por Loforte (2008) relata uma realidade moçambicana, e apresenta a importância do homem nas famílias. Por exemplo, para as mulheres separadas ou divorciadas, não obstante o trabalho árduo por elas desenvolvido na agricultura e a dificuldade em obter receitas ou o controlo das terras, a pobreza está directamente associada à falta da presença masculina, particularmente pela possibilidade dos homens poderem ter acesso a um trabalho remunerado e a trazerem dinheiro para casa. Neste caso, a autora remata:

A função de provedor continua a ser associada ao papel da pessoa tida como a de referência na família. E, como esse papel é de atribuição masculina, a função de provedor continua também a expressar a figura masculina. Essa associação contribui para que presença da mulher-cônjuge, que obtém receitas, não tenha visibilidade. Por outro lado, a presença ainda pronunciada de parte do conjunto das mulheres na categoria de dependentes económicas conduz, em grande medida, à permanência da associação entre a função de provisão, o elemento de referência na família e a figura masculina.

(Loforte, 2008:4)

Assim, mães solteiras e mulheres chefes de agregado consideram-se pobres porque vivem sós, sem assistência social e financeira. A rutura conjugal representa um risco de exclusão face aos comportamentos tidos como normais, ou seja, é concebida como um comportamento familiar anómalo perante os modelos familiares vigentes.

A questão da igualdade de género em Moçambique alcançou a controvérsia no presente. Kawaria (2012) cita o documento do Instituto Nacional de Estatísticas (INE), intitulado “Mulheres e Homens em Moçambique”, de 2008, que revela que 56.5 por cento das mulheres trabalham em regime de conta própria e que 37.8 por cento se ocupam de trabalhos familiares e sem nenhuma remuneração. A situação é também sombria para os homens, mas, comparativamente às mulheres, encontram-se em situação de vantagem. Kuwaria destaca a realidade das mulheres moçambicanas, reclamada no Fórum Mulher²⁰, “apesar das mulheres serem numericamente a maioria e terem grandes responsabilidades como mães, esposas e filhas, a sua situação é de subordinação e sujeição, devido ao facto de não poderem ter acesso e controlo sobre recursos como a terra”. De acordo com o Fórum, a mulher “encontra-se exposta a vários riscos, que a colocam numa situação de grande vulnerabilidade, por questões culturais, construções sociais e económicas, que a relegam à discriminação, isolamento e exclusão”. (Kawaria, 2012)

Embora a ideologia da igualdade de género aponte que as mulheres deviam receber um tratamento equitativo no mercado de trabalho, as mulheres continuam a ser responsáveis pelo agregado familiar e pelo trabalho de assistência à infância (Nitkin,

²⁰ O Fórum Mulher é uma rede de organizações e associações femininas, instituições e doadores, com cerca de 84 organizações afiliadas, criado em 1994, com o fim de coordenar atividades de mulheres e outras organizações com o interesse comum de promover a igualdade, a justiça e o aumento do poder real das mulheres em Moçambique. É uma organização nacional, com representatividade em todas as províncias.

1997) e a ganhar menos do que os homens. Sendo o género uma construção social em torno das diferenças percebidas entre homens e mulheres, ele determina práticas quotidianas na arena reprodutiva, algumas das quais dizem respeito ao parto e cuidados infantis. O sexo, por exemplo, é mais decisivo para as mulheres em geral e é o fator que as diferencia da "norma", o homem, transformando-as em 'outro' género. Uma mulher depara-se com a ideia da maternidade, independentemente de ela ser ou não mãe, quer deseje ou não se tornar. A maternidade parece, de alguma forma, construída em feminilidade (Woollett & Phoenix, 1991:22). Portanto, pode-se compreender que a maternidade reflete uma interpretação biológica e psicológica do comportamento das mulheres. As questões de género são questões de poder. A maternidade foi afetada pela mudança na conceção da criança como alguém que precisa de atenção e cuidados especiais. As mães tornaram-se os principais cuidadores de crianças, enquanto os pais se transformaram em chefes de família que passam boa parte de seu tempo fora de casa.

Deste modo, a rutura conjugal representa um risco de exclusão face aos comportamentos tidos como normais, ou seja, é concebida como um comportamento familiar anómalo perante os modelos familiares vigentes. E, de certo modo, a rutura implica sempre um conjunto de transformações familiares que emergem após uma separação ou divórcio, pressupondo a presença de crianças oriundas de uma relação anterior e um padrasto ou madrasta. Loforte (2008) aponta que os homens tendem a atribuir importância aos laços de sangue, estabelecendo diferenças entre os filhos biológicos e os que o não são. Em *Jesusalém*, ou seja, na comunidade rural pode-se encontrar esta interpretação:

(...) - Silvestre é nosso pai, mas você é o seu filho único.

- O que está a dizer, Ntunzi?

- Sou filho de Zacaria.

... Saí da sombra ... E pensei como aquela lápide ocultava infinitos segredos. Afinal, quando Dordalma saiu de casa, no destinado chapa-cem, era com Zacaria que ela se ia encontrar. Agora tudo fazia sentido: o modo diferenciado como Silvestre me tratava. Os castigos que infligia em meu irmão. A protecção velada mas constante que Kalash destinava a Ntunzi. A aflicção com que o militar conduziu ao rio o meu irmão doente. Tudo, agora, fazia sentido. Até o modo como Silvestre renomeara meu irmão. Ntunzi quer dizer "sombra". .. Ntunzi lhe negava o Sol, lembrando-lhe o eterno pecado de Dordalma.

... - Pergunto se falou com Zacaria, seu novo pai?
Que não ... Para os indevidos efeitos, Silvestre manter-se-ia seu único e legítimo pai.

(Couto, 2009:287-288)

Na realidade, uma das entrevistadas no documento de Loffort afirma que se conforma com as ações do seu parceiro e não denuncia os seus abusos porque ele é o chefe da família. Os esforços desenvolvidos pela família para a manter unida ignoram ou tornam obscuras as desigualdades estruturais. Por outro lado, vítimas da situação traumática, como esta mulher sujeita a abusos, normalmente desenvolvem mecanismos de defesa como estratégias de sobrevivência. A vergonha de que deveria ser portador aquele que a agrediu volta-se contra a mulher e silencia-a, fazendo com que ela se torne parte da rede que sustenta a dominação. (Bourdieu, 1984:479)

Os sacrifícios ligados ao cuidado das crianças servem para fortalecer e embelezar a imagem pública da mulher. A centralidade da figura feminina e materna nas famílias foi aqui sublinhada, pois permanece a ideia de que manter uma família unida é prioridade da mulher e da sua capacidade de “segurar as pontas” - em vários sentidos, em termos de afetividade ou de saberes para lidar com problemas do quotidiano. Em *Jesusalém*, Ntunzi, filho de Dordalma, comprova essa importância das mães, afirmando “A minha verdadeira professora era Dordalma. Quanto mais decifrava palavras, minha mãe, nos sonhos, ganhava voz e corpo.” (Couto, 2009:46)

A lei da família apenas foi revogada em 2004 e, só a partir deste período, ficou legislada, por exemplo, a questão de representação da família e o exercício de uma atividade remunerada. O Capítulo IX da Lei da Família, que trata dos efeitos do casamento quanto às pessoas e aos bens dos cônjuges, introduziu uma série de aspetos novos relativamente à legislação, entre os quais a liberdade do exercício de uma profissão ou atividade remunerada sem necessidade do consentimento conjugal, em igualdade de circunstâncias para os dois membros do casal. Este dispositivo legal promove, de certo modo, a igualdade de género nas relações familiares. Mas o estudo de Loffort (2008) concluiu que as desigualdades de género e de poder continuam a determinar e a estruturar as ações e os processos de tomada de decisão. Assim, continua sendo uma prática, concretamente no meio rural, em que os homens é que se encontram no topo da hierarquia, tomam as decisões e detém este poder no seio

familiar. Casos em que o poder se encontre na mulher são raros e, caso haja, são frequentemente questionados e duvidados. É assim que estas comunidades tradicionais herdaram esta prática dos bantos e pouco ou quase que nunca se aventuram a inverter a situação. Portanto, o problema datado em *Jesusalém*, da desigualdade de género e poder, continua a afetar as comunidades rurais moçambicanas.

Nas comunidades rurais, as desigualdades de género e poder vão mais além. A mulher chega a ser considerada como uma propriedade do homem. Dordalma, é, porém, um exemplo para citar: “Suicídio de mulher casada é o vexame maior para qualquer esposo. Não era ele o legítimo proprietário da vida dela? Então, como admitir aquela humilhante desobediência?” (Couto, 2009:261).

Partimos do pressuposto de que as famílias rurais moçambicanas da década de oitenta se caracterizam pelo fato ideológico, histórico e tradicional, herdado dos antepassados e frustrado pela guerra e pobreza. As diferenças e desigualdades de género na família constituem a base da representação identitária do homem como chefe da família, dominador e pessoa de decisão, e a mulher como membro subordinado da família sem poder, cuja principal função é cuidar os filhos e auxiliar nas tarefas domésticas. A condição socioeconómica e política do país, em especial nas zonas rurais, contribuiu para esta realidade. A condição de poderes supremos do homem influenciou em grande medida a maneira de ser e estar das mulheres enquanto esposas e das crianças enquanto filhos, o que só faz sentido analisada a ordem social da época. Por parte, esta forma tradicional de viver relaciona-se com as boas formas e o respeito com que se caracterizam as comunidades. A intolerância e o medo implicavam o exercício de respeito na sociedade. O fato de os filhos poderem ser moldados ao estilo da família constituía o único meio de aprendizagem, educação e aquisição de experiência de vida e de socialização, garantindo que o perigo das crianças se socializarem com o meio externo fosse controlado pelos pais, o que hoje é quase inevitável. Hoje, as crianças aprendem através de muitos meios e, por isso, temos visto, para além de diversidades, a ‘perda de identidade’ e a ‘falta de respeito’ por serem estranhas às comunidades rurais.

CAPÍTULO III

3 A IDENTIDADE DO PATRIARCA NA FAMÍLIA RURAL MOÇAMBICANA

Com base nas discussões apresentadas nos capítulos anteriores, assumiremos que a obra de Mia Couto, *Jesusalém*, repõe, em geral, uma realidade social e, em particular, uma identidade do patriarca típica de uma família rural moçambicana. Sendo a literatura uma obra ficção, o seu presumível significado não será exato, nem para um lugar específico, nem para um tempo exato e concreto. Apenas a história permite esta articulação. A literatura transcende significados no tempo e no espaço. Para tal, sustentaremos a nossa visão de que se trata de uma realidade descrita para o tempo após a guerra civil, um momento em que famílias encontraram tranquilidade e regressaram às suas zonas rurais, anteriormente abandonadas devido aos confrontos militares. É de considerar que o regresso ao meio rural é, de costume, feito por famílias tradicionalmente do ‘campo’, com um estilo de vida social e económico distinto do meio urbano.

A nossa indignação com esta obra é, por um lado, óbvia, pois espelhamo-nos nas suas narrativas, vemos o seu significado e valor nas questões sociais que se têm levantado, quer a respeito dum passado recente, quer no presente, influenciando sistematicamente o futuro; e por outro lado, como Leite (2003:45) considera, as literaturas africanas de língua portuguesa, em especial as mais recentes, “problematizam, tematizando, a importância das vertentes das culturas e poéticas orais nos seus países” e no caso concreto de Moçambique, “onde predomina a publicação do conto, em desfavor do romance, a obra singular de Mia Couto tem manifestado uma conflitualidade dialógica na tematização das tradições e seu confronto com a modernidade”. Nisso, leva-nos a crer que, relativamente à obra, a vida urbana é nociva, pelo que o meio rural fornece uma vida melhor, no que diz respeito a preservação da identidade cultural, que desde já entendemos como um contraste entre o tradicionalismo da vida do campo e a vida moderna no meio urbano. No fundo, a obra vislumbra uma tentativa de se educar a nova geração com base num padrão cultural tradicional, como uma via para a preservação da cultura, uma identidade típica e genuína, o respeito e a solidariedade, e é, simultaneamente, uma resistência à adesão às culturas fluídas. A abstenção ao meio urbano ou seja às culturas fluídas pode melhor ser entendida no livro de Bauman (2006), *Confiança e Medo na Cidade*, que advoga, entre outros aspetos, a insegurança e o medo nas cidades, dos crimes e dos malfeitores;

a quebra de laços de vizinhança; a dissolução da solidariedade acompanhada do individualismo; o medo de ficar atrás (soma completa de meios materiais e capacidades de que maioria das pessoas podem razoavelmente aspirar a conseguir e conservar) nas condições da modernidade; o desemprego; a exclusão; o lixo, a violência, enfim, da *mixofilia* (aproximação com outros indivíduos, fazendo brilhar o prazer e a necessidade da presença do Outro) e da *mixofobia* (o medo do outro, que pode ser historicamente convertido em isolamento, distanciamento, exclusão). Bauman (2006:43), considera que “a desconcertante variedade do meio urbano é uma fonte de medo (sobretudo, para os que perderam o norte por se verem mergulhados num estado de incerteza aguda, efeito da instabilidade que nos trouxe a globalização)”. Segundo este autor, o fulgor do cenário da paisagem urbana, onde “nunca faltam novidades e surpresas, determina a maldição irresistível nas cidades e o seu poder de sedução”.

3.1 Caracterização sócio-cultural e económica de Moçambique

Para a compreensão da situação sociocultural e identidade de género no meio rural é imperioso nortear algumas características da realidade de Moçambique. De acordo com o INE (2014a), Moçambique tinha cerca de 22.4 milhões de habitantes em 2010, dos quais 70% residem no meio rural. Em 2008, mais da metade da população tinha menos de 18 anos de idade. Dados do INE (2014a) apresentam uma taxa de mortalidade infantil na ordem de 80,9% e de natalidade em 39,9% por 1000 nascimentos; tem uma taxa global de fecundidade de 5,3; com uma esperança de vida de 53,5 anos; com 49,9% da população analfabeta.

Figurando nos países mais pobres do mundo, Moçambique apresenta um Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de 0.393, ocupando a posição 178 dos 187 países segundo o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD/UNDP, 2014). A maioria da população depende da agricultura de subsistência e o emprego no setor formal é infimamente pequeno. As mulheres e crianças são as principais vítimas da pobreza, por ocuparem uma posição social e económica inferior, com taxas de analfabetismo mais elevadas e pior na saúde, comparativamente com os

homens, em especial nas zonas rurais, com violência baseada no género generalizada (PNUD/UNDP, n.d.).

Diferentemente da vida no meio urbano, até às décadas 80 e 90, o meio rural (campo) apresentava residências mais dispersas umas das outras, com distâncias longínquas casa-escola e aos postos de saúde, bem como aos demais serviços sociais, para além da precariedade dos mesmos. Esta realidade condiciona um estilo de vida próprio, influenciado quer por hábitos e costumes herdados da cultura banto, como também pela incapacidade de poderem beneficiar dos mesmos serviços fornecidos no meio urbano. Todavia, a vida rural é considerada pelos residentes como sendo a mais culturalmente exemplar, ou seja, conservadora, pelo que é igualmente assumida como sendo a mais pura para a representação de uma identidade tradicional mais original, simples e complexa simultaneamente. Simples nas atividades praticadas – basicamente a agricultura, pastorícia e criação de animais – e complexa pelas crenças, mitos e tradições. O país divide-se em três grandes regiões (norte, centro e sul), cada uma com três a quatro províncias. Cada uma das regiões apresenta povos com culturas (línguas, gastronomia, arte, etc.) quase similares, facilitando a ligação entre os povos. Estima-se que o país tenha mais de trinta e três línguas locais tradicionais. O português foi adotado como língua oficial após a proclamação da independência em 1975. Foi, e é considerada língua de unidade nacional. Todavia, alguns estudiosos consideravam-na um fator de exclusão social, pelo facto de ser falada por uma minoria, constituída, principalmente, pelas elites (Mudaukane, 2014). Portanto, no que diz respeito à identidade, as pessoas identificam-se comumente quer pela região onde nasceram e cresceram, podendo ser pela língua local falada, quer pela província de proveniência ou sua etnia, profissão, género ou pelas idades, dependendo da situação. Salvo a diversidade cultural e de identidades, tem havido no país uma tendência e discussões para definir uma identidade coletiva nacional, consistindo numa tarefa e desafio de difícil concretização, pois, adiciona a isso, o complexo traduzido pela globalização e das culturas fluídas, que tem afetado e influenciado as culturas locais.

Resumindo, caracterizar a cultura e as identidades em Moçambique é uma questão adversa, dadas as complexidades e diversidades. O país observa uma heterogeneidade cultural, fazendo dele um mosaico a respeitar e preservar. Esse

mosaico constitui uma riqueza de que é o povo moçambicano, reconhecível e distinto. No presente estudo, não nos centramos do universo das identidades em Moçambique, mas sim, abordamos a questão identitária que caracteriza o homem em determinadas famílias, especialmente do meio rural, a qual consideramos ser um elemento pelo qual é veiculada a diferença de género e o poder nestas famílias. Falamos da identidade que sustenta um estilo de vida singular dependente do homem, que é pai e é, simultaneamente, a ‘coluna vertebral’ da família – facto este que levanta muitos questionamentos nos estudos atuais na esfera de igualdade de género nas famílias. A figura que se representa e se manifesta no homem/pai/esposo nas famílias rurais corresponde à finalidade do nosso estudo, em que se problematiza a figura do patriarca.

3.2 Cultura banto – herança patrimonial infindável

A compreensão de questões culturais de qualquer comunidade é de melhor forma entendida através das suas raízes e origens na história da humanidade. Para a população moçambicana é de considerar, naturalmente, a sua inserção na cultura dos povos bantos, que habitaram a África Subsaariana, concretamente a partir do ano mil e antes do processo de colonização.

Altuna (1993:18) diz-nos existirem aspetos comuns entre os bantos. Para além de um nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos, que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Todavia, Altuna considerava-os “um povo banto” ainda que subdividido em múltiplos grupos de características acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagónica. Um terço da população negra africana é banto. Sem alguma estrutura religiosa rígida com templos, e alguns casos era nómada. A religião tinha no patriarca familiar o seu chefe espiritual; era, pois, uma religião clânica. Os negros bantos tinham como culto os seus antepassados e os seus ancestrais, únicos donos das terras, eram o pilar central da sua religião. Encontrando-se numa terra estranha, perdiam todas as suas referências. Com a

colonização e o fim das guerras, tomaram como base o pensamento e cosmovisão²¹ banto e tradições religiosas africanas; e para sobreviver e preservar algumas das suas tradições, tiveram de reinventar, adicionar, subtrair, ritos, deuses, língua, usos e costumes, adaptando-os aos dias de hoje.

Diz-se ‘povos bantos’ e não ‘raça banto’ por serem comunidades culturais com civilização e línguas similares, e porque utilizam meios e veículos próprios para transmitir as suas tradições e costumes adquiridos a partir dos seus valores culturais. Pese embora as influências que a cultura banto sofreu ao longo dos séculos, algumas raízes do tronco originário comum são conservadas. Abreu (2006:15-27) apresenta alguns dos aspetos da cultura banto que importa destacar:

- a semelhança tão forte das línguas bantos, podendo-se notar que partem de um tronco primitivo comum;
- a tradição oral, em vez da escrita, a servir de um mecanismo de transmissão e conservação do passado e de tradições (o contar histórias e anedotas);
- a solidariedade, unido através de laços familiares e sanguíneos, bem como com a sua comunidade, não se caracterizando tanto por isolamento nem por individualismo, é solidário com os antepassados (contacto virtual) e com os membros vivos do seu grupo;
- a vida comunitária – a todo o indivíduo é inculcada a ideia de valorizar o grupo a que se subordina, que estabelece as diretrizes da vida social, de onde se funda a solidariedade e sentimento de igualdade. “A pertença à comunidade nasce como a própria vida e sem ela não será possível manter-se, por isso a vida comunitária se enquadra no esquema vital da cultura banto. Resiste até hoje como uma forma de recusa ao individualismo e ao egoísmo” (Abreu, 2006:22). Todavia, com culturas fluídas estes valores estão atualmente ameaçados;
- conceção religiosa e a conceção de Deus – os bantos consideram a transcendência de Deus, com a posição acima de todos seres espirituais, dos homens, dos objetos e dos fenómenos naturais, todo poderoso e supremo, presente na vida de

²¹ Cf. De Abreu, P.R.T. *A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002). Uma Opção Pelos Pobres e Pela Paz*. São Paulo. 2016:25

cada pessoa. Portanto, é fortemente dado valor à religião tradicional, e condiciona-se a relação com os antepassados como uma referência para toda a sociedade;

- a antropologia e a cosmovisão banto – a cultura do povo africano é atribuída à ligação à terra, à mulher, aos antepassados e a Deus. Mulher e terra têm a capacidade de fecundar, o que garante a sobrevivência, reprodução e continuidade do grupo. Com este pensamento, surge a forte ligação e solidariedade mística entre a pessoa e a sua terra natal. É por isso que é normal que o indivíduo seja sepultado na sua terra natal, junto dos seus antepassados garantindo a fecundidade e a vida. O destino é jogado no mundo invisível, guardando-se a ideia de que Deus é bom, e o mal pertence às forças e aos espíritos, inimigos de Deus.

Como se pode constatar, estes elementos caracterizam não só os povos bantos, mas também identificam o povo moçambicano, fundamentam a organização social e o funcionamento das comunidades e, são a cada dia adaptados e aplicados às realidades atuais. Adicionalmente, Aguessy, (1977:98) propõe três grandes princípios da conceção africana do mundo: “Vida, Força e Unidade”, princípios estes cujos pensadores europeus põem em causa para explicar o atraso tecnológico de África. Argumentam ainda a ausência de uma orientação voltada para a invenção de uma produção mais industrial, pois, em parte, por “apego extremo à Terra-Mãe, o respeito por ela não toleraria que a explorassem mais do que necessário”, deste modo, “para não [a] cansar, tornar exangue e débil”. Em causa, esta condição é sustentada por três ideias que podem exprimir o carácter tradicional do modo de vida africano, formuladas por Louis-Vicent Thomas *apud* Aguessy (*ibidem*), nomeadamente: (i) uma falta de contaminação ao nível dos conceitos (entre o material e o espiritual, por exemplo); (ii) uma repugnância em colocar os problemas relativos à natureza e à ordem e; (iii) uma notória incapacidade em passar da ideologia à operação. Pode-se, por conseguinte, afirmar que África, mesmo tendo sido explorada e influenciada pelo ocidente durante séculos, continua a caminhar nos mesmos trilhos, não só pelo lento desenvolvimento dos mesmos, como também pela persistência de ideologias e mentalidade resultantes de uma história de longa data. Diz-se isso ao considerar que a maior parte da população vive no meio rural, onde as formas tradicionais continuam a dominar o quotidiano das comunidades.

Importa, porém, destacar que os aspetos acima apresentados norteiam a obra *Jesusalém*, fazendo desta uma típica reprodução da realidade banto. Verifica-se o predomínio de uma língua única e com marcas do banto; contém uma narrativa caracterizada pela tradição oral, apresentada por forma de contos, transmitida dos mais velhos para os mais novos; nota-se a solidariedade entre as personagens enquanto elementos que partilham uma memória e meio coletivo; as vivências são projetadas num meio rural (comunitário/ campo), longe de tudo e de todos; dá-se o valor a Deus, até porque o próprio título *Jesusalém* inspira essa realidade e; como não era de estranhar, apresenta finalmente a dita cosmovisão banto – valorização da relação entre a terra, a mulher, os antepassados e Deus. Por exemplo, relativamente à morte de Dordalma, esposa de Silvestre Vitalício, esta é encarada como razão para diversos acontecimentos:

De novo, era Dona Dordalma, nossa ausente mãe, a causa de todas as estranhezas. Em lugar de se esfumar no antigamente, ela se imiscuía nas frestas do silêncio, nas reentrâncias da noite. E não havia como dar enterro àquele fantasma. A sua misteriosa morte, sem causa nem aparência, não a roubara do mundo dos vivos.
(Couto, 2009:35-36)

Este mito pelo qual se atribui a culpa aos mortos, por mais ingénuo que seja, representa um facto a ter em conta na cultura dos povos do interior, pois serve a sua importância de educar e chamar a atenção dos mais novos para o respeito para com os defuntos e para lidar com os medos do silêncio. É, deste modo, que os velhos vão transmitindo princípios e valores à nova geração. Este exemplo, que assim como tantos outros no romance, alimentam o mito da relação entre os vivos e os mortos, limita, porém, outros pensamentos relativamente aos factos e acontecimentos que poderão ter lugar no espaço comunitário. Importa referir a este respeito que esta realidade banto é bastante comum nas comunidades rurais moçambicanas. Elas constituem o veículo para a manutenção e preservação da cultura e da identidade. Efetivamente, os aspetos apresentados anteriormente quanto a este ponto regem a maior parte das famílias do campo, podendo ser normal que, mesmo que não sejam visíveis a olho nu, sejam partilhados no interior de cada alma. Com a escolarização a expandir-se cada vez mais,

incluindo para o interior de Moçambique, começa a haver algumas mudanças relativamente à maneira de pensar e de estar.

3.3 A vida sociocultural nas comunidades rurais (do campo)²²

As comunidades do campo apresentam um modo de vida precário, em especial, as afetadas pelas guerras, que são das mais pobres do mundo (Bozzoli & Bruck, 2009:377), com ausência de tecnologias e uma vida simples, com recurso a ferramentas tradicionais/ artesanais e obsoletas, pouca ou quase ausência de serviços comerciais; sustentam-se a partir da prática de agricultura e da pastorícia de subsistência; famílias dispersas, percorrem quilómetros para ter o acesso a escolas, serviços de saúde, fontenárias de água, normalmente sem acesso à energia da rede eléctrica, algumas com fraco acesso a informação através de ínfimos canais de rádio, ausência de TV, entre outras condições disfrutadas nas cidades. Existe uma enorme limitação nas atividades de entretenimento, aliás, as noites começam exatamente com o escurecer e, quando não se fazem à lareira com contos e anedotas, as famílias recolhem muito cedo. Em contrapartida, as famílias visitam-se de vez enquanto, encontram-se frequentemente em cerimónias fúnebres e em memória aos antepassados; os jovens crescem e passam por uma educação, primeiramente familiar, baseada nas regras e nos princípios defendidos na comunidade, como é o caso de ritos de iniciação, atividades de solidariedade e, deste modo, procedem com a manutenção dos valores culturais e interesses da comunidade, aprimorando o sentido da sua identidade e dignidade.

Há, pois, uma estrutura que serve para guiar a comunidade toda. Na comunidade, existem os líderes comunitários e régulos; nas famílias (na maior parte delas), o homem/esposo/pai, enquanto os filhos estão, frequentemente, mais ligados à educação e em comando dos pais, com mais rigor no cumprimento das ordens do pai. A figura do homem/esposo/pai é de extremo respeito e, muitas vezes, temida, pelo que,

²² Usamos o termo rural para descrever as comunidades que residem no campo. O campo consiste em uma pequena localidade fora da cidade, onde predominam as atividades agrícolas, organizadas em aldeias. O termo campo representa as vilas mais longínquas das cidades que diferem das tradicionais zonas rurais (periferia) situadas a poucas horas do centro da cidade.

não se pode contrariar as suas opiniões; e a mulher torna-se assim uma ‘agricultora – mãe – esposa - dona de casa’. Em parte, a mulher honra a família, como diz o provérbio apontado por Da Silva (2011) “para educar um homem, eduque-se a criança, para educar uma aldeia, eduque-se a mulher”. Todavia, o homem é quem toma todas as decisões e, por isso, é comum ouvir: “o homem é quem põe as regras, mas a mulher é quem organiza a casa”. No romance *Jesusalém*, a figura de Silvestre Vitalício, pai e chefe da família, é um bom exemplo de uma família rural. Mesmo com a ausência física da mãe, nota-se o quão este patriarca é severo na tomada de decisões e endereçar ordens. A mulher, inferiorizada, como se pode verificar na citação abaixo, é quase uma propriedade do homem, aliás, até os filhos se confundem também com isso.

O teu pai chorava por despeito. Suicídio de mulher casada é o vexame maior para qualquer esposo. Não era ele o legítimo proprietário da vida dela? Então, como admitir aquela humilhante desobediência? Dordalma não abdicara de viver: perdida a posse da sua própria vida, ela atirara na cara do teu pai o espectáculo da sua própria morte.

(Couto, 2009:260-261)

É, deste modo, que se foi idealizando e assumido o papel do homem como chefe da família, desde os tempos bantos até aos nossos dias. Esta realidade tem, por vezes, levado a que se confunda a sua figura com um ‘monstro’, ‘feroz’ e temida a sua presença. Quanto mais nos aproximamos da cidade, esta figura tende a perder a sua propriedade, influenciada pela modernização e a globalização. Embora se registe algum desenvolvimento nas cidades, ainda é comum verificar este fenómeno em algumas famílias urbanas.

3.4 Identidade e comunidades rurais no campo

Note-se que a educação escolar tem pouca influência na vida da comunidade rural e, muitas vezes, apresenta um currículo ineficaz perante as realidades das comunidades, como é o caso da não adaptação das línguas em uso em cada comunidade, bem como das competências a adquirir. Para além disso, a construção da

cidadania²³ no meio rural pouco tem beneficiado da escolarização e da educação formal, cuja missão tem a ver com a inculcação dos valores da igualdade e da dignidade, sendo interferida pelos cânones da tradição baseados na diferenciação sexual, na desigualdade entre os gêneros e, como consequência, na inferiorização da mulher e no respeito do homem como um membro de respeito e submissão.

As comunidades moçambicanas rurais sempre valorizaram o conhecimento tradicional, transmitido às novas gerações através dos ritos de iniciação e de outras formas de educação informal asseguradas pelos “mais-velhos”. Como refere Altuna (1993:279-295), os ritos de iniciação à vida “situam o lugar religioso, social e ético exato e, torna o indivíduo apto para o seus direitos e responsabilidades, permitindo-lhe seguir a vida sem traumas e com eficácia na pirâmide vital inter-activa”. Os ritos de iniciação ou simplesmente “ritos de iniciação da puberdade” preparam os jovens para a vida e, segundo este autor, “garantem a continuidade da solidariedade”. Considerada escola para a vida, tem a função primordial de dar à criança uma formação completa para que cumpra o seu papel na comunidade e, geralmente, comporta uma tríplice revelação: do sagrado, da morte e da sexualidade. A propósito, a iniciação sexual cumpre uma missão de preparação para o casamento, para a procriação, o iniciado fica declarado para procriar; a revelação dos mitos, dos segredos sagrados, narrações etiológicas, genealogias, gestos dos epónimos e significados das instituições sociais, políticas e religiosas; aprendem a ética individual e social, noções de política, educação, higiene e as técnicas de artesanais e agrícolas, aprendem a dança e o canto, etc. Diferentemente do meio urbano, a transmissão tem sido alterada devido a influência da colonização que, com as políticas de assimilação, tratou de impor o modo de vida europeu aos africanos. Carmen L.T.R Secco reconhece a realidade das comunidades rurais e afirma:

Os velhos tinham um papel importante nessas filosofias africanas de vida: eram os guardiães da memória, os “griot”, ou seja, os contadores de estórias que passavam aos mais jovens conhecimentos tradicionais. Eram eles, assim, os intermediários que ouviam os antepassados e transmitiam suas mensagens aos humanos. De

²³ Qualidade de cidadão; conjunto de cidadãos. In *Dicionário Online Priberam; Dicionário Online Porto Editora*.

acordo com essa visão, “os velhos eram pontes que ligavam os vivos aos ancestrais”.

(Secco, 2012)

A nossa visão concede à obra *Jesusalém* uma realidade identitária de uma família que, ciente dos riscos que caracterizam o meio urbano, decide escolher o meio rural como um protótipo, alegando esquecer as memórias da cidade. Uma família que vai levar uma vida no campo, ideal para educar os filhos na maior tranquilidade e isolamento. A troca da cidade pelo campo, no caso da família de Vitalício é, por si, um reconhecimento de que, aquele meio é, presumivelmente, puro, impune e ideal para moldar uma identidade mais coerente e original relativamente aos modos conservadores de viver. Como apontámos acima, os princípios que regem a cultura tradicional banto, que também continuam a caracterizar as comunidades rurais de hoje, são os mesmos que a família de Silvestre Vitalício procura. A destacar: o modo de vida comunitário, a solidariedade e a educação baseada em crenças, tradições e mitos (relação com Deus e antepassados). Este condicionalismo é igualmente sustentado por Bauman, nestas singelas palavras resumidas por Portal Raíces:

A busca por identidade vem justamente do desejo de segurança. E no mundo da alta velocidade cuja aceleração é fruto do anseio por mais, é impossível confiar na utilidade das ferramentas tecnológicas com base em sua durabilidade, pois são dotadas essencialmente de um carácter atemporal. Bauman não desconhece as divergências sobre o conceito de identidade, pelo contrário. Cada conceito é permeado por valores similares, indispensáveis para uma existência humana decente e madura: a liberdade de escolha e a segurança oferecida pelo pertencimento. Liberdade de autodefinição e autoafirmação que, para os comunitários, é uma totalidade maior do que a soma das partes. É a submissão dos interesses pessoais em benefício da solidariedade de que o seu grupo necessita. E em um mundo fluído, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida é extremamente arriscado. Identidades são mostruários de nossa essência, não se deve armazená-las em uma caixa e jogá-las no sótão empoeirado.

(Portal Raíces, 2016)

Pois, bem, pode-se notar que, por um lado, a solidariedade é um denominador comum na cultura dos povos rurais, por outro, a escolha de um grupo de pertença tem em vista a segurança, relativamente a identidade, cujo meio urbano não oferece, devido a culturas fluídas e globalização. Geralmente, a escolha da vida rural é motivada por

dois principais aspetos, nomeadamente o regresso às propriedades/campos pelas famílias após o abandono devido aos conflitos gerados pela guerra civil. Com a assinatura dos Acordos de Paz de 1992, em Roma, que marcaram o entendimento entre as partes envolvidas na guerra civil, certas famílias prefeririam encontrar sossego e tranquilidade no campo, como forma de se isolar da influência que é resultante da vida no meio urbano. É importante destacar que muitas famílias regressaram ao meio rural logo após a assinatura dos Acordos de Roma, e fazem parte destas, as famílias cuja única atividade é a prática da agricultura bem como os reformados. Enquanto isso, as famílias que tivessem alguma escolaridade ou ainda vontade em permanecer, mantiveram-se na cidade, tendo arranjado um emprego (mesmo que precário) e outros optaram por fazer pequenos negócios.

No entanto, como refere Paulme (1977:55) “a insegurança, a pilhagem e a ruína levaram muitas vezes minúsculas comunidades a fecharem-se sobre si mesmas e se isolarem”. Julgamos ser neste contexto que Vitalício e os seus agregados se mudaram para *Jesusalém*, um lugar metafórico que representa um aconchego e tranquilidade para uma nova vida, deixando para trás aquilo que é a vida mais ‘acelerada’ na cidade. Silvestre contenta-se, no romance, e mostra seu sentimento perante uma terra nova “– Jesusalém é uma jovem nação independente e eu sou o presidente. Sou o presidente nacional” (Couto, 2009:202). Com estas palavras, entende-se a pretensão de Silvestre para fazer de Jesusalém o seu próprio mundo, ao seu estilo. Uma jovem nação é, para este personagem, um lugar onde ele vai criar suas próprias regras e ordens e, como presidente, deve ser respeitado e reconhecido. É esta a identidade que se pode construir no meio rural. Ninguém de ‘fora’ pode intervir ou interferir na família de outrem, cada família tem, efetivamente, uma disciplina a seguir ditada pelo chefe da família, neste caso, representada na pessoa de Silvestre Vitalício, na qualidade de pai. Dito isto, entende-se que, para sustentar uma identidade singular e única, como é o caso do Vitalício e dos seus filhos, é necessário isolar-se de outros elementos e fatores que podem, sistematicamente, interferir na maneira de se ser ou nos desejos. Para a materialização da identidade de Silvestre e dos filhos era necessário esse isolamento e é exatamente este o pensamento que as famílias rurais temem - a vida no meio urbano: evitam a ameaça de que podem sofrer na sua identidade. Pois,

para se manterem fiéis às culturas tradicionais é preciso estar num meio que possa proporcionar esta condição e a cidade não oferece esta possibilidade. Portanto, a manutenção da cultura e identidade no meio rural é sumarizada no documento de Da Silva (2011:4) que apresenta os seguintes mecanismos:

a) Os modelos educativos são elaborados pela própria comunidade segundo princípios e regras; b) Articulada à instrução, tem carácter global, sem compartimentação de disciplinas; c) Processa-se em todos os lugares e momentos, desde a intimidade familiar aos contextos públicos; d) Confunde-se com a vida comunitária, sem horários ou dias específicos, integrando rituais para se aceder a novos estatutos sociais; e) É da responsabilidade de toda a comunidade e está ligada às situações da vida e aos papéis sexuais e sociais futuros; f) É funcional porque estabelece uma estreita relação entre as necessidades da comunidade e as do indivíduo; g) Realiza-se por via da experiência e da impregnação, através da participação nas actividades sociais em que as acções dos adultos servem de referência aos mais novos; h) Promove uma dupla integração, fazendo com que o indivíduo se reconheça no grupo e na cultura; i) É um processo contínuo que se exerce desde a infância à velhice.

(Da Silva, 2011)

Este modo de viver é, repetidamente, ilustrado no romance *Jesusalém*, podendo-se notar o papel do pai como um guardião destas normas e valores, destacando-se particularmente a transmissão de ideias e pensamentos através da literatura oral (contos, lendas, mitos, fábulas, provérbios, adivinhas, etc.), passadas pelos adultos para os mais novos, onde a leitura e escrita não são incentivadas, pelo que cabe à ‘sorte’ ou esforço de cada indivíduo aprender por si, como se pode constatar nos trechos a seguir:

Sem nos falar do mundo, Aproximado acabava nos contando histórias e essas histórias, sem que ele soubesse, nos traziam não apenas um mas muitos mundos. Para o Tio, haver alguém que lhe prestava atenção era a gratidão devolvida.

- Sempre me admirei que alguém me escutasse.

[...] - Me ensine a ler, Zaca.

- Se quiser aprender, aprenda sozinho.

Aprender sozinho? Impossível. Mais impossível, porém, seria esperar que Zacaria me ensinasse fosse o que fosse. Ele sabia das ordens de meu pai. Em Jesusalém não entrava livro, nem caderno, nem nada que fosse parente da escrita.

(Couto, 2009:45, 78-79)

De alguma forma, a provável existência de uma moçambicanidade rural em *Jesusalém* pode ser ilustrada e compreendida quer através das atitudes de Silvestre Vitalício como pai – que limita e ordena o mundo de aprendizagem dos seus mais

novos, quer através da maneira como interage com os filhos – como a única fonte do conhecimento, como padrão para o comportamento e atitudes, e, finalmente, que deve ser, de forma exclusiva, ouvido e respeitado. De igual modo, existe uma intimidade específica dos mais novos perante os mais velhos, que devem manter uma certa distância e disciplina, exatamente como são instruídos. Contudo, esta teia recíproca de relações entre mais velhos e mais novos poderá, indubitavelmente, repetir-se quando os mais novos forem velhos, com a responsabilidade de transmitir conhecimentos e valores, criando, por conseguinte, um mecanismo que favorece os homens, não só quanto ao domínio da mulher, mas também como uma figura munida de poderes supremos na família.

3.5 A identidade patriarcal na família rural

[...] todos os costumes são obra dos antepassados,
expressão dos seus preceitos e das suas ordens...

(Nietzsche, 1887/1983:84)

Importa mencionar este ponto, uma vez que, ao falarmos de pai, estamos simultaneamente, a referir-nos à figura do homem/esposo no seio da família, como um indivíduo de sexo masculino e dotado de determinadas ‘capacidades’, que caracterizam a maioria dos homens inseridos no meio rural. Mesmo não sendo pais e, enquanto único homem da família, carregam consigo responsabilidades acrescidas. Falamos de capacidades a respeito do lugar e os fazeres que homens ocupam e têm em vantagem relativamente a outros membros nas suas famílias.

A desigualdade e divisão de tarefas por sexo remonta ao período antes da descoberta da agricultura. Como foi referido anteriormente, no tempo de caçadores e recolectores, o homem, mais forte, sempre foi caçador, o guerreiro e exigia-o liberdade e resistência masculina; as mulheres, devido a frequentes períodos de gestações, ficavam a cuidar os filhos, do lar e da recolha de frutos. Já mais tarde, a mulher tornou-se a agricultora-mãe-esposa-dona de casa, enquanto isso, o homem é livre para caçar e sair de casa, pertencendo-lhe os trabalhos que exigem força física e coragem.

Outrora, competia a mulher cuidar do lar, resumido por trabalhos que exigem delicadeza, cooperação, fecundidade (procriar) e o cuidado da vida, enquanto ao homem compete-lhe proteger e defender a família. No fundo, o fator biológico da mulher influenciou esta condição; a impureza da mulher em certos períodos foi generalizada e tornou-se permanente, tendo-se criado tabus que afastam a mulher de certos trabalhos e limitação na sua participação das demais questões familiares (Altuna, 1993:164-167). Para além de fatores biológicos a que esta realidade pode estar relacionada, outros tabus foram construídos em torno das realidades mágicas em defesa do sexo. O exemplo disso é a proibição dos homens passarem por onde as mulheres modelam as vasilhas, alegando que estas podem se partir ao serem cozidas; o homem não pode espreitar a mulher a tomar o banho, como consequência ele pode ficar cego. Na prática, alguns destes tabus serviam para impor determinado respeito e educação. Embora haja alguma evolução no envolvimento das mulheres na vida familiar e social, *Jesusalém* demonstra vestígios deste desequilíbrio a favor do homem.

Os homens ocupam a posição de chefes de famílias e possuidores de uma voz ativa e responsável para moldar comportamentos, atitudes e valores. São considerados, acima de tudo, pessoas de influência, referência e representantes de todos os outros agregados. Para aproximar a nossa reflexão, vale lembrar que, em Moçambique, o tipo de agregado familiar predominante é alargado, isto é, inclui outros parentes para além de mãe, pai e filhos. Em 1997 a maioria (cerca de 73%) dos agregados eram chefiados por homens. De 1997 a 2011 verificou-se um aumento dos agregados chefiados por mulheres, tendo passado de 27% para 36% (INE, 2014:13). A propósito da identidade nas famílias, podemos encontrar nas zonas rurais, lugares e posições distintos entre pai, mãe e filhos. Dito de outra forma, os lugares do homem e da mulher são distintos. O pai, ou o homem, é o responsável pela família e é hegemónico, enquanto que a mulher se dedica a maior parte do tempo às tarefas domésticas e a cuidar dos filhos, entre outras imposições tradicionais – fator que limita a sua emancipação social; o homem mantém-se robusto na tomada de decisões. É neste cenário que se vive no meio rural há anos ou, melhor dizendo, até hoje pode ser testemunhado este facto.

Este fenómeno é retratado ilusoriamente e, talvez inconscientemente, na narrativa *Jesusalém*. Não é por acaso o silêncio das mulheres e nem é a falta de

opiniões. Elas estão culturalmente habilitadas a estar simplesmente caladas, sendo uma forma para não desafiar os ideais do homem. No romance, pode-se ver que a mulher de Vitalício também sofria desse afago do silêncio, e os filhos, que gozam um estatuto não menos importante do que o das mães, herdaram temporariamente determinados valores. Vejamos as palavras do Mwanito:

Ficar devidamente calado requer anos de prática. Em mim, era um dom natural, herança de algum antepassado. Talvez fosse legado de minha mãe, Dona Dordalma, quem podia ter a certeza? De tão calada, ela deixara de existir e nem se notara que já não vivia entre nós, os vigentes viventes.

(Couto, 2009:16)

O silêncio para Mia Couto pode ser entendido como uma forma que algumas pessoas arranjam para se conformar com uma situação e, por mais que se tenha muito por reclamar ou recordar o que é ruim, o silêncio é o melhor remédio para curar mágoas. Mas o silêncio pode, de certa forma, significar deixar de existir. Deixar de existir num meio equivale a não ter voz ou opinião, equivale a subalternização, tudo para dar espaço e oportunidade para os intitulados donos das palavras e tudo mais, possam fazer o seu uso sem, no entanto, entrar em atritos. Nesse silêncio, a mulher vulnerabiliza-se perante a discriminação de género: para além da sua tarefa doméstica, é também vista como a sua função a capacidade de gerar o maior número de filhos. Na verdade, segundo Da Silva (2011), a mulher ganha o seu mérito exatamente quando perde a sua voz (até se duvida que tenha algum dia ganhado tal voz) – momento em que o seu valor social se associa ao casamento, à fecundidade e ao vínculo ao esposo, devido a referida subalternização e limitação do espaço de afirmação.

Segundo refere Altuna (1993:106), tanto a mulher, como os filhos pertencem à família do pai. Os filhos recebem o nome da linhagem masculina, para além da pertença social, educação, tabu totémico; as mulheres deixam o seu clã de origem para passarem a residir na povoação do esposo; o esposo dispõe dos serviços reprodutores, domésticos e sexuais da esposa. Rematando, o varão manda na esposa. Esta condição do homem é suportada adicionalmente pela sua ligação com os antepassados e, garante-lhe poder e conhecimentos superiores. É, por isso, que resolve conflitos e se responsabiliza pelo bem-estar da família. Sendo administrador dos bens coletivos, é

ele que reparte, administra, defende, acrescenta, faz frutificar e deve protegê-los, pois pertencem aos antepassados (Altuna, 1993:119-120).

Contudo, a figura do homem representa a maior entidade na construção social rural, na medida em que este submete, praticamente, todos os membros da família aos seus princípios e valores, e restringe o papel dos restantes, criando a desigualdade, a redução da dignidade e da cidadania, quer dentro da família, quer no meio social comunitário. Contrariamente ao meio urbano, que pouco pode permitir esta articulação de costumes e condutas, a vida do campo é caracteristicamente restrita e estranha a culturas fluídas. No romance, por exemplo, são demonstrados em vários episódios, o repúdio e distanciamento com gente de ‘outro lado’, como é o caso da portuguesa Marta, que viajará a Moçambique e até a *Jesusalém*, à procura do seu esposo que jamais regressou à sua terra natal. Marta é tida como uma gente estranha, pois, sabendo-se que vem do meio urbano e, ainda mais europeia, teme-se a sua contaminação e influência na família de Vitalício. Sendo a portuguesa uma pessoa culturalmente da cidade e escolarizada, e bem querida pelos filhos de Silvestre, podia ‘abrir os olhos’ aos viventes de *Jesusalém* e, assim, contribuir para uma espécie de rebeldia face ao regime de Vitalício. Vejamos as palavras de Mwanito: “[...] As palavras dela eram estrangeiras mesmo ditas na mesma língua. O idioma de Marta tinha outra raça, outro sexo, outro veludo. O simples acto de a escutar era, para mim, um modo de emigrar de Jesusalém.” (Couto, 2009:158)

A propósito, a presença de uma pessoa de cor branca nas cidades, considerada quase que comum, pode constituir no campo um objeto de admiração, ser olhada com muita atenção, seguida e chamada de *mulungo* ou *muzungo* (o mesmo que dizer branco), dependendo da língua local em que estiver. Na verdade esta atitude não se observa exclusivamente quanto a pessoas de cor branca. O mesmo pode ocorrer com os residentes metropolitanos, que aparentemente podem estar apresentados à moda da cidade, a partir do vestuário ou estar de carro, por exemplo. Isso já seria suficiente para serem chamados de ‘patrão’ ou mesmo *muzungo*, considerando que ficou o costume de que, anteriormente, apenas podia ter empregado aquele que fosse branco. Todavia, reina, no fundo da comunidade rural, o apreço pela cultura urbana. Porém, nem tudo do meio urbano tem este merecimento. Reprova-se, em geral, o estilo de vida

consumista, consideram-se deteriorados os valores e costumes e diz-se, muitas vezes, que a cidade ‘perdeu a identidade cultural’. É estranho, por exemplo, para indivíduos do campo, que o esposo cozinhe, organize a casa, entre outras tarefas domésticas. Consideram nestes casos, como se o homem sofresse o domínio e controlo por parte da mulher e que tenha perdido a sua identidade e dizem “este homem foi metido na garrafa”. Observada esta realidade, concordamos com Da Silva (2011) que considera:

O comportamento social no interior de uma comunidade é regulado pelos elementos da cultura em relação aos quais os sujeitos constroem o seu sentido de identidade. Cada comunidade desenvolve formas específicas de cultura no interior das quais o comportamento social ganha significado e é legitimado. As culturas tendem a preservar-se, gerando-se no seu seio mecanismos de coerção pelo que a preservação cultural no meio rural angolano decorre desses mecanismos e do seu fechamento em relação à cultura urbana, considerada nociva.

(Da Silva, 2011)

É assim que achamos que o meio rural nos países africanos partilha essa mesma realidade, lembrando para o efeito que os dois territórios são habitados por descendentes de povos bantos, descritos no presente capítulo. Todavia, como postulamos na teorização dos conceitos nos capítulos anteriores, podemos encontrar na narrativa *Jesusalém* realidades que atravessam fronteiras moçambicanas. Será, neste sentido, natural encontrar esta mesma realidade em outros espaços africanos rurais, especialmente na zona Austral de África. Este confinamento do meio rural sujeita a comunidade a um sentido de pertença, coercivo por rituais, mitos, crenças e provérbios, reforça a identidade moldando padrões de comportamento e condutas uniformes e perenes. Procede, deste modo, a convicção para preservar a identidade, evitando as influências de fora e favorece-se o conservadorismo, tendo-se em mente que a prática é benéfica, tanto para os indivíduos, como para a comunidade onde estes estão inseridos.

Há, no entanto, uma verdadeira relação entre a ficção de Mia Couto e a realidade moçambicana rural. A vivência em *Jesusalém* não passa de uma socialização onde os mais novos obedecem aos padrões impostos pelos mais velhos, que é uma autêntica preparação para a vida adulta, onde a diferença sexual e de idade constituem uma condição desfavorável para a vida familiar e social.

Para o caso específico da família Vitalício, que imigrou para o campo, vale considerar que, não sendo totalmente característica do meio rural, o maior dilema que teve foi ter que conciliar padrões e memórias do meio urbano com o rural e, como qualquer outro caso real, seria de esperar uma turbulência no enquadramento de um novo ambiente. Para todos os efeitos, Vitalício e a sua mulher, que faleceu exatamente por não suportar viver com a atitude do seu esposo face à violência que sofrera, não passa de um exemplo de um casal tradicional, caracterizado pelo conservadorismo, onde a mulher é constantemente inferiorizada e subalternizada. Alias, é comum que indivíduos do meio rural, devido ao que pode resultar do desentendimento e do medo, terminem a vida de forma drástica, como foi o caso de enforcamento da Dordalma, esposa de Silvestre Vitalício. De qualquer das formas, a identidade paternal no meio rural exerce uma função de integração quanto aos padrões de vida próprios, garantindo uma conformidade comportamental com a tradição cultural local e serve como mecanismo para a preservação da identidade cultural que se abstém das vicissitudes do meio urbano.

A essência da identidade do patriarca nas famílias rurais é construída com base nas características que norteiam a cultura banto, discutidas anteriormente, e que se estruturam efetivamente para servir e proteger os interesses da comunidade rural local. Esta condição garante um processo social dependente dos mais velhos, como guardiões do património cultural e que asseguram a transmissão da herança e identidade cultural tipicamente tradicional. Porém, temos assim, finalmente, as construções ideológicas e simbólicas sobre os papéis sexuais e de parentalidade, que constituem uma espécie de padrões para as regras comportamentais sociais, que passam de geração a geração.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conscientes do facto de que as teorias literárias não atestam uma realidade do conteúdo literário, tomaremos como base, relativamente a este aspeto, no mínimo, de que elas admitem que inspiram uma realidade, ou seja, o seu conteúdo pode sugerir, eventualmente, uma realidade possível e testável. Todavia, vale reconhecer que as teorias literárias forneceram fortes alicerces para compreender e explicitar a nossa hipótese sobre a cultura e a identidade de um Moçambique rural, inscritos e demonstrados no romance *Jesusalém*, de Mia Couto.

Os conhecimentos adquiridos nos seminários do Mestrado em Cultura e Comunicação, a nossa experiência com a história e a cultura moçambicanas contribuem enormemente para validar os nossos pressupostos relativamente ao conteúdo sugerido por *Jesusalém*. Vemos indivíduos e objetos movimentando-se no espaço metafórico *Jesusalém*, esses indivíduos e objetos fizeram e continuam a fazer os mesmos movimentos num espaço real, o moçambicano. Já habilitados para a compreensão de matérias de comunicação e cultura, somos incapazes de dissociar as narrativas de *Jesusalém* de acontecimentos que tiveram lugar em Moçambique. Vemos, por conseguinte, no romance em causa, os seguintes aspetos e realidades que efetivamente se sucederam no território moçambicano, concretamente no meio rural ou no campo:

- Um povo que, mesmo vindo de uma guerra (civil, com o fim em 1992), continua a passar a fome; a indigência, o medo e refreados pela corrupção, o favoritismo, enfim; um povo que vive um mundo de dúvidas e de poucas esperanças, onde a decisão individual (ou familiar) é a única solução e caminho para um futuro (in)sonhável. De igual modo ao que se sucedeu com muitas famílias após a celebração da paz, a família de Silvestre Vitalício deslocou-se da cidade para o campo (meio rural) a fim de procurar uma vida melhor e fresca;
- A escolha do meio rural relativamente ao meio urbano é motivada, principalmente, por aspetos culturais e identitários, mas também pela procura de melhores condições de vida oferecidas pelo meio. Comparativamente às cidades, o meio rural é calmo e fechado, permitindo uma eficaz preservação da

cultura e da identidade. Portanto, as famílias do campo temem e abstêm-se das culturas fluídas que se perpetuam nas cidades e, analisando o romance, pode-se notar que os povos que preferem o meio rural receiam igualmente a violência e o consumismo das cidades. Aliás, tanto a violência, como o consumismo e o estilo de vida do meio urbano constituem uma ameaça à cultura e à identidade dos povos do interior;

- Embora a família de Silvestre Vitalício tenha tido uma vivência e experiência urbanas, manifesta modos, atitudes e comportamentos típicos de uma família rural, pelo que descartaremos a sua cultura e identidade como sendo características da cidade. Até porque o facto de ter escolhido o meio rural, em detrimento do urbano, justifica o seu estilo de vida rural, praticamente tradicional. A cultura e identidade de Vitalício, como homem e pai, podem melhor ser caracterizadas pela cultura tradicional banto que reina até hoje, em quase a maior parte das zonas rurais da África Austral;
- A cultura e identidade do homem/esposo/pai rural é caracterizada pelo excesso abusivo da desigualdade de género, que se generaliza com a inferiorização e subalternização da mulher, concentração exagerada de poderes de decisão, tido como exclusivo membro da família para a representar e governar. Esta identidade patriarcal do homem interfere sistematicamente com os pensamentos e leis recentes sobre a emancipação das mulheres no meio urbano. Todavia, para as comunidades locais, continua a ser uma prática comum e muitas vezes louvável, e serve paralelamente como uma medida de proteção dos seus princípios e valores;
- Para garantir a herança e preservação da cultura e identidade tradicionais, as comunidades rurais procedem à transmissão de valores e princípios à nova geração por vias orais, contando estórias, mitos, anedotas, provérbios e improvérbios, como se pode testemunhar nas narrativas de Couto, para este caso particular. Em contrapartida, descredita-se a educação formal dada pelas escolas e por outros veículos de informação, a destacar as mídias (rádios, TVs, internet, jornais, etc.), tidas como uma forte ameaça aos princípios e valores rurais. Portanto, enquanto se verifica, por um lado, a pressão das culturas

fluídas que se vão estendendo a partir das cidades e aos poucos em direção ao interior, por outro, observa-se uma resistência por parte das comunidades rurais em se adaptar. De qualquer das formas, uma coisa é certa, aos poucos, têm-se notado algumas mudanças nas comunidades locais, pois à medida que as condições vão melhorando no meio rural (como a cobertura da rede eléctrica, acesso à rádio e televisão, etc.), mais fracas se têm tornado as comunidades rurais. Hoje, é normal que as famílias vão a um posto de saúde em vez de ir ao curandeiro, como antes acontecia; as crianças começam a desafiar aos pais e começa-se a pôr em causa a essência dos mitos e crenças, como vimos no romance o Mwanito que, à revelia do pai, foi aprendendo a ler e escrever.

Com estes fundamentos representados em *Jesusalém* ou em simples parte incerta do interior de Moçambique, entendemos que o autor esteja a contribuir para o conhecer da história e da cultura moçambicanas, assim como o papel da história para com os seus leitores. Mia Couto, usando o veículo metafórico, transmite-nos, em geral, o estado real sobre a sociedade, os mecanismos que norteiam a cultura, a identidade e a situação concreta que o país enfrenta, responsável maioritariamente pelo estado das coisas e a maneira de ser e estar. É certo dizer-se que determinados padrões, princípios e valores entre os cidadãos são principalmente condicionados pela pobreza, a guerra e os modos de gestão do estado e de governar, que gera sistematicamente conflitos (como é o caso dos confrontos militares nos últimos três anos, entre o governo e o maior partido da oposição, a RENAMO); a violência - catalisada pela falta de emprego e possível face a fragilidade da segurança para o seu combate; a corrupção - que se estende desde os mais altos cargos até aos serviços públicos básicos, como referem Spector, Schloss & Green (2005) no relatório da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID): “A corrupção é tão endémica que se tornou norma para os cidadãos e homens de negócios, os quais a toleram para conseguir que os assuntos sejam resolvidos e ter acesso aos serviços públicos básicos”.

Todavia, o romance *Jesusalém* inspira-nos os seguintes factos:

- Existe uma necessidade de se preservar e valorizar a cultura e identidade tradicional do povo moçambicano que, por mais estranha que seja, devem ser respeitadas e reconhecidas, pois constituem um mecanismo para a manutenção da história e da cultura de uma comunidade. A evolução deve acontecer de forma natural e se encarrega para isso o tempo;
- A diversidade é bem-vinda e deve ser cultivada com bom espírito e não deve ser vista como um fator de exclusão social;
- Questões de identidade de género e outras de carácter cultural e social devem ser analisadas de forma acautelada, a fim de evitar que se possam ferir valores e princípios tidos como pilares para determinadas comunidades. O estilo de vida social e cultural no meio rural é uma prática comum e distinta da vida urbana, pelo que constitui um fenómeno menos estranho à realidade moçambicana;
- Relativamente à globalização e culturas fluídas do ocidente que pululam desde já no meio urbano moçambicano, é um facto impossível de se evitar; devem, ao contrário, ser considerados os seus benefícios e analisarem-se os seus pontos negativos, por forma a evitar o choque com os valores e padrões tradicionais. A adaptação não pode ser forçada, deve ser oportuna, compreendida e aplaudida;
- A identidade do patriarca caracterizada pela sua superiorização e ser mais facilmente reconhecida como ‘senhor de decisões’, que deve ser respeitada e reconhecida, pode ser facilmente encontrada no meio rural, onde a maior parte destes não estão escolarizados, adicionando-se a isso as formas tradicionais de ser e estar, sendo normal a transmissão de normas e valores através de formulação de regras, uso de mitos, crenças, anedotas e provérbios; enquanto isso, nas cidades, o cenário tem registado imensas mudanças. As questões de desigualdade de género e a identidade masculina começam a ser compreendidas como um diferendo para o estilo de vida social da atualidade, portanto, as famílias começam a ser mais abertas e colaboradoras, as crianças com certa liberdade, quer para fazer ou aprender coisas, eliminando-se as barreiras e os mitos que caracterizam o meio rural.

Contudo, a respeito da evolução de processos culturais e da criação de novas identidades, é nossa conclusão a seguinte reflexão: para aderir a novas identidades e novas maneiras de se ser e se estar, carece, quase sempre, de uma negação e renúncia ao passado. Este mecanismo previne a ridicularização do passado pelo presente ou vice-versa. Em *Jesusalém*, pode-se confirmar através da atitude da família Vitalício que se distanciou do lugar (cidade) cujas memórias foram contaminadas, negadas e renunciadas a favor de um lugar (campo) ‘virgem’. Na vida prática, vemos naqueles que optam pelas novas culturas e novas identidades, ‘despirem’ o ‘casaco’ com memórias do passado e assim dar espaço ao novo ‘veste’. Assumir e assimilar mais de uma identidade em simultâneo, principalmente de épocas distintas, é sempre um exercício de difícil gestão. São exemplo disso os indivíduos que se mudam do campo para as cidade, que enfrentam um dilema e experimentam uma vida quase impossível de ‘ingerir’. Atualmente, é comum ver o meio urbano a ‘despir-se’ de culturas e identidades (locais e do passado) consideradas tradicionais e ‘vestir-se’ das novas culturas globais, umas por vias de imposição e outras através de um processo de dúvidas e incertezas. É resultado disso os debates incessantes sobre a preservação da identidade, da moçambicanidade e do património cultural, bem como dos efeitos das culturas globais sobre as locais.

Finalmente, gostaríamos de afirmar que esta é a nossa interpretação e o nosso palpitar para o universo *Jesusalém*, que é igualmente uma fonte inesgotável para a compreensão de um Moçambique em movimento. Outras compreensões quer sejam de inspiração política, histórica, antropológica e económica podem ser construídas a partir desta obra. É, de todas as formas, uma fonte rica para lucidar um Moçambique real.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguessy, H. (1977). Visões e Percepções Tradicionais. In *Introdução à Cultura Africana* (pp. 95–136). Lisboa: Edições 70.
- Altuna, R. R. de A. (1993). *Cultura Tradicional Banto* (2ª ed.). Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Aristóteles. (335a.C/1994). *Poética*. (E. de Sousa, Trad.). (4ª ed.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Aristotle. (335a.C/1968). *Poetics*. (D. W. Lucas, Ed.). London: Oxford University Press.
- Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth & Tiffin, H. (1998). *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (1st ed.). London and New York: Routledge.
- Barthes, Roland; Lionel, D. (1975). An Introduction to the Structural Analysis of Narrative. *New Literary History*, 6(2), 237–272. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/468419>
- Bauman, Z. (2006). *Confiança e Medo na Cidade*. (Miguel. S. Perreira, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Bennett, Andrew; Royle, N. (1995). *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*. London: Prentice Hall.
- Borowski, E. J. (1976). Identity and Personal Identity. *Mind, New Series*, 85(340), 481–502. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/2253036>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. (Richard Nice, Trad.) (8th ed.). USA: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1930/2002). *A dominação masculina*. (M. H. Kühner, Trad.) *A dominação masculina* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Betrand Brasil, Lda.
- Bozzoli, Carlos; Bruck, T. (2009). Mozambique Agriculture, Poverty, and Postwar Reconstruction: Micro-Level Evidence from Northern Mozambique, *46*(3), 377–
- Braúna, D. (2014). *Nyumba-Kaya: Mia Couto e a delicada escrivência da nação moçambicana*. (J. Monteleone, Ed.) (1. ed.). São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- Breno, T.; Maceió, A. (2011). Origem da palavra. Obtido no dia 20 de Fevereiro de 2016, em <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/identidade/>
- Chabal, P. (1994). *Vozes Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade*. Portugal: vega.

- Charteris-Black, J. (2005). *Poticians and Rethoric: The Persuasive Power of Metaphor*. New York: Palgrave.
- Choles, Robert; Kellogg, R. (1982). *A natureza da narrativa*. (G. Mayer, Trad.). São Paulo: Mc Graw Hill.
- Coutinho, A. (1978). *Notas de teoria literária* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Couto, M. (1994). Entrevista à Mia Couto. In *Vozes Moçambicanas: Literatura e Nacionalidade* (pp. 274–291). Portugal: vega.
- Couto, M. (2009). *Jesusalém*. Alfragide - Portugal: Editorial Caminho.
- Couto, M. (2012). Entrevista com Mia Couto. In Fernando M. de Ferro (Ed.), *NAÇÃO E NARRATIVA PÓS-COLONIAL II: Angola e Moçambique* (pp. 161–182). Lisboa: Edições Colibri.
- Couto, M. (2014a). Aula magna: Guardar memórias, contar histórias e semear o futuro. Obtido no dia 17 de Dezembro de 2015, em <https://www.youtube.com/watch?v=IZtc11Bn0M0>
- Couto, M. (2014b). Um dia isto tinha que acontecer! Obtido no dia 2 de Fevereiro de 2016, em <https://serunico.wordpress.com/2014/02/03/mia-couto-um-dia-isto-tinha-que-acontecer/>
- Craib, I. (1998). *Experiencing Identity*. London: SAGE Publications Ltd.
- Crosman, I. (1983). Reference and the Reader. *Poetics Today*, 4(1), 89–97. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/1772154>
- Currie, G. (1990). *The nature of fiction*. Canada: Cambridge University Press.
- Da Costa, V. F. (2015). Como definir a literatura africana? Obtido no dia 17 de Dezembro de 2015, em https://www.youtube.com/watch?v=ux_9DXk1sLo&feature=youtu.be
- Da Silva, E. A. (2011). Tradição e identidade de género em Angola - ser mulher no mundo rural. *Revista Angolana de Sociologia*, 21–34. Obtido em <http://ras.revues.org/508>
- De Abreu, P. R. T. (2006). *A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002)*. *Uma Opção Pelos Pobres e Pela Paz*. P. Obtido em <http://www.teologia->

- assuncao.br/cursos/2psgr_teologia/stricto_sensu/teses/Teses_alunos2006/Paulo Roberto Teixeira de Abreu.pdf
- De Sousa, F. A. (1992). *Novo dicionário Latino-Português*. (E. Lello, José; Lello, Ed.). Porto: Lello e Irmão.
- Dijk, T. A. Van. (2001). Critical Discourse Analysis. In D. T. & H. E. H. Deborah Schiffrin (Ed.), *The Handbook of Discourse Analysis* (Vol. 17, pp. 352–371). Oxford: Blackwell.
- Doležel, L. (1998). Possible Worlds of Fiction and History. *New Literary History*, 29(4), 1–6.
- Eagleton, T. (2013). Interpretation. In *How to Read Literature* (pp. 117–174). London: Yale University Press.
- Eco, U. (1990). *Os limites da interpretação*. (J. C. Barreiros, Ed.). Lisboa: Difel.
- Eco, U. (1991). *Semiotica e Filosofia da Linguagem*. (M. Fabris. & J. L. Fiorin, Trad.). São Paulo: Editora Ática S.A.
- Eco, U. (2003). *Sobre a Literatura*. Viseu: Difel.
- Fonseca, A. M. G. (1996). *Refencialidade e Representação nas narrativas Angolanas e Moçambicanas dos anos oitenta*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge*. USA: BasicBooks.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. California: University of California Press.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of Modernity*. Cornwall: Polity Press.
- Grown, C., Gupta, G. R., & Kes, A. (2005). *UN Millennium Project 2005. Taking Action: Achieving Gender Equality and Empowering Women. Task Force on Education and Gender Equalit y*. (Sterling, .). London: Earthscan. Obtido em <http://dspace.cigilibrary.org/jspui/bitstream/123456789/17531/1/Taking Action Achieving Gender Equality and Empowering Women.pdf?1>
- Hedges, David; Chilundo, A. (1999). A Contestação da Situação Colonial. In D. H. (Coord.) (Ed.), *História de Moçambique* (2ª Edição.). Maputo: Livraria Universitária UEM.
- Hume, D. (1740/1888). Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração, etc.

- In S. da S. Fontes, Trad.), *O Tratado da Natureza Humana* (2ª ed., pp. 29–46). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Hume, D. (1740/2009). *A Treatise of Human Nature*. New Zealand: The Floating Press.
- INE. (2014a). *Moçambique em Números*. Maputo. Obtido em <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/publicacoes>
- INE. (2014b). *Mulheres e Homens em Moçambique: Indicadores Seleccionados de Género, 2014*. Instituto Nacional de Estatística. Maputo. Obtido em <http://www.ine.gov.mz/estatisticas/publicacoes>
- Inglehart, Ronald; Norris, P. (2005). Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the World by Ronald Inglehart and Pippa Norris. *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around. The American Journal of Sociology*, 111(3), 952–954. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/10.1086/500778>
- Kawaria, A. A. S. (2012). MOCAMBIQUE/MENOS DE 6% DAS MULHERES POSSUEM TRABALHO ASSALARIADO. Obtido no dia 16 de Novembro de 2015, em <http://comunidademocambicana.blogspot.pt/2012/07/mocambiquemenos-de-6-das-mulheres.html>
- Krakowska, K. (2012). Narrando a nação: Os testemunhos dos escritores angolanos e moçambicanos. In F. M. de Ferro (Ed.), *NAÇÃO E NARRATIVA PÓS-COLONIAL II: Angola e Moçambique* (pp. 19–25). Lisboa: Edições Colibri.
- Lakoff, George; Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. *Journal of Philosophy*. London: The university of Chicago Press.
- Laranjeira, P. (1995). *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Leite, A. M. (2003). *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. (F. M. de Ferro, Ed.). Lisboa: Edições Colibri.
- Leve, L. (2011). “Identity.” *Current Anthropology*, 52(4), 513–535.
- Loforte, A. (2008). Dinâmicas familiares e percepções de pobreza e género em Moçambique. *Outras Vozes*, 22(Fevereiro). Obtido em <http://www.wlsa.org.mz>

- Martins, M. F. (1995). *Matéria Negra*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Meneses, M. P. (2012). Nação e narrativas pós-coloniais em torno dos processos identitários em Moçambique. In F. M. de Ferro (Ed.), *NAÇÃO E NARRATIVA PÓS-COLONIAL I: Angola e Moçambique* (pp. 311–321). Lisboa: Edições Colibri.
- Mercer, K. (1990). Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics. In J. Rutherford (Ed.), *Identity* (Vol. 53, pp. 43–71). London: Lawrence & Wishart.
- Moçambique, A. da R. de. (2004). Lei n.º10/2004 (Lei da Família). Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique. Obtido em <http://www.pmaputo.gov.mz/legislacao/leis-decretos-resolucoes/Lei%20da%20Familia.pdf/view>
- Mudaukane, R. (2014). A Língua Portuguesa é factor de exclusão em Moçambique. *Público*. Lisboa. Obtido em <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/a-lingua-portuguesa-e-factor-de-exclusao-em-mocambique--considera-linguista-eliseu-mabasso-1664319>
- Nietzsche, F. (1887/1983). *A Geneologia da Moral*. (C. J. Meneses, Trad.) (4ª ed.). Lisboa: Guimarães & C.ª Editores.
- Nietzsche, F. (1887/2007). *On the Genealogy of Morality*. (K. Ansell-Pearson, Ed.) *Journal of Chemical Information and Modeling* (Revised St., Vol. 53). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781107415324.004
- Pasco, A. H. (2004). Literature as Historical Archive. *New Literary History*, 35(3), 373–394. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/20057844>
- Paulme, D. (1977). *As civilizações africanas*. Lisboa: Europa-América.
- Perälä-Littunen, S. (2007). Gender equality or primacy of the mother? Ambivalent descriptions of good parents. *Journal of Marriage and Family*, 69(2), 341–351.
- Pesavento, S. J. (1998). Contrivuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional. In *Discurso Histórico e Narrativa Literária* (pp. 17–40). São Paulo: Editora da Unicamp.
- PNUD. (2014). *Relatório do Desenvolvimento Humano 2014*. New York. Obtido em <http://origin-hdr.undp.org/en/media/HDR13 Summary PT WEB.pdf>

- Porto Editora. (2016). Dicionário Online Porto Editora. Retrieved April 15, 2016, from <http://www.portoeditora.pt/>
- Priberam. (2012/2014). Dicionário Online Priberam. Retrieved April 15, 2016, from <https://www.priberam.pt/DLPO/>
- Público. (1990, 17 de Julho). Entrevista a Mia Couto. Lisboa.
- Raízes, P. (2016). “Identidade Não Se Herda – Crie A Sua” – Por Zygmunt Bauman. *Psicologia E Comportamento*. Obtido em <http://www.portalraizes.com/identidade-zygmunt-bauman/>
- Ramos, F. R. L. (2014). Prefácio: As contas e os contos do tempo. In J. Monteleone (Ed.), *Nyumba-Kaya: Mia Couto e a delicada escrivência da nação moçambicana* (1. ed., pp. 13–19). São Paulo: Alameda Casa Editorial.
- Rios, P. (2007). *A viagem infinita: estudos sobre Terra Sonâmbula, de Mia Couto*. Recife: Editora Universitária UFPE.
- Robins, K. (1997). Tradition and translation: national culture in its global context. In S. Corner, John; Harvey (Ed.), *Enterprise and heritage: crosscurrents of national culture* (pp. 21–44). London, New York: Routledge.
- Schmidt, S. J., & Hauptmeier, H. (1984). The Fiction Is That Reality Exists: A Constructivist Model of Reality, Fiction, and Literature. *Poetics Today*, 5(2), 253–274.
- Schopenhauer, A. (1818/1980). *O mundo como vontade e representação (III parte)*. (W. L. Maar, Ed.) *Schopenhauer*. Campinas: PUC Campinas.
- Scott-James, R. A. (2016). Popularity in Literature. *The North American Review*, 197(690), 677–691. Obtido em <http://www.jstor.org/stable/25120003>
- Secco, C. L. T. R. (2012). Travessias e margens da existência: representações da morte em textos literários de Angola e Moçambique. *Navegações*, 5(1), 68–72.
- Serra, C. (2006). Consequências da guerra civil em Moçambique (1976/1992). Obtido no dia 28 de Dezembro de 2015, em <http://oficinasociologia.blogspot.pt/2006/05/consequencias-da-guerra-civil-em.html>
- Silva, L. de O. (2000). Formalização Lógica da Narrativa e Força Referencial. *Revista Da Faculdade de Ciências Sociais E Humanas*, N.º 13, 339–346.

- Sökefeld, M. (1999). Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. *Chicago Journals*, 417–448.
- Spector, Bertram I.; Schloss, Miguel; Green, S. (2005). *AVALIAÇÃO DA CORRUPÇÃO: MOÇAMBIQUE*. Washington DC. Obtido em http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnadg268.pdf
- UNDP/PNUD. (n.d.). *Country programme document for Mozambique (2012 – 2016)*. Obtido em [http://www.africa.undp.org/content/dam/rba/docs/Programme Documents/Mozambique CPD 2012-2015 \(en\).pdf](http://www.africa.undp.org/content/dam/rba/docs/Programme Documents/Mozambique CPD 2012-2015 (en).pdf)
- Varga, A. K. (1981). *Teoria da Literatura*. (T. Coelho, Trad.). Lisboa: Editorial Presença.
- Woodward, K. (1997). *Identity and Difference* (The Open U.). London: SAGE Publications Ltd.
- Woollett, Ann; Phoenix, A. (1991). Motherhood: Social Construction, Politics and Psychology. In *Motherhood: Meaning, Practices and Ideologies* (pp. 13–27). London: SAGE Publications Ltd.