Religiosidade na literatura moçambicana

Teresa Manjate*

Resumo

O presente artigo pretende analisar as obras moçambicanas da autoria de José Craveirinha, Paulina Chiziane (2000) e Agnaldo Bata (2023) à luz da temática e teoria da religiosidade. O termo animismo é problematizado conforme as teorias modernas de africanistas. Para o efeito, visitaram-se as teorias de Mbiti (1969), Paulin Houtondji (2010), Caroline Rooney (2006) e José Castiano (2013). Essas reflexões teóricas permitem perceber as perspectivas de representação à luz das dinâmicas das teorias de religião, religiosidade e animismo. A Metodologia usada é hermenêutica, uma pesquisa de cunho bibliográfico, que trabalha na perspectiva da análise do discurso, tendo como primeiro passo leituras para a construção de toda a investigação científica. A hermenêutica não é uma mera técnica de estudo, mas um método que pode expor, de modo profundo, a realidade e o conhecimento. O método hermenêutico é mediador no processo de interpretação dos textos.

Palavras-chave: literatura moçambicana; análise do discurso; animismo; religiosidade

* É pesquisadora sênior e docente do Centro de Estudos Africanos (CEA) e da Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS), ambos na Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique, e doutora em Licenciatura Oral e Tradicional pela Universidade Nova Lisboa.

Religiosity in Mozambican Literature

Abstract

This article aims to analyze Mozambican works by José Craveirinha, Paulina Chiziane (2000) and Aginaldo Bata (2023) in light of the theme and theory of religiosity. The term animism is problematized according to modern Africanist theories. To this end, the theories of Mbiti (1969), Paulin Houtondji (2010), Caroline Rooney (2006) and José Castiano (2013) were visited. These theoretical reflections allow us to understand the perspectives of representation in light of the dynamics of theories of religion, religiosity and animism. The methodology used is hermeneutic, a bibliographic research, which works from the perspective of discourse analysis, with readings as the first step towards the construction of the entire scientific investigation. Hermeneutics is not a mere study technique, but a method that can deeply expose reality and knowledge. The hermeneutic method mediates the process of interpreting texts.

Keywords: mozambican literature; discourse analysis; animism; religiosity

Recebido em 24/07/2024 / Aceito em 2/12/2024

Introdução

O presente artigo pretende discutir a relação entre a literatura moçambicana e a religiosidade como tema e marca culturais presentes nas obras da autoria de José Craveirinha (1995), Paulina Chiziane (2000) e Agnaldo Bata (2023).

Religiosidade é uma palavra derivada de religião. Ambos os conceitos – religião e religiosidade – são complexos, sobretudo porque as sociedades estabeleceram e ainda estabelecem critérios internos e externos para a sua designação e representação. Ao longo dos séculos houve uma tendência para nomear, classificar e representar – literariamente ou não – as religiões. O que é religião? Como se manifesta uma ou outra religião? E, por último, uma incursão sobre quem as professa, homens e mulheres, afinal sujeitos, que são agrupados e caracterizados pelas práticas que lhes são comuns, porque naturalizadas e cristalizadas. Nesta dimensão, surgiram e ainda se fazem notar designações que implicitamente as categorizam: há distinção entre religiões e seitas. Esta última designação encerra sentidos problemáticos, pois é normalmente utilizada para referir-se a manifestações adstritas a grupos que professam doutrinas e, por acréscimo, ideologias, práticas de fé divergentes da doutrina do grupo ou sistema dominantes. Assim surgem duas medidas e designações para o mesmo fenómeno ou prática. O conceito de crença rivaliza com credence, estabelecendo categorias num processo de afirmação de territórios e, sobretudo, de poder. Isto é, as crenças são formais e comumente aceites e as credences, questionadas e problematizadas, por serem tomadas como ilusão ou superstição. A designação credence, de *per si*, encerra um julgamento e uma valoração do fenómeno, mas também

de quem a pratica. É uma forma de estabelecer um diálogo ou monólogo sobre o Outro.

Os monoteístas referem os politeístas como diferentes; as religiões seculares ocidentais referem de forma diferente as religiões locais de África, Ásia e das Américas, onde as manifestações de fé, de relação com divindades se realizam de maneira diferente.

Animismo é um termo comumente usado para designar as religiões de matriz africana, no entanto, o termo a ser usado ao longo do texto é religiosidade, por ser abrangente e fazer teto a uma multiplicidade de percepções e práticas que analisam a relação do homem e da mulher com o sobrenatural, com divindade(s) e com a espiritualidade. Numa outra perspectiva, as percepções de religiosidade ligam o homem e a mulher, como sujeitos – autor, narrador, personagem e leitores – em patamares diferentes, pois afinal recebem e leem em diferentes dimensões a obra literária. Aqui, entram em linha de conta a perspectiva intertextual e interdisciplinar, que enriquecem as leituras dos textos. A intertextualidade permitirá um diálogo com o conhecimento e experiências que cada um traz e que permite a leitura dos textos. A interdisciplinaridade apela para o cruzamento dos saberes produzidos em torno da literatura e das culturas.

Caroline Rooney, estudiosa zimbabueana (2006, p. 17), critica esta designação ao afirmar que “... animismo é um termo fora de moda devido às formas etnocêntricas, universalizantes e mal informadas como tem sido usado. Pertence ao repertório de termos que visam distinguir entre o pensamento primitivo e o moderno.”¹

¹ O uso do termo animismo foi promovido por E.B. Tylor em *A Cultura Primitiva* (1871), para designar uma religião primitiva não monoteísta, de espíritos; James Frazer, em *The Golden Bough*, alinha o animismo com a magia e esquematiza o desenvolvimento intelectual. Tanto ele como Tylor foram influenciados pelo evolucionismo de Herbert Spencer, de acordo com três fases: a do animismo ou pensamento e prática mágicos; o da religião; e o da ciência. Uma das principais linhas de objecção à proposta de Frazer de uma imagem animista do mundo tem sido a de que esta constitui uma antropologia de poltrona que não se baseia rigorosamente nas especificidades dos estudos de campo, constituindo isto a reacção a ela por parte de Malinowski e dos seus seguidores (Caroline Rooney, 2006, p. 17-18).

Paulin Hountondji, filósofo do Benim, sugeriu o termo “unanimismo” como uma crítica ao gesto sintetizador que agrupa a considerável diversidade de crenças africanas como apenas uma crença unificada: uma unanimidade do animismo. Ele escreve: “[...] há um mito em acção, o mito de uma unanimidade primitiva, com a sua sugestão de que nas sociedades ‘primitivas’ – isto é, nas sociedades não-ocidentais – todos concordam sempre com todos os outros” Hountondji (2010, grifos do autor). Este estudioso tem a sua razão ao problematizar esta visão que confere uma uniformidade cultural a sociedades bastante diversas nas suas crenças e práticas. As generalizações têm sido o foco central na problematização dos estudos africanos, incluindo na literatura.

Nesta perspectiva, religião, Igreja (instituição), fé e crença são conceitos discutidos à luz de ideologias muitas vezes conflitantes. Os contextos culturais e, sobretudo ideológicos, influenciam e, por vezes, determinam a definição de religião e consequentemente de religiosidade.

Etimologicamente a palavra religião deriva do latim, podendo significando *religare* (ligar, voltar a ligar), *relegere* (reler) ou *reeleger*. Em todas as entradas lexicais – etimológicas – está presente a noção de ligação da humanidade, do ser humano (singular e plural), isto é, como indivíduo e como colectividade, com divindades, algo ou alguém superior ou transcendente. Inscreve-se, deste modo, a primeira característica da religião: a ligação do homem com seres – objectos, animais, entes, com poder sobrenatural – que determinam visões, anseios e comportamentos.

Religare significa uma desconexão e posterior ligação – *religare*. De acordo com John S. Mbiti (1969), as religiões tradicionais africanas permeiam todos os departamentos da vida,

não existe distinção formal entre o religioso e o não-religioso, entre o espiritual e as áreas materiais da vida. Não há, portanto, distinção entre a materialidade e a espiritualidade. Isto é, em qualquer lugar que o africano esteja, está a sua religião; ele a carrega para os campos onde trabalha a terra; ele a leva consigo para as festividades de vida – nascimento (“Quenguelequeze” – Rui de Noronha, s/d), atribuição de nome a um recém-nascido, (Mondlane, 1953; 1989) , casamento (Chiziane, 2002) – ou de morte, como funerais (Aldino Muianga, 2019). Para todos os lugares onde participam como sujeitos activos ou passivos, o homem e a mulher levam consigo a sua religião, a sua espiritualidade. Não é, pois, de estranhar que esta visão se reflecta nas artes e na literatura, das mais diversas formas. Na projecção do Eu e do Outro, manifestar-se-ão marcas desta religiosidade ao mesmo tempo espiritualidade, de forma espontânea, consciente ou inconscientemente, de afirmação e de resgate desta cosmogonia e, conseqüentemente, cosmovisão.

2 Entre sincretismos: religiões em diálogo ou em conflito?

Lourenço do Rosário (1987) num artigo intitulado “A oralidade através da escrita na ‘Voz Africana’” analisa uma carta retirada da colectânea de cartas de leitores publicadas por José Capela,² com o título *Moçambique pelo seu Povo* (1974).

A carta seleccionada, da autoria de Joaquim Tomaz Gombe

2 “O que se publica, a seguir, são cartas dirigidas pelos leitores ao jornal «Voz Africana». Iniciei a publicação semanal de «Voz Africana» em 2 de Junho de 1962. Este título é pertença do Centro Africano de Manica e Sofala, Beira, que, na altura, e desde há muito, não dispunha de meios para o editar. Entramos num acordo, segundo o qual, o Centro Social, Lda. (que publicava, então, o «Diário de Moçambique» e que viria a publicar, mais tarde, outro semanário, «Voz da Zambézia», e a revista mensal «Em Economia» de Moçambique) passaria a editar, de sua inteira responsabilidade, «Voz Africana». [...] Assim sendo, como se me afigura, pareceu-me dispor de uma documentação única pelo volume e inteiramente original pelo teor, capaz, por si só, de fornecer elementos para o estudo de um povo em áreas que vão desde o sociológico ao linguístico, ao sócio-económico, político, psicológico, etc.” (Capela, 1974, p.11-13).

Gombe, é tomada como uma narrativa. Isto é, ao longo da comunicação, ganha a categoria de conto. Note-se:

A carta **conta** uma história simples: um rapaz emigra do Vale do Zambeze para a cidade da Beira. Apesar de ter tido várias oportunidades com razoável vencimento, não consegue obter sucesso económico. **As razões são a não obediência aos conselhos paternos e ancestrais.** A única saída é estudar e ser incorporado no serviço militar. (Rosário, 1987, p. 187 – o sublinhado é nosso)]

A história contada estabelece muitas ligações com a literatura de tradição oral, através da sua estrutura como “uma das inúmeras versões de tradição oral que pertencem ao ciclo da emigração – o herói vai, obedece às normas e triunfa; o herói falso vai, transgredir e é punido” (Rosário, 1987, p. 187).

O texto redigido por Gombe Gombe reflecte uma sobreposição de visões do mundo que vão desde a da religião tradicional africana, configurada através do respeito pelos preceitos ancestrais, cuja desobediência tem como consequências o insucesso, como punição. Contempla também o aspecto religioso judaico-cristão

[...] Pois que verdade a lição descobrida na segunda pessoa da Santíssima Trindade, os que não obedecem aos pais não tem graças nenhuma, são pessoas mortas pela vista de Deus (Capela, 1974, p. 59).

A desobediência, segundo os preceitos cristãos, também tem as suas consequências, o castigo, reflectido no insucesso. A presença das duas religiões, de forma sincrética, está na aproximação dos ancestrais com poderes sobrenaturais a um Deus, representado pela Santíssima Trindade, pelos anjos que o “visitam” para dar conselhos, no plano onírico:

Numa noite certa fui-me dotado pelo **sonho fortíssimo**, durante toda a noite. Vinha um homem de que não conheço trazia com ele **vestida branca muito mais brilhava-se** e a cara parecia trovoada, mas **duas asas nos ombros**. (Capela, 1974, p. 59 - o sublinhado é nosso)

Esta combinação parece resultar da simbiose entre o colonial urbano e o que remanesce da cultura rural, de onde é originário o autor da carta-conto. Assiste-se, deste modo, um sincretismo religioso, ao mesmo tempo que se pode ler uma sobreposição no plano das percepções de vivências culturais entre o campo, onde imperam determinados valores como o respeito pelos ancestrais e o urbano, onde a religião cristã, ligada à “civilização”, assim dito “depois sibiliza-se”, palavras do anjo que visitou Gombe Gombe “no sonho fortíssimo” (Capela, 1974, p. 60), associada à administração colonial. Encontra-se aqui uma indefinição entre as religiões mais comumente aceites, como a judaico-cristã, e aquelas que relutam em aparecer amiúde nas representações, embora de forma robusta e definitiva de cosmovisões, o que para os Estudos Culturais e Filosóficos constituem configurações epistemológicas, na perspectiva de Hountondji (2009).

Regista-se uma combinação entre crença em divindades, espíritos, ancestrais; em prática da magia e “cura” ou solução dos problemas do autor da carta-conto. A religião africana, que se distende para outras esferas da religiosidade, constitui uma fonte para aferir formas particulares da consideração dos africanos sobre questões cruciais das suas vidas – individual e comum – intelectual e espiritual (Castiano, 2013).

A relação entre o urbano e o suburbano – relativo à cidade – inscreve a identidade de cada local. A cidade da Beira é diferente de Marromeu e estas diferenças ditam a ordem da reflexão, isto

é, as representações e construções da realidade, os fenómenos subjetivos mais do que objetivos, constroem memórias, sendo que tais lembranças são fundamentais para se entenderem os valores que enformam aquele local: espaço, homens e mulher, crenças, construções sociais.

Paulina Chiziane, em *Niketche, uma história de poligamia* (2000), enceta um diálogo permanente com Deus, com vocativo, no entanto as práticas e as reflexões conduzem o leitor para outras dimensões que não unicamente a religião judaico-cristã:

Meu Deus, o meu espelho foi invadido por uma intrusa, que se ri da minha desgraça. Será que essa intrusa está dentro de mim? Esfrego os olhos, acho que enlouqueci (Chiziane, 2002, p. 15)

No paraíso dos *bantu*, Deus criou um Adão. Várias Evas e um harém. Quem escreveu a bíblia omitiu alguns factos sobre a génese da poligamia. Os bantu deviam reescrever a sua Bíblia. (Chiziane, 2002, p. 40)

Fomos a um curandeiro, um curandeiro bom. Ele acusa-te. Diz que foste à busca da vingança, sem saber que era morte que compravas. (Chiziane, 2002, p. 212)

Em paralelo à questão discursiva, como expressão (quase) banal, o texto regista uma visão muito específica de Deus. Ao mesmo tempo que é protector – “Deus meu, socorre-me. Aconselha-me. Protege-me”. (Chiziane, 2002, p. 31) –, esse mesmo Deus é humanizado, questionado, culpabilizado – “A culpa toda é de Deus e não da Luísa” (p. 57). Há um cristianismo *contraditio in terms*. Tais contradições justificam-se, pois segundo José Castiano (2013, p. 85-87), na perspectiva das religiões tradicionais africanas, é Deus quem deve servir ao Homem e não o Homem servir Deus, como na tradição cristã e islâmica. O Homem africano recorre a Deus quando precisa d’Ele para

justificar as suas actividades ou actos; dito em outras palavras, o pensamento religioso no contexto africano, seria o *reflexo* de práticas e de desafios que o homem tem na vida e não, em primeira linha, um caminho para um futuro melhor e prodigioso no paraíso colocado para além das nossas vidas. Afigura-se como processos de conquista e da emancipação de crenças, práticas, símbolos que conformam a relação entre o homem, a mulher, das comunidades representadas com a sua ligação com aquilo que se escolhe ou se aprendeu que as divindades são: seres de protecção ou de punição, por afastamento ou por desobediência.

3 Incursão pelas raízes

As oralidades, nas suas dinâmicas, envolvem o verbo, a palavra dita, e outros elementos como as mentalidades, as percepções do mundo – visível e invisível – circundante, os imaginários. É ainda vista, pois, como um sistema de comunicação não somente entre os homens, mas também entre esses e o sagrado ou o que se pretende sacralizar. É um sistema que se organiza a partir da modulação da voz, mas que, ao mesmo tempo, a transcende; é capaz de evocar e reforçar os traços genealógicos da comunidade e de perpetuar os saberes herdados das gerações passadas.

Ah! Outra vez eu chefe zulo
eu azagaia banto
eu lançador de malefícios contra as insaciáveis
pragas de gafanhotos invasores
Eu tambor
[...]
Eu Tchaca
Eu Mahazul e Dingana
Eu Zichacha na confiança dos ossinhos mágicos do

Tinhlo
Eu insubordinada árvore da Munhuana
Eu tocador de presságios nas teclas das timbila chopos
Eu caçador de leopardos traiçoeiros
Eu xiguiu no batuque
E nas fronteiras de águas do Rovuna ao Incomáti
Eu-cidadão dos espíritos das luas
carregadas de anátemas de Moçambique.
(Craveirinha, 1995, pp. 29-31)

Este poema de Craveirinha apela para muitos sentidos: primeiro para o resgate de uma identidade rasurada aqui resgatada e cantada. Através de objectos – azagaia, tambor, batuque, ossinhos mágicos do tinhlo, mbila chope – o poeta valoriza este património, destacando-os. Segundo Gilberto Matusse,

Craveirinha lança mão a vários atributos da africanidade /moçambicanidade, nomeadamente a negritude, o meio geográfico e os valores da tradição daquilo que se refere como “minha terra”. Digamos que, ao afirmar a pertença a essa terra que se define por esses atributos, o poeta também se identifica e se define pelos mesmos (Matusse, 1997, p. 188).

Ao mesmo tempo, parece inscrever uma prece, uma recitação ritualizada, muito comum de evocação dos antepassados, o “kupahla”, entre os Tsonga, libação, em português. Sob a forma de descrição genealógica, um dos géneros da tradição oral, numa mescla entre a História e a religião ou religiosidade, estabelece uma conexão – passado, presente e futuro – inscrita através da vida e da menção dos antepassados, afinal ancestrais, no sentido mais religioso do termo. Este ritual consiste em evocar os espíritos dos antepassados como forma de os imortalizar, de lhes pedir protecção e de inscrever a sua força, em variadas dimensões, através da palavra. Tchaca, Mahazul, Dingana, Zichacha são símbolos de força e da resistência na região Austral

de África. A sua condição de mortos é a mesma que tinham em vida. Após a morte, os homens continuam homens, as mulheres continuam mulheres (Mulago, *apud* Adriano Langa, 1992, p. 24-25). Consequentemente, os fortes e os heróis continuam fortes e heróis, na perspectiva de uma continuidade ou da ligação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. E os objectos ganham vida: azagaia, tambor, tinhlolo (ossinhos mágicos da adivinhação) são símbolos, objectos que, através da personificação ou prosopopeia, assumem a identidade do eu poético (ou sujeito de enunciação). O “Eu” presente em cada verso projecta esse sentido. É uma forma de sacralização de símbolos profanados e diabolizados pelo colonialismo.

Segundo Hampâté Bâ (2010), de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma *visão religiosa do mundo*. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório/involúcro de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objecto de uma regulação, rituais ou práticas ritualizadas que podem variar segundo as etnias ou regiões.

Em *Nas Bordas do arco íris*, de Agnaldo Bata (2023), há um conflito entre o novo e o antigo. O autor é jovem, o contexto em que decorre a história é moderno, mas as práticas em representação apelam às referidas como “antigas”.

Na província de Inhambane, um projecto social é desenhado por uma Organização Não Governamental com financiamento francês, “Eau pour la nature”, para prover água a um distrito

que é assolado por uma seca prolongada. O referido projecto falha de forma “inexplicável”. Gabrielle Galliard, activista francesa, chega a Moçambique para averiguar as causas do fracasso. Esta busca leva-a a mergulhar num passado, onde ela se vê imersa na complexa história de uma família, afinal sua, que residiu no distrito onde o projecto fora implementado. Ela vê-se obrigada a desenterrar um passado aparentemente esquecido. Para encontrar a resposta pretendida, Gabrielle percebe que terá também de questionar acerca da sua própria identidade e acerca das suas (in)certezas sobre a sua vida e, sobretudo, das suas origens. Vivencia-se um processo de “purificação”, de afastamento de elementos profanados, como o conflito familiar e o distanciamento dos ancestrais.

Manjate, outra personagem importante na história contada, antropólogo, na Universidade Eduardo Mondlane é ostracizado pelos colegas e até pela universidade pelas teorias que defende. Ele defende uma aproximação às visões defendidas pela comunidade em causa. Afinal, uma visão condenável aos olhos de uma universidade de prestígio. Há, aqui, uma crítica velada às universidades africanas/moçambicanas, por se distanciarem do conhecimento local. Apesar de todo o progresso, ainda estamos muito longe de atingir aquele que consideramos ser o nosso objectivo final: um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder

às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo nesse sentido seria talvez formular “problemáticas” originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana (Houtondji, 2009, p. 128, sublinhados do autor).

A visão ocidental – preconizada pelas instituições de saber e de produção de conhecimento e a ocidentalizada procuram caminhos que só a religião tradicional africana pode resolver e, na lógica do enredo, resolve.

No dia da missa geral dos Ngoenhas, com o apoio da curandeira Elisa, os membros daquela família foram dar o devido descanso ao Mbogane e comunicaram aos espíritos que finalmente encontraram a outra filha de que eles faziam referência e ela estava presente naquela missa. Joshua queimou alguma ervas doces e picantes, despejou um pouco de rapé e uns goles de vinho e de aguardente junto da grande mafurreira, agradeceu aos espíritos por terem protegido e guiado a sua filha até à casa e prometeu nunca mais perder contacto com ela. (Bata, 2023, 151)

O conceito de missa, *Mhamba ya misa, xirilo*, tem um destinatário bem preciso e os restantes mortos do clã “participam” (Langa, 1992, p. 70). Este ritual encerra uma dinâmica própria que coloca em contacto universos distintos. Os vivos dependem destes rituais de (re)conciliação com os mortos. No final, os vivos se reconciliam com os mortos e vivem em harmonia e os mortos ancestrais – desempenham o seu papel de protectores dos vivos e guardiães da harmonia entre os dois universo.

Poder-se-ia ainda referenciar *Chitlango, filho de chefe*, da autoria de Eduardo Mondlane (1990), como exemplo em que a literatura representa essa comunicação viva entre dois universos: o vivo, o dos ancestrais, e o do cosmos.

Ei, Ei, um escorpião lá dentro! Esta criança é doida. Vai atrair sobre nós maldições e iras. Que os nossos antepassados tenham piedade de nós! Daqui a pouco agarra um camaleão, animal, o animal que traz a morte nos olhos (Khambane & Clerc, 1990, p.8)

Este gesto (pillar um escorpião) não só pode afectar a família como a comunidade. Nesta perspectiva, há gestos que afectam quem realiza o acto, mas também a comunidade, como é o caso do pequeno Chitlango ou da Gabrielle Galliard, activista francesa que retorna a uma pátria desconhecida, mas contribui para colocar um ponto final em problemas aparentemente antigos, irresolvidos.

Em “O Nascimento de Seeiso³” (Mondlane, 1953) temos exemplo dessa comunicação com os antepassados, num gesto de uma religiosidade profunda:

Assim que voltou a reinar o silêncio na sala, a minha Avó continuou as suas súplicas aos espíritos dos antepassados “Mais uma vez vos peço pelo novo bebé na família. Sabemos que um de vocês que quer voltar e viver, de novo, no nosso seio. Quem é, não temos maneiras de saber neste momento. Mas sabemos, sem dúvida alguma, que o protegeram ao longo de todos os perigos do nascimento, dar-lhe-ão saúde e força para enfrentar esta parte mais difícil da sua existência”. Aqui ela parou, e pegando num recipiente cheio de cerveja de mapira, sorveu, enchendo a boca com esta bebida e, em seguida, cuspiu sobre um recetáculo que tinha sido colocado na base do altar e continuou a sua prece.

Chamo a tua atenção, Khambane. Tu és o Espírito mais velho e mais sábio de todos. Ajudaste no parto de todas os filhos que tivemos até hoje. Todos os que partiram estão contigo aí. Não temos que vos pedir. É vossa responsabilidade cuidar de todas estas pequenas coisas delicadas com que nos honrara. Sejam como a boa Águia protectora que sempre foram. (Mondlane, 2007, 57/58)⁴

³ Título Original “The Birth of Seiso”(Eduardo Mondlane, 1953).

⁴ O texto foi inicialmente publicado na Revista Yeoman, da Oberlin College, em 1953 e posteriormente publicado pela esposa Janet Monlane em *Ecos da tua voz*, em 2007, em Maputo, pela editora Njira.

É uma prece, numa combinação de voz, gesto e, sobretudo, crença na ligação entre os vivos e os ancestrais. Langa (1992, p. 71-72) descreve este ritual como culto dos *tinguluve*: “O mais importante dos *tinguluve* é o avô ou o bisavô paterno. Para eles vão as maiores diferenças durante o grande sacrifício ou cerimonial regular do tempo fresco, *nhamba ya hombe*” (Rita-Ferreira, *apud* Langa, 1992, 74). A Avó, sempre com letra maiúscula, inscreve a força institucional que lhe é inerente. Ela aparece como guardiã da ordem e da ligação de dois universos: o material, dos vivos, e o imaterial, onde habitam os mortos, os espíritos protectores da família; ela apazigua os espíritos dos ancestrais, louvando-os e pedindo protecção para os vivos. Simultaneamente, ela passa um legado para os presentes que observam, esperando que, num futuro, possam realizar os mesmos rituais com sabedoria e precisão. Inscreve-se, assim, um processo de entrega de instrumentos que garantem um processo de continuidade (Manjate, 2023).

Através do cerimonial realizado como descrito em *Nas Bordas do Arco Íris* (Bata, 2023), os ancestrais desavindos num passado longínquo têm força para compor uma história. A sua reconciliação abre portas para uma nova história.

Em jeito de conclusão

A formação do ser humano está profundamente ligada ao lugar onde ele habita, que o envolve desde o ambiente natural (paisagem natural), até as influências que ele recebeu no processo de socialização primário e secundário. Estas influências formam o carácter individual e social. Ele se constrói num dado território e de busca, pretendendo ser ele mesmo nesse espaço, passando a

se conectar com outros indivíduos e com elementos que passam a fazer parte de seu cotidiano. Neste processo encontram-se aspectos de sua formação, tais como: a língua, a cultura, a arte, a religião, as normas sociais, etc.

Para se entender essa questão é preciso refletir sobre alguns elementos importantes, tais como: a formação dos valores de um determinado lugar em relação à formação étnica ou de elementos externos à etnia. Igualmente, é necessária uma sincera e objetiva reflexão sobre a importância dos valores culturais. Certamente que esse debruçar epistemológico sobre a construção dos espaços locais obedece aos valores culturais puros de um grupo que recebe constantes influências do contexto social. A literatura e as outras artes, embora produtoras desse universo, são também produtos destas vivências, experiências e conhecimento. A religiosidade, definida de maneira plural e, por vezes, contraditória, reflecte-se de maneira dinâmica nas literaturas africanas, particularmente na literatura moçambicana.

Referências

AAVV (Coord. Manuel Ferreira) *Literaturas africanas de língua portuguesa: Compilação das comunicações apresentadas durante o Colóquio sobre Literaturas dos Países Africanos de Língua Portuguesa realizado na Sala Polivalente do Centro de Arte Moderna em Julho de 1985* /Lisboa: ACARTE, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

CAPELA, José. *Moçambique pelo seu Povo*. 2ª edição, Porto: Afrontamento, 1974.

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjectivação*. Maputo: Leya, 2013.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho, 2002.

CRAVEIRINHA, José. *XIGUBO*. Maputo: AEMO, 1995.

HOUNTONDI, P. J. Conhecimento de África, Conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: *Epistemologias do Sul*. (org.) Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. Coimbra: Almedina, 2010.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana – Moçambique*. Braga: Editora Franciscana, 1992.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudos sobre literaturas africanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2020.

MATUSSE, Gilberto “A representação literária de identidade na literatura moçambicana: Craveirinha”. *Scripta*. Vol.1, no I, p. 185-195, Belo Horizonte, 1997.

MANJATE, Teresa *Mulher Negra e Ancestralidade*. Organizador(es): Josildeth Consorte, Santana Marise de. S. Paulo: Selo Negro, 2023.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. 2nd edition. Oxford: Heinemann, 1990.

MENEZES, R.; GOMES, E. “Seu funeral, sua escolha”: rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 54, n. 1, p.90-131, 2012.

MONDLANE, Eduardo. *The Birth of Seiso*. *Revista Yeoman*, da Oberlin College, 1953.

MONDLANE, Janet *Ecos da tua voz*, Maputo: Njira, 2007

MUIANGA, Aldino. *Os Funerais de Mubengane*. Maputo: Cavalo do Mar, 2019.

OLADIPO, Olusegun. *Religion in African Culture: Some Conceptual Issues*. In: WIREDU, Kwasi (ed.). *A companion to African Philosophy*. Tradução por Asafe de Almeida Alves.

Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, p. 355-363, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions and identities*. New York: Palgrave Mcmillan, 2011.

ROSÁRIO, Lourenço. “A oralidade através da escrita na *Voz Africana*” In: *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/ACARTE, 1987.