



Universidade de Aveiro

Departamento de Línguas e Culturas

Ano 2012

**Isabel Margarida
da Silva Marques
Nogueira**

**Morte e Religião em *Rio dos Bons Sinais*, de
Nelson Saúte**



Universidade de Aveiro

Departamento de Línguas e Culturas

Ano 2012

**Isabel Margarida
da Silva Marques
Nogueira**

**Morte e Religião em *Rio dos Bons Sinais*, de
Nelson Saúte**

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Línguas, Literaturas e Culturas, realizada sob orientação do Doutor António Manuel dos Santos Ferreira, Professor Associado com Agregação do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Dedico este trabalho a todas as pessoas que me incentivaram e que contribuíram para que chegasse a bom termo.

Ao Paulo, o meu rio dos Bons Sinais.

o júri

presidente

Prof. Doutora Maria Fernanda Amaro de Matos Brasete

Professora Auxiliar da Universidade de Aveiro

Prof. Doutor José Cândido Oliveira Martins

Professor Associado da Universidade Católica Portuguesa (arguente)

Prof. Doutor António Manuel dos Santos Ferreira

Professor Associado com Agregação da Universidade de Aveiro (orientador)

agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Doutor António Manuel Ferreira, pelo rigor, encorajamento, disponibilidade e amizade.

A todos os que me incentivaram, muito obrigada.

palavras-chave

Religião, Morte, Rituais, Antepassados, Magia, Nelson Saúte, Literatura Moçambicana

resumo

Neste trabalho pretende-se apresentar uma perspectiva, centrada nas representações da morte e da religião, dos contos que integram a obra “Rio dos Bons Sinais”, de Nelson Saúte. Será ainda feita uma breve apresentação do autor, das possíveis razões subjacentes à escolha do conto como forma narrativa privilegiada, e um breve olhar à realidade moçambicana pós-colonial. Como os contos têm a morte e os seus rituais como linha unificadora, serão também apresentadas algumas considerações sobre a visão da morte e da religião nas sociedades africanas, mais concretamente em Moçambique.

keywords

Religion, Death, Rituals, Ancestors, Magic, Nelson Saúte, Mozambican Literature

abstract

Having in mind the representations of death and religion, this work aims at presenting a perspective of the stories that make up the written work *Rio dos Bons Sinais* by Nelson Saúte.

This work also includes a short reference to the author's biography as well as to a range of possible reasons behind the choice of the tale as a privileged narrative form. On the other hand it seems important to mention a brief look into the postcolonial reality of Mozambique.

As the tales show death combined with its rituals as a unifying line, it is also made some considerations about the sight of death and religion in African societies, especially in Mozambique.

Índice

Introdução	19
CAPÍTULO I	
1. Literatura Moçambicana: breve resenha histórica.....	23
2. Considerações sobre a morte: rituais fúnebres e o culto dos antepassados.....	28
3. Religião e Magia.....	45
CAPÍTULO II	
1. Um olhar sobre o conto <i>Rio dos Bons Sinais</i>	59
Conclusão	65
Bibliografia	69

Introdução

Rio dos Bons Sinais

75

E foi que, estando já da costa perto,
Onde as praias e vales bem se viam,
Num rio, que ali sai ao mar aberto,
Batéis à vela entravam e saíam.
Alegria muito grande foi por certo
Acharmos já pessoas que sabiam
Navegar, porque entre elas esperamos
De achar novas algumas, como achamos.

78

Muito grandemente aqui nos alegramos
Com a gente, e com as novas muito mais:
Pelos sinais que neste rio achamos
O nome lhe ficou dos Bons Sinais.
Um padrão nesta terra alevantamos,
Que, para assinalar lugares tais,
Trazia alguns; o nome tem do belo
Guiador de Tobias a Gabelo
Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto V

Pensa-se que Vasco da Gama terá sido o primeiro europeu a aportar na sua foz, em Janeiro de 1498, na sua primeira viagem, e ter-lhe-á dado o nome “Bons Sinais”, porque talvez tenha sido ali que obteve as primeiras informações sobre onde poderia encontrar um piloto que os levasse até à Índia. Nelson Saúte, dando ao seu livro *Rio dos Bons Sinais* o título do último dos contos, um texto que surge após uma sucessão de narrativas onde se faz uma viagem por uma realidade marcada pela morte e pelo luto, pretende provavelmente dizer-nos que, tal como Vasco da Gama, também estas personagens encontrarão, na vida ou na morte, o seu caminho, o seu bom caminho.

A respeito da função do título, aprez-nos citar Ana Margarida de Carvalho:

O título (...) é montra. É cartão de apresentação de uma obra literária. É bilhete de identidade. É mais do que rótulo. É rosto. É moldura. É anzol. (...) Nomeia a obra mas não lhe pertence inteiramente. (...) É microtexto. Tem uma funcionalidade, dizem os académicos, semântico-pragmática. (...) O título designa tudo, mas é nada. Ou quase nada... Há títulos descritivos, títulos óbvios, títulos sugestivos, títulos retóricos, títulos poéticos, títulos alegóricos, títulos escandalosos, títulos espampanantes como publicidade em néon, títulos obstruídos de tantos chamarizes, títulos comerciais, títulos que são puras estratégias de marketing. (Carvalho, 2009)

A opção por este título deixa antever que, apesar de todas as contrariedades, infortúnios, desencontros, misérias, mortes, o destino trará um dia em que, após uma “manhã de névoa” (Saúte, 2008: 124), o sol romperá, “anunciando um novo dia” (ibid.:125). Mia Couto refere, na contracapa desta colectânea, que este *Rio dos Bons Sinais* é uma deambulação pela história recente de um país recém-chegado ao mundo e de gente que não se demarcou do estado de fantasma”.

Com efeito, Moçambique é, como país independente, recém-chegado ao mundo. A sua história recente, pós-colonial, é marcada por calamidades naturais e por um processo de reestruturação da economia perturbado pela guerra civil, alargada a todo o país, sobretudo na década de 80:

A década de 80 marca a transição de uma economia centralmente planificada para uma economia aberta, de mercado. Nos anos 90, concretiza-se a transição política

anteriormente iniciada, onde se destaca a introdução de uma constituição pluralista e a emergência de um processo de descentralização.¹

A guerra, que durou até aos anos 90, provocou prejuízos inestimáveis, atingindo as zonas rurais, onde foram encerrados ou destruídos hospitais, postos de saúde, escolas; e arruinadas importantes infra-estruturas, como pontes e estradas. A situação económica e social do país sofreu uma degradação crescente, sendo mesmo visível, em algumas províncias, o espectro da fome:

Em 1990 a FRELIMO introduziu uma nova constituição que permitia eleições multipartidárias, a liberdade de imprensa e o direito à greve. Desde 1987 que se faziam esforços para estabelecer conversações entre a FRELIMO e a RENAMO. Em Julho de 1990 o governo e a RENAMO deram início às conversações em Roma, e em Outubro de 1992, também em Roma, Joaquim Chissano e Afonso Dlakama assinaram o Acordo de Paz. O processo de cessar-fogo, a desmobilização e o repatriamento decorreram sem incidentes de maior, e em Outubro de 1994, realizavam-se as primeiras eleições multipartidárias (presidenciais) em Moçambique. Em 1998 realizaram-se as primeiras eleições para os órgãos locais, estando também em preparação as segundas eleições presidenciais, calendarizadas para 1999.

O processo de transição política, já embrionário na década de 80, tem a sua concretização nos anos 90. As crises económicas sucessivas e os processos de transição que marcaram Moçambique entre 1974/75 e 1999 têm custos sociais, que se reflectem na qualidade de vida das populações. A necessidade de contrair os níveis de consumo para os adaptar à realidade económica do país e a incapacidade e impossibilidade do Estado para prover o bem-estar social impede que se crie um sistema para a minimização dos efeitos sociais negativos das reformas económicas, elevando os níveis de pobreza e o crescimento da exclusão, da reivindicação e da violência.²

¹ Teresa Maria da Cruz e Silva <http://www.ces.uc.pt/emancipa/gen/mozambique.html>

² Teresa Maria da Cruz e Silva <http://www.ces.uc.pt/emancipa/gen/mozambique.html>

É neste contexto social, económico e político que se destacam importantes escritores, como Mia Couto ou Ungulani Ba Ka Khosa. Segundo Saúte, “Esta é uma geração de escritores que se afirma numa época dominada por uma forte inquietação produzida num contexto histórico, político, social e cultural moçambicano novo” (Saúte, 2000: 17-18). E acrescenta que “esta é uma literatura ainda demarcada pelo território da História, uma literatura que não foge aos ditames da política. Uma literatura que testemunha, sobretudo. Mas também uma literatura embrenhada no imaginário profundo da condição do ser moçambicano” (ibid.:19).

Saúte traz da vida, para a literatura, as histórias do quotidiano: “Há muito que não escrevo, pensei, a matéria-prima está aqui, nos dias que passam rente ao meu nariz. Aqui estão as histórias, as vidas destes homens desencontrados com o seu tempo” (Saúte, 2008: 45). Literatura e sociedade estão irremediavelmente unidas, e a produção narrativa de Saúte é disso um bom exemplo, pois alimenta-se da observação atenta de factos que pertencem a uma realidade quotidiana. Integra-se nas principais linhas temáticas da literatura moçambicana: guerra civil, corrupção, desestruturação social, pobreza, morte, mas também o amor e a amizade.

Mia Couto, entrevistado por Nelson Saúte, considera que “O escritor moçambicano tem uma terrível responsabilidade: perante todo o horror da violência, da desumanização, ele foi testemunha de demónios que os preceitos morais contêm, em circunstâncias normais. Ele foi sujeito de uma viagem irrepitível pelos obscuros e telúricos subsolos da humanidade. Onde outros perderam a humanidade ele deve ser um construtor da esperança. Se não for capaz disso, de pouco valeu essa visão do caos, esse apocalipse que Moçambique viveu” (Saúte, 1998: 22).

CAPÍTULO I

1. Literatura Moçambicana: breve resenha histórica

A propósito da literatura moçambicana, e para termos de Saúte e deste *Rio dos Bons Sinais* uma perspectiva mais clara no que respeita à sua inserção na história literária, apresentamos um breve olhar pelos vários momentos que a caracterizam e que a conduziram ao seu estado actual. Não podemos esquecer que a literatura de um determinado país está relacionada com questões importantes, tais como a questão da sua origem e do seu papel no desenvolvimento social, cultural, político, etc. Não é, no entanto, objectivo deste trabalho apontar ou sugerir respostas para questões tão difíceis.

Por isso, vamos apenas estabelecer sucintamente uma periodização da literatura moçambicana, partindo da proposta de Pires Laranjeira, que aponta 5 períodos distintos, datados e com características próprias.

O 1º Período, que vai das origens da permanência portuguesa até 1924, é um período de “Incipiência, um quase deserto secular, que se modifica com a introdução do prelo, no ano de 1854” (Laranjeira, 1995: 256). Relativamente a este período, podemos referir nomes, como o de Campos Oliveira ou João Albasini, que fundou o jornal *O Brado Africano*, em 1918.

O 2º Período, “de Prelúdio, vai da publicação de *O livro da dor*, do jornalista João Albasini, até ao fim da II Guerra Mundial” (ibid.: 257). São também publicados poemas dispersos de Rui de Noronha, textos poéticos de Orlando Mendes e de Fonseca Amaral e uma *Antologia de Poesia* de Moçambique, em 1951.

Segue-se o 3º Período, que vai de 1945/48 a 1963, e que conhece a formação de uma consciência de grupo que dá origem, na década de 50, à publicação de textos poéticos de autores como Craveirinha, Noémia de Sousa ou Rui Knopfli. É um período muito importante, porque se caracteriza “pela intensiva formação da literatura moçambicana” (Laranjeira, 1995: 260). Segundo Saúte, no prefácio da sua *Antologia do Conto Moçambicano, As mãos dos pretos*, “A ficção narrativa de raiz marcadamente moçambicana ocorre na segunda metade do século XX. Aliás, será justamente nos meados da década de 40 que Noémia de Sousa, José Craveirinha, Fonseca Amaral, Rui Knopfli, entre outros poetas, irão arrojarem-se nos primeiros tentames do que viria a ser considerado como literatura moçambicana” (Saúte, 200: 13).

O 4º Período está delimitado pelo início da luta armada, em 1964, e vai até 1975, ano da independência do país. Este período conhece um desenvolvimento da literatura, da actividade cultural, mas também do abandono de alguns escritores. É um período em que se procura definir uma identidade até aí caracterizada como “indefinida, vacilante ou dupla” (Laranjeira, 1995: 261). Neste período, destacam-se escritores e intelectuais como Eugénio Lisboa e Rui Knopfli. Saliente-se a publicação, em 1964, do livro de contos *Nós matámos o cão-tinhoso*, de Luís Bernardo Honwana.

Segue-se o 5º Período, entre 1975 e 1992, a que “chamaremos de Consolidação, por finalmente passar a não haver dúvidas quanto à autonomia e extensão da literatura moçambicana, contra todas as reticências (...) e, diga-se também, contra todas as evidências” (ibid.: 262). Este é um período caracterizado por textos de exaltação patriótica, pela divulgação de textos até aí dispersos ou ainda não publicados, pela abertura à criatividade e à abordagem de temas tabu. “A publicação de *Terra Sonâmbula* (1992), de Mia Couto, o seu primeiro romance, coincidente com a abertura do regime político, pode considerar-se provisoriamente o final deste período de pós-independência” (ibid.: 262).

Com efeito, a abertura do regime político até então vigente dá origem, nas palavras de Rui Knopfli, a “uma grande efervescência, que é muito bom sinal. É claro que há vários livros publicados que não têm interesse mas precisam de ser lidos para que os autores sejam julgados” (Saúte, 1998: 299). Também Saúte considera que no período posterior a 1975 “surgiram algumas manifestações literárias significativas. Digamos que no pós-independência e nomeadamente nos anos 80 houve um grande desejo de escrever, de optar pela via poética, de optar pela via profissional, de criar o teatro, etc.” (Chabal, 1994: 347). Ainda sobre este período da literatura moçambicana, que vê surgir Nelson Saúte, diz Suleiman Cassamo:

Em Moçambique há de facto uma literatura emergente, há gente nova a surgir, principalmente com esta geração que começa a destacar-se na década de 80, de que eu faço parte. Há a geração do Craveirinha, depois há a geração intermédia, com o Mia Couto, o Calane da Silva, depois a nossa, que começa de facto a trabalhar no pós-independência e a surgir no panorama literário. Há alguns valores bons, há muita gente a tentar escrever, há um certo entusiasmo, se as coisas continuarem assim, se as pessoas se preocuparem de facto em escrever livros, que é o mais importante para a literatura, eu acho que alguns nomes que surgiram hão-de confirmar-se. (Chabal, 1994:331)

Também Nelson Saúte se refere a este momento de pródiga produção no prefácio da antologia *As mãos dos pretos*:

Tivemos, nos anos 80, uma verdadeira explosão de talentos, alguns dos quais seriam confirmados na década posterior. (Saúte, 2000: 16)

É importante referir também que a forma privilegiada pelos escritores da década de 40 foi a lírica, seguindo-se depois uma preferência pelas narrativas breves:

Sabe-se: toda a literatura nascente afirma-se através da lírica. O percurso da nossa não poderia ser excepção. (ibid.: 15)

Com efeito, a literatura moçambicana afirma-se com a produção poética de Craveirinha, de Knopfli ou de Rui de Noronha e Noémia de Sousa, entre outros. Podemos afirmar que houve em Moçambique uma forte tradição poética e uma menor produção narrativa, encontrando-se para isso várias razões. Por exemplo, para Chabal, a poesia adapta-se melhor à apresentação de pontos de vista políticos, nacionalistas e revolucionários. É um género literário que atrai mais facilmente militantes “para quem a literatura vem depois da política” (Chabal, 1994: 51) e que apela mais directamente às emoções humanas. Para Maria Fernanda Afonso, “a poesia ocupou o primeiro lugar na criação literária, como de resto acontece em todas as literaturas que emergem de uma fase de oralidade” (Afonso, 2004: 97).

Após uma produção poética de valor internacionalmente reconhecido, que teve início na década de 40, surge uma narrativa mais tardia, caracterizada pela preferência pelos textos curtos. “As narrativas curtas pululam na produção moçambicana como uma totalidade dinâmica, representando o avanço da literatura deste país, que se tornou cada vez mais independente em relação a um ponto de partida em que a aculturação e a assimilação não permitiam a consciência e a formação de uma entidade literária autónoma” (ibid.: 37).

A passagem da poesia para o conto é referida, e de certa forma justificada, por Branquinho da Fonseca quando diz que “no conto há muito de poesia ainda” (Ferreira, 2004: 161). Esta aproximação do conto à poesia não é rara, e é mesmo referida como provável por Baquero Goyanes:

No resulta casual a este respecto el que bastantes cuentistas hayan sido antes poetas, escribiendo inicialmente libros de versos, para después passar al cultivo del cuento. (ibid.: 162)

Também António Manuel Ferreira refere que a aproximação do conto à poesia é comum e “parte normalmente da similitude de processos genéticos, bem como da semelhança dos recursos expressivos e do funcionamento das estratégias de produção de sentido. No conto, como na poesia, uma máxima economia de recursos equivale a um máximo de potencial significativo” (ibid.: 165).

A este propósito, diz Mia Couto:

A poesia emergiu de uma fase épica em que se cantava o país sonhado. Agora há que procurar o país real, esgravatar no chão do quotidiano e talvez a prosa seja instrumento mais apropriado para essa procura. Mas acho tudo isto muito artificioso, nem sequer acredito na fronteira entre poesia e prosa. (Saúte, 1998: 228)

A escolha do conto como forma narrativa preferencial traduz, entre outros aspectos, a influência de uma cultura oral africana, a preocupação pela captação da realidade de uma forma breve, mas intensa, a falta de editoras para a publicação de obras literárias mais volumosas:

Finalmente, há o facto indubitável de que, no contexto histórico e cultural de um país como Moçambique, o conto ou a estória é provavelmente a mais apropriada e mais popular forma de escrever prosa. Apropriada porque adapta-se bem à captação da realidade multifacetada de um país em construção e com uma tão diversa tradição cultural. É também o género mais adaptável às qualidades da literatura oral. Popular, porque é mais acessível, pode ser publicado de muitas maneiras diferentes e pode ser lido em voz alta ou ser encenado no teatro. (Chabal, 1994: 66)

Maria Fernanda Afonso afirma também, a este respeito, que “é sempre a imprensa que continua a desempenhar o papel de difusão de textos que esperam poder aceder à publicação. Se todos os jornais reservam colunas ou páginas literárias para dar

a conhecer textos curtos, a rádio e o teatro constituem também meios privilegiados para os difundir, acentuando pelas suas estratégias o seu carácter oral” (Afonso, 2004: 98).

O conto é, assim, um género amplamente cultivado pelos escritores moçambicanos que, sem recusarem a modernidade da forma, não perdem de vista a oralidade que caracteriza o continente africano:

Claro que o conto não pode recusar os ganhos da modernidade, mas a sua enorme sabedoria assenta em não perder de vista que a África continua a ser um continente da oralidade. (ibid.: 99)

Saúte³ inicia a sua aventura literária com a publicação do livro de poemas, em 1993, *A Pátria Dividida*, e com a co-organização da antologia *A Ilha de Moçambique pela Voz dos Poetas*, em 1992. A sua primeira obra de ficção, *O Apóstolo da Desgraça*, contos, é publicada em 1999, seguindo-se o romance *Os Narradores da Sobrevivência*, publicado em 2000. O seu livro mais recente é *Rio dos Bons Sinais*, publicado em 2008. É um conjunto de contos marcados pela presença da morte, dos funerais, do luto, onde se revelam particularidades da cultura africana. No entanto, são estas particularidades que, por não se poderem circunscrever apenas a um povo ou a um espaço, conferem a estas narrativas um carácter universal.

³ Nasceu em Maputo a 26 de Fevereiro de 1967. Licenciado em Ciências de Comunicação, na Universidade Nova de Lisboa, foi redactor do *Jornal de Letras* e do *Público*. Foi responsável pelo programa *Leituras* da TVM e comentarista político na Rádio e Televisão públicas. Em Moçambique, trabalhou na revista *Tempo*, na Rádio Moçambique e colaborou no jornal *Notícias*. No Brasil, frequentou o Mestrado em Sociologia na Universidade de S. Paulo. Publicou livros de poesia, de ficção e de entrevistas, compilou e organizou antologias de poesia e de contos. Os seus livros estão publicados em Moçambique, Portugal, Brasil, Itália e Cabo Verde. É autor, entre outros títulos, de *O Apóstolo da Desgraça* (1999, contos) e *Os Narradores da Sobrevivência* (2000, romance), dos livros de poesia *A Pátria Dividida* (1993), *A Cidade Lúbrica* (1998), *A Viagem Profana* (2003) e *Maputo Blues* (2007), e organizou *As Mãos dos Pretos* (2001, antologia do conto moçambicano), *Nunca Mais É Sábado* (2004, antologia de poesia moçambicana) e *Escrevedor de Destinos* (2008). Publicou *Rio dos Bons Sinais* em 2008.

2. Considerações sobre a morte: rituais fúnebres e o culto dos antepassados

A morte é, sem dúvida, elemento transversal, constante, aliada a ritos e a práticas fúnebres próprias da cultura africana. No entanto, ela é ao mesmo tempo uma característica intrinsecamente humana e, por isso, universal.

Para Edgar Morin, “a espécie humana é a única para a qual a morte está sempre presente durante a vida, a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos” (Morin, 1970: 13).

A morte “é a característica mais humana, mais cultural, do *anthropos*. Mas se nas suas atitudes e crenças perante a morte, o homem se distingue mais nitidamente dos outros seres vivos, é aí mesmo que ele exprime o que a vida tem de mais fundamental” (ibid.: 16-17).

A presença da morte e dos mortos na narrativa de Saúte espelha o contexto histórico moçambicano, e é reveladora da importância que estes assumem no quotidiano dos vivos. Por atravessar todos os contos e por ser um elemento unificador, transversal, parece-nos interessante tecer algumas considerações sobre a morte, a forma como é vivenciada na generalidade pelos povos bantus e alguns rituais a ela associados.

Carolina da Silva Ribeiro, citada num estudo sobre os bantus⁴ diz o seguinte:

Para muitos, no Ocidente, a morte é entendida como término de um ciclo. Para os povos de origem bantu, a morte não é simplesmente o fim, mas a passagem de um ciclo para outro, a volta ao mundo dos espíritos. Mesmo encarada como trânsito, a morte não deixa de ser uma ruptura e, como tal, gera, quase sempre, dor e saudade produzidas pela partida de um familiar querido. Todavia, esse sofrimento é agravado e multiplicado quando o falecimento é provocado por causas que fogem à concepção de mundo dessas sociedades. Como lidar com a morte sem aviso, a morte abrupta, que priva a família dos rituais de preparação para a volta do morto ao mundo dos espíritos?... A morte, desde as civilizações mais antigas, é um acontecimento social.⁵

⁴ Segundo Nei Lopes, *Banto* é uma designação apenas linguística que, pelo uso, se estendeu, designando-se, hoje, como *Bantos* praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente e que apresentam características linguísticas e modos de vida afins. Ver Nei Lopes, 2006: 104/105

⁵ <http://estudosbanto.blogspot.pt/2009/05/ritos-funebres-banto-1-morte-continua.html>,

Ana Maria T. Soares Ferreira, na sua tese intitulada *Traduzindo Mundos: Os mortos na narrativa de Mia Couto*, explica, a propósito da morte, que ela é, sem dúvida, uma experiência universal, geradora de medo, angústia e cuja inevitabilidade faz do homem um ser, o único, que sabe que deve morrer. É nesse sentido, e porque no homem a morte não é um factor puramente biológico, que ela desencadeia crenças e ritos cujo objectivo é o de ajudarem os vivos a ultrapassarem os medos resultantes da ruptura que a morte impõe na passagem do antes, do estar vivo, para o depois, o cadáver.

Em África, os mortos ocupam um papel central na vida social e o diálogo entre mortos e vivos é não só normal, como benéfico. Junod explica que os antepassados-deuses comunicam com os vivos pelos sonhos, revelam-se aos seus descendentes sob formas de animais, mas “o grande meio que os antepassados-deuses empregam para revelar a sua vontade é a colecção de ossículos divinatórios, que se deitam em todas as ocasiões e que se chamam Bula, a Palavra” (Junod, 1996: 330).

O culto dos antepassados foi amplamente estudado por Junod, que refere até um episódio curioso ocorrido nos finais do século XVIII. Um oficial português, num relatório sobre agricultura, comércio e civilização da região, diz que aqueles povos eram hotentotes e não tinham religião nenhuma:

Que ele tenha ignorado a diferença entre Bantu e Hotentotes, não é senão natural: a etnologia da África meridional não existia ainda. Mas que, após tão demorada permanência entre os indígenas, ele tenha declarado que esta gente não tinha religião, isso, na verdade parece estranho! Posso, no entanto, compreender e escusar este erro. Entre os Tsongas, não há templos, não há dia reservado a culto, não há classe de padres, nada de exterior, efectivamente, que chame a atenção para a sua religião. (...) Contudo, como é real a Ancestralidade, a religião dos Tsongas, e, de facto, a de todos os Bantu da África meridional!” (ibid.: 317)

Na verdade, o culto dos antepassados origina mesmo uma divisão em categorias dos antepassados-deuses e formas diferentes destes se manifestarem ou comunicarem com os vivos, como já foi referido. Entre os Bantus, os ancestrais estão sempre presentes quer no trabalho, quer em cerimónias. Fazem parte da comunidade, pois

contribuíram para a sua evolução e asseguram, através da sua herança espiritual, estabilidade e harmonia⁶.

Morin, a propósito da presença da morte e dos mortos diz que eles, os mortos, “estão, com efeito presentes na vida quotidiana, regendo a fortuna, a caça, a guerra, as colheitas, a chuva, etc. Estão até presentes no sono, o que é o teste derradeiro da obsessão” (Morin, 1970: 29). Morin explica ainda que a sociedade é humana e o homem é social e que a oposição entre sociedade e o indivíduo se baseia numa profunda reciprocidade:

O complexo da inadaptação e da adaptação está simultaneamente no coração da sociedade e no coração do homem.

E é este complexo dialéctico que é revelado pelos funerais e pelos lutos. O luto exprime socialmente a inadaptação individual à morte, mas, ao mesmo tempo, é o processo social de adaptação que tende a fazer cicatrizar a ferida dos indivíduos que sobrevivem. Depois dos ritos de imortalidade e da terminação do luto, depois de um “penoso trabalho de desagregação e de síntese mental”⁷, só então a sociedade, “retomando a sua paz, pode triunfar da morte. (ibid.: 75)

A dor e a desordem provocadas pela morte são de certo modo minoradas pela certeza do benefício que mais antepassados protectores podem trazer e pela renovação dos vivos que a morte pressupõe:

E por isso os ritos funerários, momentos que são de exibição da dor, mas também de manifestação da vitalidade e da perenidade do grupo, são, dentre as cerimónias religiosas da África negra tradicional, e conjuntamente com os de iniciação, os mais espectaculares e os mais importantes em virtude do seu significado cultural ou filosófico.

⁶ Alcinda Honwana explica que “no contexto das cosmologias locais, crê-se que quando um indivíduo morre e é sepultado, o seu espírito permanece enquanto manifestação do seu poder e da sua personalidade. Assim, ao invés de constituir o termo da existência de uma pessoa, a morte marca apenas a transição para uma nova dimensão existencial. Os espíritos dos mortos, através dos vivos, exercem uma influência poderosa sobre a sociedade, guiando e controlando a vida dos seres humanos, protegendo-os contra a doença e a desgraça e garantido o bem-estar social” (Honwana, 2003: 14-15).

⁷ Hertz, citado por Edgar Morin, 1970: 137.

Aliás, a sua importância é tão grande que a presença dos participantes é uma obrigação incontornável e têm sido os ritos que mais têm resistido aos processos de aculturação.

As exéquias fúnebres negro-africanas constituem uma verdadeira renovação da sociedade. (Soares Ferreira, 2007: 314)

Toda a comunidade participa nas cerimónias fúnebres; aliás, o envolvimento de um grande número de pessoas é uma das condições para o sucesso dos ritos funerários.

Saúte ilustra este envolvimento comunitário no conto “O enterro da bicicleta” quando refere que “A aldeia toda compareceu na manhã do funeral e concentrou-se junto do palanque que ficava num descampado que servia de campo de futebol para os miúdos” (Saúte, 2008: 28).

Como em muitas outras culturas, a morte entre os Bantu provoca o luto que começa no momento da morte e que perdura enquanto a memória do defunto for preservada pelos vivos. Na crença bantu o mundo dos mortos e o mundo dos vivos convivem, ficando estes obrigados a venerar os seus mortos. Além disso, se os antepassados não forem bem venerados podem causar infortúnios às comunidades, pois se a ancestrolatria não oferece a perspectiva da vida eterna, visa claramente a obtenção de benefícios materiais, como a paz, a abundância ou a saúde.

Este culto dos antepassados está presente em contos como “A mulher dos antepassados”:

“- Esta mulher pertence aos antepassados! (ibid.: 51)” ou Entrar no avião e voar para longe sem se despedir dos antepassados? Never! Patrício Bento não podia ter levado aquela donzela sem consultar os tinholos e sem a anuência dos antigos. (ibid.: 53)

O culto dos antepassados é elemento distintivo da ancestrolatria, que tem algumas características específicas. Como explica Junod, é uma religião espiritualista, uma vez que o objecto de culto são os espíritos.

É também animista porque “sendo numerosas as categorias dos espíritos-deuses e sendo estes espíritos servidos para se obterem os seus favores, eles são tornados propícios quando se acham encolerizados, ainda que consista essencialmente em

oferendas e preces, que são actos nitidamente religiosos, ela é misturada com magia” (Junod, 1996: 366, Tomo 2). É ainda uma religião “particularista da família” (ibid.: 336), pois cada família tem os seus antepassados-deuses. É ainda, entre outros aspectos, social, uma vez que nela são salvaguardadas as hierarquias, pois os espíritos dos anciãos são os mais poderosos, uma vez que em vida eram também os que detinham maior poder; é amoral porque não tem uma relação directa com a conduta moral do indivíduo; é afilosófica pois não pretende responder às grandes questões da origem e do fim do mundo, e ritualista.

A morte provoca a decomposição do cadáver, uma fonte de impurezas que determina o tratamento fúnebre. “A decomposição de outrem é ressentida como contagiosa. (...) Grande parte das práticas funerárias e pós-funerárias visa proteger contra o contágio da morte, mesmo quando essas práticas apenas pretendem proteger contra o morto, cujo espectro maléfico, ligado ao cadáver que apodrece, persegue os vivos: o estado mórbido em que se encontra o “espectro” no momento da decomposição não é mais do que a transferência fantástica do estado mórbido dos vivos” (Morin, 1970: 28).

De entre os diversos rituais fúnebres, distinguimos aqui a toilette do cadáver e o banho purificador obrigatório para quem contactou directamente com ele. A água é um meio universal de purificação. Os muçulmanos, por exemplo, têm os ritos de purificação com água corrente, antes de entrarem nas mesquitas. Os cristãos usam-na também nos ritos de aspersão e ablução. Além destes rituais ligados à água, existem, em muitas comunidades africanas, rituais relacionados com a organização de refeições comunitárias. Nos contos de Saúte, é apontada a cerimónia do chá, que consiste na preparação de uma refeição oferecida aos participantes nas cerimónias fúnebres, e a lavagem das mãos.

No conto “O enterro da bicicleta”, o funeral do deputado foi planeado cuidadosamente, não escapando nenhum pormenor. Bandeiras, flores, cânticos, visitas de longe, representantes das outras aldeias, uma alta figura do partido, elogios fúnebres, dor e tristeza. “No final, houve lavagem de mão, em casa do defunto. A cerimónia do chá tinha muita gente e aí as conversas, nos círculos dos homens, já denunciavam que havia alguma descontração” (Saúte, 2008: 29).

Também nos contos “O ministro de Deus” e “Os netos da mulher que não fazia filhos” estão presentes estes rituais:

Ainda há a cerimónia ulterior ao enterro, em casa do infortunado, para onde vão as pessoas. É a cerimónia do chá. Chama-se assim mas servem, muitas vezes, arroz e caril. À entrada da casa, há sempre uma bacia para se lavar as mãos, depois as pessoas entram e se atafulham nos espaços exíguos dos *flats*. Os que podem começam tudo na capela do hospital. (ibid.: 35)

Com a deposição de flores, terminou a cerimónia ali no cemitério. O meu pai falou em nome da família e deu indicações da nossa casa, para onde seguimos para as últimas preces e a cerimónia do chá. (ibid.: 74)

São muitas as referências a estes rituais em estudos sobre a cultura dos povos africanos. José Rebelo, num artigo sobre cerimónias fúnebres, confirma estas práticas:

Todos os participantes são convidados para «lavar as mãos» em casa (go hlatswa diatla). Fica subentendido que segue o almoço. Deixa-se o cemitério sem olhar para trás: não vá o espírito do defunto perseguir alguém. Chegados a casa, há umas bacias destinadas a lavar as mãos. Na água está misturada a raiz de uma planta amassada. Isso significa que se lavam as mãos não só do pó e da terra acumulados durante o trabalho do enterro, mas a lavagem é também um rito de missão cumprida. Então formam-se as bichas para as mesas de distribuição da comida. A todos é servido um prato composto de papas de milho, molho de tomate, diferentes tipos de vegetais, um pouco de arroz e carne de vaca. (Rebelo, 2000)

Lavar as mãos é um dos rituais fúnebres que asseguram a purificação e a continuação da vida. Em África os mortos ocupam um papel central na vida social, mas isso não significa que a morte ocupe o papel principal na vida e no pensamento africano, esse papel é ocupado pela vida.

Aliás, todos os procedimentos relativos à morte têm como objectivo afastar os seus efeitos assegurando a continuidade da vida e a sobrevivência do grupo.

Como já foi referido, a morte é um dos temas unificadores das narrativas de *Rio dos Bons Sinais*. No entanto, e como também já foi dito anteriormente, ela não se reveste apenas de uma forma, nem tem apenas um sentido. Logo no conto inicial, a morte surge associada ao sobrenome da família.

Não seria certamente um bom sinal dar continuidade a um sobrenome marcado por mortes tão prematuras: não havia na família um único familiar mais velho.

A história de Eufregino dos Ídolos, personagem central deste conto, é marcada pela escolha do seu próprio nome. O pai, numa tentativa de contrariar o infortúnio da família, decidiu, aconselhado por um curandeiro, dar início a uma nova linhagem:

Um curandeiro o avisara de que a mudança de sobrenome podia obviar o infortúnio da família. (Saúte, 2008: 11)

No conto “A mulher dos antepassados” encontramos também uma referência à importância que o nome pode ter: “Os nomes também traçam os destinos” (ibid.: 48).

Não pensemos que se trata apenas de ficção, ou que esta importância que reveste a escolha de um nome seja um costume antigo. Paulina Chiziane, escritora moçambicana, dá um testemunho interessante sobre a importância do nome:

O tratamento que eu tenho ainda hoje, dentro do clã, apesar de estar a viver na cidade, quando eu regresso a Gaza, à minha aldeia natal, é um tratamento especial: eu sou tratada como uma espécie de deusa, porque eu tenho o nome do grande antepassado. (apud Laban, 1998: 974)

Retomando a personagem Eufregino, se os antepassados não asseguram harmonia e estabilidade como convém, talvez a mudança de sobrenome pudesse alterar a história da família onde todos morriam antes de alcançarem os quarenta anos. A referência aos antepassados é uma constante nas religiões e vivências africanas, relacionando-se com a continuidade da família, das gerações e, por isso, estas crenças no poder dos antepassados escondem o desejo de viver. Neste conto, temos uma tentativa de escapar a uma morte prematura, uma espécie de fuga para a vida numa história onde a morte está omnipresente. Temos a morte violenta da mãe, uma má morte, porque originada por um acidente ainda na flor da idade, e a morte do pai aos trinta e sete anos, que deixam Eufregino com “pânico do convívio com os mortos, uma coisa absolutamente normal para os seus, dado que na sua família, ou mesmo na vizinhança, não era raro haver gente a morrer” (Saúte, 2008: 12). Este medo da morte leva Eufregino a viver num luto perpétuo com a sua “indumentária indubitavelmente negra” (ibid.: 15). Depois dos quarenta, sinal de que a mudança de apelido alterou a sorte da família, Eufregino passou a trabalhar na biblioteca da cidade, um “lugar triste, demasiado sombrio” (ibid.: 12) com “teias de aranha no canto dos tectos, uma espécie

de luz morta” (ibid.: 13), “um lugar triste que guardava provavelmente as histórias mais belas do mundo”. Eufrigino escapou de uma morte prematura, mas passava os seus dias num local onde, de certa forma, vivem mortos. O próprio Eufrigino, “o homem do luto perpétuo” (ibid.: 17), faz lembrar um morto.

Esta imagem de mortos vivos encontra-se também no conto “A terra dos homens sem sombra”. Aqui, temos uma perspectiva da morte muito peculiar, onde se misturam realidade e fábula: “Ainda hoje me confunde este enredo: não sei se é realidade ou fábula” (ibid.: 89). Uma história de homens sem sombra, quase fantasmas:

Parecia um fantasma. Aquele homem tinha o rosto coberto de pedaços de pele queimada. Era escuro, demasiadamente escuro, apenas se vislumbrava com alguma nitidez a cor mais clara dos seus dentes. Penso que não cheguei a responder-lhe.

A minha tentação foi fugir daquele fantasma. Ele agarrou-me pelas mãos. Temi que fosse um homem assombrado, tantas eram as histórias que ouvia daqueles que voltavam depois de mortos para desassossegarem os vivos, que já viviam atormentados. (ibid.: 92)

Neste conto, todos os habitantes daquela aldeia têm uma característica que faz deles seres pouco, ou nada, comuns:

Então, compreendi que não era de cauda que se falava, mas sim de sombra. Eu era a única pessoa que tinha sombra naquela aldeia. Todos os outros habitantes não a tinham. (ibid.: 96)

A sombra surge, regra geral, em oposição à luz, representando o irreal, o indefinido, o obscuro. Para muitos povos de África, está associada à morte ou ao reino dos mortos e é considerada uma segunda natureza do ser. Também entre alguns povos indígenas da América do Sul, uma mesma palavra significa sombra, alma, imagem.

Estes homens são “sobreviventes” que “tinham perdido tudo, incluindo as suas sombras.” (Saúte, 2008: 100). Após um “dilúvio” que “tinha engolido uma aldeia”, “Os que emergiram da tragédia dias depois eram pessoas incólumes, mas desprovidas das suas sombras” (ibid.: 101), livres, salvas, mas sem uma das principais características dos seres vivos, o que os transforma em fantasmas ou, talvez, mortos que regressaram à vida.

Ainda relativamente à sombra, ou à sua ausência, e aos seus possíveis significados, Junod refere o seguinte:

Um terceiro nome para a alma é *ntrhuti* ou *xinthrhuti*(Ro.), *ndzuti* (Dz.) – isto é, a sombra. Parece aplicar-se, especialmente, à alma defunta, mais que no princípio psíquico dos vivos. Afirmaram-me que ninguém pode sonhar com a *xintrhuti* de uma pessoa ainda viva, só com a de um morto. A sombra, em si mesma, não é objecto de muitos tabus ou de muitos receios supersticiosos. Os indígenas não têm medo, por exemplo, de passar sobre a sombra de um chefe. Pode, mesmo, perguntar-se se eles identificam a sombra material com a *xintrhuti*, a parte espiritual do homem que se separa do corpo, na morte. (Junod, 1996: 307, Tomo 2)

A sombra é, assim, intrinsecamente parte do ser vivo, tal como a alma, separando-se do ser na morte, o que transforma os habitantes desta aldeia em mortos, ou vivos a quem já nada mais pode atingir. Uma forma de morte, ou vida, que os torna imunes “à maldição que atravessava o país” (ibid.: 101).

Segundo Maria Fernando Afonso, “a narrativa moçambicana pós-colonial revela a vontade de retomar a herança cultural africana (...) Procura afirmar as suas raízes em tradições milenárias para conseguir ilustrar a imagem caótica do mundo contemporâneo, as vicissitudes da História. Testemunha o seu enraizamento na sabedoria africana, esta arte de viver e de dar um sentido à vida que encontra os seus fundamentos num universo mítico” (Afonso, 2004: 413).

Neste conto, onde, após uma força destruidora, surge uma aldeia que vive em perfeita harmonia, onde os seus habitantes “reergueram a aldeia, cultivaram novas machambas, criaram novo gado” (Saúte, 2008: 101), onde se preservam as tradições “-São as nossas tradições” (ibid.: 99), a morte é quase uma condição necessária a um novo começo, uma espécie de fénix que preserva a esperança, uma aldeia que, num país destruído, recupera a sua herança. Esta ideia de renascimento, ou ressurreição, é sugerida ainda pelo caminhar das personagens que chegam à aldeia, depois do ataque dos *matsangas*,⁸ pelo anoitecer do terceiro dia” (ibid.:94), e é reforçada pela expressão “Ali celebrava-se a vida” (ibid.: 90).

Estar morto ainda em vida, ou uma vida que já é uma quase morte, é também a condição da personagem que deixa o narrador do conto “A sombra vagabunda”

⁸Nota do autor- Homens da Renamo, ao tempo movimento rebelde.

“aturdido” e “assombrado”. Esta personagem, “Mais do que uma pessoa, parecia o fiapo de uma extinguível sombra. Uma silhueta de si próprio, réstia de alguém que fora um ser humano” (ibid.: 41), “Provavelmente, em cada esquina da cidade ele deixava cair – já poucas forças restavam – o que lhe sobrava da sua força vagabunda” (ibid.: 45).

“-Estou a apodrecer vivo” (ibid.: 41) são as palavras com que se apresenta e que o caracterizam. “Era um homem escuro, demasiadamente escuro. Magro, pelo pescoço se adivinhavam as marcas das veias. No olhar, a sombra dele próprio” (ibid.: 42). Não é difícil adivinhar que esta personagem, com “aquele mapa de sofrimento impresso no corpo” (ibid.: 43) é portadora de VIH/SIDA:

Suas mãos tinham manchas que denunciavam a doença. (ibid.: 43)

A SIDA é, sem dúvida, um dos maiores flagelos que atingem os países africanos.

Segundo o Conselho Nacional de Combate ao VIH/SIDA,

Moçambique vive um ambiente de epidemia do VIH severa. Actualmente, 15% de mulheres grávidas entre os 15 e 49 anos de idade vivem com o vírus causador da SIDA. A epidemia tem um carácter heterogéneo em termos geográficos, sociodemográficos e socioeconómicos: mulheres, residentes urbanos, pessoas residindo nas regiões sul e centro são mais afectadas pelo VIH e SIDA. A principal via de transmissão continua a ser heterossexual em cerca de 90% dos casos em adultos.

Segundo Américo Oliveira Fragoso, “O HIV/SIDA, para além de ser uma doença, é também um fenómeno social e cultural”. “A pandemia do VIH/SIDA em Moçambique é hoje, infelizmente, uma realidade absoluta e incontornável e que não pode ser ignorada por ninguém” (Fragoso)⁹.

Saúde revela, assim, um olhar atento e desperto para os problemas sociais do quotidiano, o que é já afirmado no seu prefácio da antologia de contos *As mãos dos pretos*:

⁹ www.fd.ul.pt/Portals/0/Docs/Institutos/ICJ/FragosoAmerico
Intervenção proferida no seminário subordinado ao tema *Aspectos Jurídicos do Impacto do HIV/SIDA em Moçambique* integrado no âmbito da semana intercalar em Setembro do ano lectivo de 2006 da Universidade Eduardo Mondlane – Beira.

Mas também dominam a escrita dos moçambicanos as contradições do quotidiano, os dilemas de uma sociedade amarrada a crises cíclicas e endêmicas, o imaginário dominado pela violência – violência da guerra ou violência social, todo o tipo de violência! (Saúte, 2000: 18)

Saúte traz da vida para a literatura as histórias do quotidiano: “Há muito que não escrevo, pensei, a matéria-prima está aqui, nos dias que passam rente ao meu nariz. Aqui estão as histórias, as vidas destes homens desencontrados com o seu tempo” (Saúte, 2008: 45).

A personagem do conto “A sombra vagabunda”, da família Nhantumbo, deixou o narrador “assombrado” e fê-lo recordar uma outra figura humana, também ela, certamente, portadora da doença:

Lembrei-me então da mulher grávida e imensamente magra que se cruzara comigo horas antes. Era também o mapa de uma mulher sofrida, cuja barriga era maior que o seu corpo. (Saúte, 2008: 45)

A morte não atinge apenas as pessoas, atinge também a cidade onde vivem. O autor, atento à realidade, não a pode ignorar. Aliás, entrevistado por Patrick Chabal, Saúte diz o seguinte:

Na literatura já se podem divisar algumas tendências, nomeadamente na poesia, com uma veia lírica ou comprometida com os problemas sociais. Aquela que reflecte a guerra, o imaginário de um país cheio de adversidades, perturbado por enormes inquietações. (Chabal, 1994: 347)

Com efeito, neste conto, o espaço envolvente surge personificado e descrito como um ser doente:

Interrompi meus pensamentos sobre o esqueleto do prédio Pott¹⁰, que também apodrecia – como as palavras pungentes do homem que parara diante de mim -,

¹⁰ A imagem de agonia e morte do prédio Pott, referida por Saúte, é também descrita pelo *blogger* que é responsável pela página <http://macua.blogs.com/moambique> e da qual decidimos apresentar um excerto, por nos parecer que transmite uma imagem impressionante da decadência desse prédio:

1 “É um fantasma na baixa da cidade de Maputo, em pleno século XXI, (...). Aquilo que resta do Prédio Pott, não será mais do que a nossa incapacidade conjunta – sobretudo daqueles que têm os

resistindo as suas paredes mijadas e defecadas, sujas e maltratadas, depois de longos anos de abandono. Também o prédio, cuja construção começara em 1905, cem anos antes justamente, se queixava das mazelas do corpo. (Saúte, 2008: 42)

Esta ideia da existência de mortos, ou de vivos que já estão mortos, ou ainda de mortos que estão vivos, é mais uma vez referida no conto “O ministro de Deus”:

Sabe-se: é assim a vida entre nós – uma sucessão de fatalidades. O mais normal – diz-se isso? – é saber quem morreu. Pelo menos é bom sinal, significa que estamos vivos, ainda estamos a tempo de saber dos outros: os verdadeiros falecidos. (ibid.: 32)

Esta expressão “verdadeiros falecidos” deixa perceber a existência de “falsos falecidos”¹¹, possivelmente de vivos que não vivem a vida, ou corpos que se assemelham a espíritos. Ana Soares Ferreira, em *Traduzindo Mundos: Os mortos na narrativa de Mia Couto*, faz referência aos mortos vivos:

Quanto aos mortos vivos, são os espíritos das pessoas que morreram recentemente e que são recordadas pelas famílias e amigos durante quatro ou cinco gerações. A crença na existência dos mortos vivos é generalizada em toda a África negra. (Soares Ferreira, 2004: 338)

instrumentos políticos – de transformar as cinzas em plenitude de vida. Pois, se não existisse essa incapacidade, hoje não estaríamos em presença de uma vergonha nacional. O Prédio Pott é um monumento. Com certeza! É uma réplica do passado histórico que pertence à humanidade e que, por isso mesmo, não pode ser apagado. Hoje vivem naquele local marginais de vária índole, drogados “pesados”, dementes, doentes aparentemente seropositivos e outros incapacitados que ali encontram acolhimento, no meio de um ambiente simplesmente abominável. Desumano.

Num dia desses – de risco próprio – decidimos fazer uma visita ao local. Ver o que se passa lá dentro e sentirmos, nós próprios, o lado execrável da vida, onde a existência é celebrada entre dejectos humanos e animais. Há muitos insectos indescritíveis por todo o lado e vermes e cães vadios, que ali moram sem que ninguém os importune.

Chegámos por volta das 10 horas da manhã: eu com o bloco e caneta na mão e o Sérgio Costa com a sua Canon a tiracolo, ou seja, em riste. Não sabemos o que nos pode acontecer a qualquer momento. Porque o Prédio Pott foi convertido num antro pronto a gerar sangue. É preciso ter cuidado para você entrar ali, pois, ao mínimo deslize, pode ser agredido até à morte ou violado sexualmente. E nós tínhamos a consciência disso, mas precisávamos de penetrar e sentir o cheiro do diabo.”

¹¹ Podemos também interpretar esta expressão à luz de um excerto de *Narradores da Sobrevivência*, onde Saúte sublinha a passividade, a não reacção, o alheamento dos vivos face à realidade:

“Aqueles que ficarão para contar – ou talvez não? Talvez se contentem estes cidadãos a olhar a vida alheados de tudo. Moçambicano de hoje é assim mesmo. Mais se satisfaz com o silêncio. Aceita tudo. Não reclama, não guarda rancores. (...) Moçambicano próprio aguenta. Sua profissão é sofrer. Pelo lado dos que ficarão, existe esta coisa terrível de aceitar tudo como se fosse um fatalismo” (Saúte, 2000: 109).

Moçambique é um país onde os espíritos convivem com os vivos, havendo uma interação entre ambos. Para os moçambicanos, o mundo dos espíritos é uma extensão do mundo dos vivos e, portanto, todas as práticas estão, de alguma forma, ligadas à tradição.

Uma outra perspectiva da morte prende-se, não já com o seu sentido mítico, ou místico, mas muito mais com um sentido prático e banal. No conto “O ministro de Deus”, o narrador diz-nos que nos funerais acontece de tudo um pouco, desde as discussões por causa dos haveres do morto, até ao aparecimento de viúvas e filhos inesperados:

As pessoas estavam mais atentas para outros episódios, que não raro acontecem nos funerais, a confusão das famílias, as viúvas inesperadas, os filhos nunca revelados, a discussão entre os cunhados por causa da fortuna. (Saúte, 2008: 33)

O ambiente que se vive nos funerais é descrito em vários momentos destas narrativas. No entanto, há uma descrição do ambiente vivido no cemitério de Lhanguene que traduz de forma muito clara uma perspectiva da morte que nada tem a ver com a que normalmente associamos a momentos de dor e sofrimento.

É uma imagem grotesca, fruto, com certeza, da especificidade da realidade social moçambicana:

No cemitério de Lhanguene é frequente acontecerem coisas estranhas. À volta daquele cenário sórdido de campas profanadas, jazigos arrombados, caixões rebentados, campas injuriadas, os transeuntes pisam as sepulturas, atropelam as lápides, na azáfama quotidiana daquele lugar. Uns estão lá para chorar os seus mortos, outros lá vão para vigiá-los, sondar se os infortunados eram bem-sucedidos em vida, para os exumar na primeira noite e deixá-los desprovidos dos seus derradeiros haveres.

No dia seguinte, as roupas do falecido são penduradas nos muros dos dumba-nengues.¹² Alguém comprará por certo. (Saúte, 2008: 73)

Parece-nos haver aqui uma representação mais prática da morte: a morte como meio de subsistência de vivos. Não se pense, no entanto, que esta é uma realidade

¹² Mercado ambulante espontâneo.

incomum. A visão que nos é dada da morte no conto “Os netos da mulher que não fazia filhos”, não é muito diversa da que nos é oferecida por Metcalf e Huntington, o que comprova a sua universalidade e diversidade:

What could be more universal than death? Yet what an incredible variety of responses it evokes. Corpses are burned or buried, with or without animal or human sacrifice; they are preserved by smoking, embalming, or pickling; they are eaten- raw, cooked, or rotten; they are ritually exposed as carrion or simply abandoned; or they are dismembered and treated in a variety of these ways. Funerals are the occasion for avoiding people or holding parties, for fighting or having sexual orgies, for weeping or laughing, in a thousand different combinations. The diversity of cultural reaction is a measure of the universal impact of death. (Metcalf e Huntington, 1991: 24)

A morte não é uma realidade estranha ao povo moçambicano, pelo contrário¹³. Talvez por isso a sua banalização seja normal. No conto “Os netos da mulher que não fazia filhos” é referido o grande volume de mortos: “Tantos são aqueles que morrem que nem todos cabem nas câmaras frigoríficas” (Saúte, 2008: 69). E também muito diversa é a causa dessas mortes. A morte esperada, por doença ou idade, como a de Joalina Mafaduco, personagem central do conto “Os netos da mulher que não fazia filhos”, a morte por suicídio, como a do pretendente da Menina dos Prazos, personagem central do conto “Rio dos Bons Sinais”; a morte provocada por um animal, como a do deputado, personagem principal de “O enterro da bicicleta”; a morte violenta, como a da mãe de Eufregino dos Ídolos, “decepada por uma chapa de zinco”; a morte provocada pela guerra, como nos dá conta o jornalista, personagem do conto “A fotografia de William Faulkner”. Esta personagem transmite perfeitamente a ideia, já referida, de que a morte é uma realidade comum para o moçambicano:

Anos da sua juventude, anos em que viu morrer muitos dos seus companheiros de jornada, tantos eram os mortos que trazia no seu bornal, nos ombros, jovens que morreram na guerra, outros que se atiravam dos prédios tanto era o desespero, em

¹³ “Eu guardo a imagem do camião anunciando a guerra com os cadáveres no bojo da sua viagem. Eu guardo as imagens dos funerais intermináveis desfilando nas principais avenidas da capital. Saindo dali da capela do hospital, da avenida Salvador Allende, entrando na longa avenida 24 de Julho, subindo a avenida OUA, passando depois para a avenida de Moçambique que dá acesso ao Cemitério de Lhanguene.” Saúte, 2000: 124

fuga para parte nenhuma, mortos, simplesmente mortos. Assassinados pelo tempo que lhes coube viver. (ibid.: 81)

Como explica Ana Maria Teixeira Soares Ferreira, na África negra, não se pode falar de morte, mas de vários tipos de morte:

Por exemplo, entre os Diola de Casamança, encontra-se uma pluralidade de formas de morte. A morte real física, que se exprime pela paragem do coração, pela impossibilidade de movimento e pela decomposição do cadáver; a morte social, que ocorre quando o defunto passa a integrar a comunidade dos antepassados anónimos ou quando, extinta a linhagem a que pertence, a lembrança do defunto desaparece; a pseudomorte, que se identifica com a doença mental; a morte simulada, simbólica, que faz parte dos ritos de iniciação e constitui o modo social por excelência da luta contra a morte física. (Soares Ferreira, 2007: 304)

Não podemos esquecer também a distinção entre boa morte e má morte. A morte de um velho, a morte na sua aldeia, a morte sem sofrimento é uma boa morte. Já a morte por acidente, por suicídio, crime, longe da sua comunidade, correndo o risco de não ser sujeito a todos os procedimentos considerados essenciais pela tradição, a morte sem deixar descendência, são formas de uma má morte.

Neste universo de mortes que constituem as narrativas de *Rio dos Bons Sinais*, encontramos exemplos de boa e de má morte. Temos as mortes consideradas naturais, boas, portanto, como a de Joalina Mafaduco, e uma série de mortes que podemos considerar como más: a de Mamba, assassinado, a do pretendente da Menina dos Prazos, suicídio por enforcamento, a do deputado provocada por um animal, a de Marcello Caltagirone, suicídio, etc. No entanto, todos os mortos têm direito a ter cerimónias fúnebres, mesmo na ausência de cadáver, a todos sem excepção se prestam rituais funerários. Junod faz referência, relativamente aos clãs do Norte, a vários tipos de mortos e aos procedimentos a que são sujeitos. Quando o defunto morre longe de casa, não se faz qualquer tipo de cerimónia antes da confirmação da sua morte. Após essa confirmação, são enterrados os seus objectos pessoais, como as esteiras e o vestuário: “Estes objectos de que ele costumava servir-se todos os dias e que foram manchados pela transpiração de seu corpo são *ele-próprio*” (Junod, 1996: 160 Tomo1). Estes mortos têm um luto vulgar, tal como “se forem mortos por um animal selvagem ou numa batalha” (ibid.:160):

Quando um estranho morre numa aldeia tsonga e ninguém o conhece, angana nchumu – isso não importa, segundo Viguet. Os homens de idade madura enterram-no. (...) Quando um bebé morre, deve ser enterrado numa panela fendida (...) Uma criança mais velha é enterrada pela maneira vulgar, mas com o mínimo de cerimónias. Não há acto religioso. Só a mãe assiste aos funerais. (...) No caso de suicídio, o cadáver é enterrado segundo as regras ordinárias, mas a árvore na qual o indivíduo se enforcou é deitada abaixo. É tabu, pois outros podiam suicidar-se no mesmo sítio. (Junod, 1996: 161, Tomo 1)

Junod explica ainda que os complicados ritos funerários dos Tsongas mostram que, no espírito deles, o homem continua a viver transformando-se depois da morte num deus, que existe um perigo de contaminação da comunidade ligado à impureza que acompanha a morte e que é extinto por uma purificação colectiva e que alguns dos rituais são ritos de passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos.

Há, nestas narrativas de Saúte, casos exemplares de diferentes tipos de morte, como já vimos, e em todos eles são prestadas exéquias fúnebres. Um bom exemplo é o do conto “O enterro da bicicleta” onde a invulgaridade da morte do deputado não obsteu a que se lhe prestassem as devidas exéquias fúnebres.

Consiste a invulgaridade desta morte no facto de não haver corpo para enterrar. “- A alma do morto só descansa quando enterramos o seu corpo.” Ora “Só havia a bicicleta para testemunhar a violência da refrega” (Saúte, 2008: 25) que tinha vitimado o deputado. No entanto, o deputado teria “umas exéquias fúnebres à sua altura” (ibid.: 27), “seria sepultada a bicicleta, far-se-ia uma urna, e ela seria velada e enterrada como se do próprio dono se tratasse” (ibid.: 27), assegurando-se assim o descanso da sua alma e a sua transformação em antepassado:

Em regra, as pessoas a quem acontece uma “má morte” não podem ascender ao estádio de antepassados. Já os que morrem longe da sua terra não sofrem este castigo, desde que se consiga recuperar o corpo e sepultá-lo na sua terra natal, ou que os seus familiares possuam um objecto que lhe pertencia, o que torna possível a realização de um número mínimo de cerimónias, condição absolutamente necessária à actualização da ancestralidade. (Soares Ferreira, 2004: 341)

Ainda neste conto, temos a morte do mensageiro associada a uma mensagem falhada. A este propósito, podemos referir que os mitos que relatam a origem da morte são muitos, mas uma leitura atenta permite agrupá-los em dois quadros. Um privilegia o acaso, o outro implica uma responsabilidade do homem, como, por exemplo, um erro de julgamento, desleixo, ira, ganância, má escolha entre o bem e o mal. A morte pode surgir como punição por um acto de desobediência. A morte aparentemente inexplicável deste mensageiro que “caiu fatigado” (Saúte, 2008: 30) pode, efectivamente, dever-se aos percalços que o atrasaram: “Porém, houve percalços que o atrasaram pelo caminho. À sua volta estavam apenas os homens que haviam comparecido àquele último ritual de despedida do deputado. As mulheres mantinham-se num grupo à parte. O mensageiro caiu fatigado, sempre com a língua de fora. Ainda tentaram reanimá-lo. Estava morto antes de revelar o que lhe trouxera de tão longe” (ibid.: 30). A morte apresenta-se aqui configurada, possivelmente, como castigo por uma tarefa mal cumprida.

Como diz Mía Couto, “há nestas histórias, mortos que não encontram a Morte, homens de luto perpétuo que apenas visitam a vida nas cerimónias fúnebres, jovens que amanhecem pendurados numa corda de sisal”. Mas, apesar deste contacto permanente com os mortos, verificamos a existência, nestes contos, do ancestral medo da morte:¹⁴

Talvez por isso Eufregino ganhou pânico do convívio com os mortos. (ibid.: 12)

Muitos são aqueles que passam a cerimónia olhando para o chão. Principalmente, aqueles que têm medo de olhar o morto. (ibid.: 38)

¹⁴ Num estudo sobre o universal medo da morte, Calvin Conzelus Moore e John B. Williamson afirmam o seguinte: Is the fear of death universal? Anthropologist Ernest Becker (1973) seems to think so, arguing that “the idea of death, the fear of it, haunts the human animal like nothing else; it is the mainspring of human activity—activity designed largely to avoid the fatality of death, to overcome it by denying in some way that it is the final destiny for man” (p. ix). There is much about death to fear: Whether by accident, disease, or intentional infliction by another human, the path to death for all but a few fortunate humans is accompanied by pain. Death can also be a lonely and isolating experience (Feder 1976). Humans are social beings, and it is our interactions with other humans that complete our existence and give our lives meaning. Death is thus separation from everything that gives our life form; it is the loss of everything that we hold dear (Hinton 1967). The loss of a loved one to death is often one of the most emotionally painful experiences that a human can have (Gordon 2000). Even when the death is not that of a loved one, simply being a witness to death can evoke a natural horror and revulsion (Malinowski 1948). Furthermore, because of its seeming finality, death presents one of the most formidable challenges to the idea that human life has meaning and purpose. Given these facts, it should be no surprise that fear has been one of the most commonly expressed responses of humans to death.

“Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science”, consultado em http://www.google.pt/Bryant_Sample_Article_Universal_Fear

3. Religião e Magia

Sabe-se que uma das formas mais comuns de fazer face à morte, e ao medo que ela origina, é a religião. Em todas as sociedades existem ritos cujo objectivo é o de ajudarem os vivos a ultrapassarem aquele que é um dos medos mais básicos do ser humano:

Every culture has generated a system of thought that incorporates the reality and inevitability of death in a manner that preserves the social cohesion of that culture in the face of the potentially socially disintegrating aspects of death. Early human societies developed religious systems, including ancestor worship that bridged the divide between the dead and the living and portrayed death not as an end, but as a transition to another world that is still very much connected to the earthly one .(Moore e Williamson)¹⁵

Podemos afirmar que a crise suprema que a morte causa no homem é uma das principais fontes de origem da religião. Por isso, associado às representações da morte, temos, nestes contos, um forte sentido religioso. Os funerais, as cerimónias, os pregadores, os cemitérios, são a face visível de um conjunto de procedimentos que dizem respeito à morte. Se tentarmos catalogar estes procedimentos, tendo em conta apenas uma ideia de religião, facilmente concluiremos que não será uma tarefa fácil, já que temos nestes contos uma variedade de práticas que vão das tradicionais às católicas.

A religião é, sem dúvida, uma característica universal do homem, porque, apesar de não conseguirmos definir exactamente a sua origem, ou mesmo de definir o conceito claramente, ela está presente em todas as culturas. Não há conhecimento da existência de uma cultura que não a tenha produzido. O homem, desde sempre, acredita em algo que podemos designar, genericamente, como divindade.

Quando se fala em religião, pensa-se imediatamente em certas práticas que são inerentes aos conceitos que temos.

¹⁵“ Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science”, consultado em http://www.google.pt/Bryant_Sample_Article_Universal_Fear

Apesar de todas as dificuldades, que o tema impõe, podemos afirmar que religião é um conjunto de crenças, sentimentos, práticas, dogmas que orientam a relação do ser humano com o sagrado ou o divino.

No que respeita à cultura Bantu, Junod distingue religião de magia, afirmando que, como já foi referido, a religião de todos os Bantu da África meridional é a Ancestralatria. No entanto, no capítulo que dedicou ao estudo da magia afirma o seguinte:

Sem pretender dar aqui definições que possam aplicar-se a todas as raças primitivas, e reconhecendo, por outro lado, a dificuldade do assunto, todavia julgo necessário, no começo deste capítulo, explicar tão claramente quanto possível a distinção que faço entre Religião, Magia e Ciência, tais como se apresentam entre as tribos do sul de África.

Sob o termo Religião, compreendo todos os ritos, práticas, concepções ou sentimentos que pressupõem a crença em espíritos pessoais ou semipessoais revestidos dos atributos da divindade com os quais o homem tenta entrar em relação, com o fim de alcançar a sua assistência ou desviar a sua cólera, essencialmente por meio de oferendas e de preces.

No termo Magia incluo todos os ritos, práticas e concepções que têm por fim actuar sobre influências hostis, neutras ou favoráveis, exercida quer por forças impessoais da Natureza, quer pelos seres humanos que deitam sortes, quer ainda, por espíritos pessoais, antepassados-deuses ou espíritos hostis (...)

Chamo científicos todos os ritos, práticas e concepções inspirados pela verdadeira observação dos factos. Incluo nesta categoria certos tratamentos médicos, certas ideias relativas à botânica, à zoologia, etc.

Na prática, estes diversos elementos acham-se misturados a tal ponto que a Religião é fortemente tingida de Magia (...) Por outro lado, a Magia combina-se frequentemente, com elementos religiosos... (Junod, 1996: 387, Tomo 2)

Tendo em conta o quão difícil é distinguir estas realidades, e porque não temos como objectivo deste trabalho fazê-lo, faremos uma abordagem dos contos, no que se refere às representações da religião, de uma forma abrangente.

Assim, temos logo no primeiro parágrafo do conto inicial uma referência à figura do curandeiro. O curandeiro, ou curandeiros, pois existem várias categorias de

curandeiros, exercem actividades diversas e tão diferenciadas quanto os motivos pelos quais são procurados. No entanto, é possível agrupá-los em grandes categorias.

Os que tratam da arte médica, os médicos indígenas cujos conhecimentos são, na maior parte, hereditários. Reconhecem-se a estes curandeiros competências como o tratamento de dores de cabeça, dores de dentes, mordeduras de serpentes, disenteria, lepra, febres, esterilidade, etc.

Existem os que se tornaram exorcistas por terem sido submetidos a uma cerimónia de exorcismo. As possessões são fenómenos do domínio da medicina tradicional, mas têm um carácter religioso, pois os espíritos que causam a doença são espíritos dos falecidos, *Svikwembu*, aos quais se deve prestar culto. Saúte faz referência no conto “O ministro de Deus” à profusão de igrejas e religiões, “seitas no dizer dos jornais, cada um reza o seu xicumbo da forma que sabe...” (Saúte, 2008: 33). Há uma outra categoria, a dos verdadeiros curandeiros, com poderes divinatórios, que fazem choover, influenciam o céu, etc., sem terem de passar pelo exorcismo.

Constituem outra categoria os deitadores de ossículos, uma arte exercida por adivinhos que acreditam receber revelações especiais. Junod afirma que “esta arte é tão perfeita que é compreensível que os adivinhos experimentem muito grande satisfação no exercício dela. (...) Todos os elementos da vida indígena se encontram representados pelos objectos que o cesto divinatório contém. (...) É um sistema tão hábil que não hesito em classificá-lo, com a sua linguagem, o seu folclore, os seus costumes no que respeita ao *lovolo* e os seus ritos funerários, entre as manifestações da sua vida psíquica que denotam mais inteligência. (...) Quando na vida do Bantu, a desgraça aparece, (...) Não há senão que deitar ossículos!” (Junod, 1996: 491/492 – Tomo 2) Os ossículos revelam qual, ou quais, os motivos da doença, ou do estado psíquico, do infortúnio ou da desgraça e apontam a forma como a vítima deve proceder.

Finalmente existem os sacerdotes, *va kuhala*, que não recorrem à magia, mas sim à religião.

No primeiro conto desta colectânea, encontramos, como já referimos, logo no primeiro parágrafo, uma referência aos curandeiros. O pai de Eufregino muda, aconselhado por um curandeiro, o sobrenome da família.

Em “A mulher dos antepassados” temos, talvez, o exemplo mais paradigmático da importância que os curandeiros assumem na vida do quotidiano. Anita, depois de se mudar para a cidade com o seu marido, “começou a ter uma doença esquisita” para a qual os médicos não tinham diagnóstico nem encontravam solução. “O marido seguiu

os velhos conselhos: procurou as autoridades tradicionais – os curandeiros. Eles é que descobriram a origem das maleitas e indicaram a forma de as debelar” (Saúte, 2008: 50). Ora, o problema desta personagem reside no *lovolo*, ou *lobolo*. Segundo o sociólogo Carlos Serra, o lobolo não é simplesmente um acordo entre um homem e uma mulher, mas entre duas famílias patriarcais. Não se trata da afirmação do amor entre um homem e uma mulher, mas sim uma concertação com vista aos interesses das famílias. A perda de uma filha numa família deve corresponder a uma compensação em dinheiro ou em outros valores. Como explica Junod, uma festa de casamento compõe-se de duas partes, a festa do *lovolo*, do pagamento, e o *kuhloma*, a chegada da noiva à aldeia do noivo.

Brigitte Bagnol, na introdução do seu trabalho intitulado *Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique*¹⁶, considera que “em Moçambique, o *lovolo* constitui uma prática importante na sociedade urbana. Isso deve-se ao facto de o *lovolo* permitir estabelecer uma comunicação entre os vivos e os seus antepassados e a criação ou o restabelecimento da harmonia social. Ele inscreve o indivíduo numa rede de relações de parentesco e de aliança, tanto com os vivos como com os mortos.

O *lovolo* faz parte da identidade individual e colectiva, ligando seres humanos e mortos numa rede de interpretações do mundo e num conjunto de tradições em contínuo processo de transformação.”

Não é fácil apercebermo-nos exactamente do sentido do lobolo pois é uma prática africana que liga os vivos e os mortos numa rede de tradições e rituais que está, no entanto, bem viva no meio urbano, não se limitando, portanto, aos meios rurais.

No conto “A mulher dos antepassados”, a personagem Anita foi “lobolada pelos espíritos” (Saúte, 2008: 51), passando a pertencer aos antepassados. A forma como se manifesta a doença, aproxima-a de uma possessão, pois “a moça entrava em espasmo e falava línguas estranhas (...) Articulava melhor em Zulu”. (ibid.:51) “Tem espasmos, fala sozinha, ouvem-se outras vozes na boca dela. Principalmente à noite, ela se transfigura: torna-se poliglota. Até francês fala. Já se viu? (...) Quando o sol recolhe ela torna-se fluente em zulu” (ibid.: 51).

A possessão pelos espíritos entende-se como um estado particular em que o indivíduo experimenta uma separação temporária da sua própria essência e identidade,

¹⁶ *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), 2008, 251-272, consultado em analisesocial.ics.ul.pt/

uma espécie de transe em que as ações comportamentais de uma pessoa são controladas por um espírito normalmente exterior a si próprio.

Junod explica, relativamente a este fenómeno das possessões, que os espíritos que têm maior poder são os dos Zulus e que os primeiros sinais da doença são dor persistente no peito, crises nervosas, soluços incontroláveis, bocejos, emagrecimento sem causa aparente, etc. Acrescenta que a possessão é considerada uma “doença” no domínio da medicina, também conhecida como “loucura dos deuses” (*vuvavyi bza svikwembu*). Tem também carácter religioso, pois os espíritos tidos como causadores da doença são *svikwembu*, espíritos dos falecidos, aos quais se deve prestar culto. Os ritos relativos ao tratamento desta “doença” são mágicos e quem dela sofre torna-se, muitas vezes, curandeiro com poder sobrenatural.

Com efeito, relativamente a Anita, personagem do conto “A mulher dos antepassados”, foi um “velho curandeiro”, “o nhanga que lhe disse a verdade”, “um velho senhor, oriundo da Beira, um daqueles curandeiros infalíveis. Um ndau verdadeiro, vindo de Mambone: - Tua mulher está casada com um espírito, você tem que lhe devolver para a terra dela e pagar o lobolo dessa família a quem ela pertence”¹⁷ (ibid.: 55).

Na verdade, o pai de Anita tinha-a, quando ela era ainda apenas uma criança, prometido “a um velho que estava de passagem e fora visitar a família” (ibid.:52). O curandeiro explica ainda que Anita fora prometida aos espíritos, pelo que não podia casar sem autorização do primeiro marido. Patrício Bento consultou vários curandeiros, mas “poucos se desviaram da verdade: sua mulher é também esposa de outra pessoa. Um não-civil, um espírito, uma entidade dessas – como dizer? – divina” (ibid.:56). A solução para este problema é submeter Anita a cerimónias, na sua terra, destinadas a que se faça cumprir a tradição:

¹⁷ Alcinda Honwana aborda esta problemática nas páginas 67 e 68 de “Espíritos Vivos, Tradições Modernas” e sublinha a actualidade destes fenómenos dizendo que “Em Maputo (...) não é invulgar ouvirem-se histórias e anedotas sobre jovens mulheres casadas que não conseguem conceber, e a quem os ginecologistas não encontram problemas no sistema reprodutivo. Depois de consultarem os tinyanga, descobrem que em crianças tinham sido oferecidas a um espírito e que esse espírito estava a enfraquecer a sua fertilidade, porque as famílias não tinham honrado as suas promessas. Estes casos servem muitas vezes de tema para contos e novelas nas quais os escritores moçambicanos exploram os dilemas e os conflitos sociais do seu tempo” (Honwana, 2003: 67-68).

Os nguluves¹⁸ reclamam a sua presença para as cerimónias. Depois estará livre (ibid.: 55). Bastava fazer uma missa lá na terra. Dialogar com os emissários do dono da mulher. Pagar as multas e pedir o beneplácito dos antigos. (ibid.: 56)

Joalina Mafaduco, personagem do conto “Os netos da mulher que não fazia filhos”, também foi sujeita à consulta de vários curandeiros:

Depois de todas as consultas¹⁹, a última das quais no mais temido curandeiro de Panda, um velho oriundo de Mambone, o marido de Joalina não teve mais forças para continuar a luta por ela contra a sua família. (ibid.: 62)

Podemos indicar ainda outras alusões aos curandeiros, como as do conto “Rio dos Bons Sinais”: “abrir as portas de casa para um curandeiro esconjurar os demónios” (ibid.:112), “acreditavam no espírito Zúzu, invocado pelos velhos nhamessoros²⁰” (ibid.:114), “Ela vivia desocultando a verdade dos curandeiros” (ibid.:115) e “A mãe desolada exigiu que o marido finalmente aceitasse os préstimos dos curandeiros que ela reivindicava para os livrarem da má sorte” (ibid.:116), ou ainda, “foram realizadas várias cerimónias de esconjuro dos demónios que os assombravam. Os nhamessoros tinham vindo do mato, de lugares tão distantes, que não se encontravam nos mapas” (ibid.: 117).

Encontramos muitas outras referências aos curandeiros nestes contos:

Recordei-me que na tarde anterior àquela viagem interrompida pela emboscada, tive uma consulta com a curandeira da terra dos meus antepassados. Ela atirou os tinholos para ver como estava o meu caminho. Predominavam, naqueles atalhos, os ossinhos brancos.

- São as pedras da sorte. (ibid.: 97)

¹⁸ Aníbal Aleluia, no conto “Mbelele”, faz também uma referência ao poder destes espíritos: “- “Os nguluves estão zangados” - dizia o povo, observando com tristeza o céu indiferente às suas queixas. E todos procuravam descobrir que descatos às vontades dos mortos se expiavam tão dolorosamente” (Saúte, 2000: 52)

¹⁹ Mais à frente deter-nos-emos um pouco mais sobre os motivos dessas consultas.

²⁰ “Nhamessoro” será o mesmo que “Nyamussoro”? Palavra Ndau que significa simultaneamente adivinho e ervanário. O conhecimento que detêm é-lhes transmitido pelos antepassados e têm como funções a adivinhação, o exorcismo e a cura de várias doenças. Ver Honwana, 2003: 59

O velho curandeiro iria bater as pedras, revelar-lhe o destino e o futuro. No prodígio dos amuletos está tudo escrito. (ibid.: 54)

Os tinholos ou ossículos divinatórios constituem, segundo Junod, “ um sistema admirável de adivinhação” cujo “nome próprio é *nlholo*, mas são principalmente designados por bula, sem dúvida a mesma palavra que *Kubula*, falar – isto é, a Palavra, com maiúscula, a Revelação!” (Junod, 1996: 463, Tomo 2)

Explica também o estudioso que o meio mais utilizado pelos antepassados-deuses para darem a conhecer a sua vontade é a “coleção dos ossículos divinatórios”, conhecidos como “Bula, a Palavra” (ibid.: 330).

Estes ossículos podem dividir-se em duas classes: ossículos de animais diversos e outros objectos, como conchas ou pedras. A sua interpretação observa o lado sobre o qual caem, a direcção para que estão voltados e a sua disposição. É indiscutível a consideração que esta arte desperta, quer por parte dos adivinhos, quer por parte de quem os procura. São raros os cépticos e Junod, a propósito da confiança depositada nos adivinhos, diz que “ A fé nos ossículos é cega mas é grande!” (ibid.:489)

Casimiro Rodrigues, afirma, a propósito, que “ De importância primordial em África é o culto dos antepassados – mais importante que o próprio Criador, raramente intervindo nas questões dos homens –, recorrendo-se à feitiçaria como forma de contactar os ancestrais. O *gagão* – conjunto de ossos de animais selvagens e domésticos – deve ser consultado antes de qualquer acontecimento importante” (Rodrigues, 2007: 37).

No entanto, nem sempre as profecias se concretizam e, muitas vezes, acontece mesmo o contrário do que foi previsto. Junod questiona-se então se a aceitação desta prática terá origem em alguma crença religiosa. Certo é que esta é uma arte essencialmente mágica, com raízes que fazem parte do espírito bantu.

Voltando um pouco atrás, vamos agora deter-nos um pouco mais sobre as personagens Anita e Joalina Mafaduco. Anita, por causa da possessão e por ter sido desposada por um antepassado, não tinha filhos:

Patrício Bento tinha já ouvido falar daquelas mulheres que são desposadas pelos antepassados, ficam mulheres dos espíritos, impedidas de casar com os homens da vida real, de procriar, de serem mulheres verdadeiras. (Saúte, 2008: 55)

A minha avó Francisca resgatou-a do ultraje. Joalina tinha o destino traçado pela natureza – não procriava. Mulher que não faz filhos não consegue segurar o casamento. (ibid.: 61)

A esterilidade é uma das causas determinantes para a ruptura do casamento, uma vez que ter filhos é fundamental para a conquista de estatuto social, e a importância de deixar descendência é enorme. Entre os Tsongas, a culpa da esterilidade é atribuída às mulheres, e a ausência de filhos resulta em divórcio. Outra consequência é a obrigação de devolver o lobolo ou o oferecimento de uma segunda mulher que possa garantir descendência.

H. Junod explica que nos clãs do Norte, em casos de esterilidade, é oferecido um sacrifício especial, pois os filhos são enviados pelos antepassados-deuses. Acrescenta ainda que a ausência de filhos pode causar o divórcio e que o marido tem o direito de devolver a mulher, podendo os pais desta arranjar-lhe uma segunda mulher.²¹

Voltando aos contos de Saúte, Anita, apenas chegou à sua terra, e conforme vaticinara o curandeiro, “Os curandeiros são infalíveis” (Saúte, 2008: 57), transformou-se noutra mulher: “Quem contasse que aquela mulher saíra da cidade moribunda poderia ser tomado por demente” (ibid.: 58).

Ter filhos é imperativo, pois “Homem só o é quando é capaz de engravidar uma mulher. De igual modo: mulher que se preze tem que ter filhos, caso contrário é desconsiderada” (ibid.: 56). A mudança de Anita perspectiva também a possibilidade “de procriar” (ibid.: 55), de se transformar numa mulher verdadeira.

Já Joalina Mafaduco não teve a mesma sorte. Apesar de o marido querer ficar com ela porque “estava acostumado aos seus modos suaves, à sua atenção quando chegava, à água quente para o banho, à comida na mesa minúscula que os juntava, à roupa lavada e ao olhar que não feria” (ibid.: 61), a família impôs a sua devolução: “Ela tinha que ser devolvida. Onde é que já se viu? Uma mulher tem que entregar qualquer coisa à terra, depois da semente que o marido deixa no corpo dela” (ibid.: 61).

A esterilidade da mulher é, não raro, atribuída aos deuses, que podem abençoar, mas também podem maldizer:

²¹ Ver Junod, 1996, 180/181, Tomo 1

Se a vossa mulher é estéril, são eles que a impedem de ter filhos – talvez os deuses da vossa mãe, por não terdes dado ao tio materno *o kutrhumba*, a parte do *lovoló* que ele tem direito de reclamar. (Junod, 1996: 330, Tomo 2)

A esterilidade, a ausência de filhos é considerada uma desgraça, pois sem descendência não está assegurada a transformação do morto em antepassado. É neste sentido que surge a convicção de que quando uma criança morre ela reencarna, pois não tem reunidas as condições para se transformar em antepassado. Por isso, não ter filhos é motivo de rejeição.

Olhando para estes contos, na sua globalidade, fica-nos a imagem de uma sociedade marcada pela tradição e pelas crenças, mesmo quando o espaço que os enquadra seja urbano. A consulta dos ossículos, as crenças nos antepassados, a procura de respostas nos curandeiros, caracterizam o viver religioso destas personagens. Nei Lopes, no seu livro “Bantos, malês e identidade negra”, refere um excerto de “Império Ultramarino Português”, de Henrique Galvão e Carlos Selvagem onde se afirma o seguinte:

A vida espiritual dos negros é uma tragédia contínua, representada entre o nascimento e a morte. O temor do sobrenatural, com todas as representações que a sua imaginação pode admitir, é o facto dominante da sua espiritualidade religiosa. A sua religião é um complexo mal articulado de crenças em que intervêm, ao mesmo tempo, o reconhecimento da existência de um Criador Supremo, as forças ou espíritos malfazejos e os agentes animados ou inanimados que decidem, favorecem ou impedem as obras do mal e as obras do bem. (Lopes, 2006: 156)

Nei Lopes explica ainda que na cultura bantu predomina uma ideia de *força* onde se incluem todos os seres: os espíritos dos ancestrais, os vivos, animais, plantas e minerais. Esta força é uma *energia vital* que aumenta quando se invocam os ancestrais e cuja vitalidade é maior, quanto mais descendentes se tiver.

Como a morte é considerada uma espécie de diminuição do ser, os descendentes podem, através de oferendas, transmitir ao defunto um pouco de vida. Mais uma vez se afirma a importância da descendência, pois o morto que não tem descendentes está condenado ao esquecimento, a uma morte definitiva:

Para o banto, a vida é a existência da comunidade; é a participação na vida sagrada (e toda a vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação da sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes (ibid.: 162).

Parece, portanto, consensual a importância da existência de descendentes e a importância da ancestralidade, uma vez que os espíritos dos ancestrais são os intermediários entre a divindade suprema e o homem. Os Bantus colocam Deus, espírito criador e entidade suprema, no vértice de uma pirâmide, seguindo-se os antepassados mais importantes como os fundadores de um clã ou de uma tribo, depois os defuntos e finalmente os vivos. Nei Lopes refere um estudo do etnólogo Silva Rego destacando o facto de os Bantus acreditarem num Deus Supremo a quem se dirigem em casos extremos, pois a melhor forma de lhe prestar culto é venerando os seus mortos, os espíritos dos antepassados.²²

É muito interessante verificar, no universo destas narrativas, a presença indelével das tradições, das crenças, de uma vivência da religião tão marcada por costumes ancestrais. Nestes contos, encontramos uma variedade de referências aos costumes tradicionais praticados por personagens que, no entanto, também vivem a religião seguindo as práticas cristãs.

Se é certo que cada um “reza o seu Xicuembo” (Saúte, 2008: 33), se “andam por aí muitas igrejas” (ibid.: 32), se se procuram os curandeiros e se se presta culto aos antepassados, também é certo que, quando assinalava “o regresso do morto à mãe-terra” (ibid.: 31), Anchilo, pregador em funerais sem padre, sem o “mfundisso²³” (ibid.: 35), trazia sempre a Bíblia:

.. A Bíblia na mão de Anchilo não transitava de página. (ibid.: 33)

Anchilo vai à frente, oficiando a cerimónia. Curvado sobre a sua Bíblia e do alto da sua dor. Compenetrado. Sua pose é indubitavelmente profissional. Trata-se de um verdadeiro representante de Deus. (ibid.: 34)

²² Ver Lopes, 2006: 164

²³ Alcinda Honwana refere-se a *mufundhisa* dizendo que se trata de um pastor zionista. (Honwana, 2003: 157)

Acrescente-se ainda que “Todos os funerais são antecidos de uma missa de corpo presente” (ibid.: 34). Existem muitas outras referências, neste conjunto de contos, a práticas cristãs: “Quando o padre terminou as orações” (ibid.: 16); “Também aquele cortejo não tinha padre” (ibid.: 38); “a sua condição de falso padre (...) na esquerda tinha a sua Bíblia” (ibid.: 40); “Bastava fazer uma missa lá na terra”(ibid.: 56); “frequentar a missa dos domingos” (ibid.: 112).

Na caracterização de Moçambique que encontramos em vários estudos, destaca-se a profusão de tribos e de línguas que se falam nas muitas províncias que compõem o país. Não é pois de estranhar que, também ao nível da religião, Moçambique seja plural e tão diverso. A população distribui-se pelo catolicismo, protestantismo, islamismo e pelos cultos tradicionais. Para o pretendente da Menina dos Prazos, no conto “Rio dos Bons Sinais”, “a melhor forma de encontrar aquela jovem seria frequentar a missa dos domingos na velha catedral. Mas o jovem tinha uma mãe animista e um pai que era muçulmano, que vivia aterrado com a ideia da mulher de abrir as portas de casa para um curandeiro esconjurar os demónios, que ela julgava que assombravam a casa e a vida da família” (ibid.:112).

Temos portanto, aqui, um bom exemplo da multiplicidade que caracteriza a vida religiosa moçambicana.²⁴

Não pensemos que se trata de ficção, ou que esta seja uma visão exagerada ou distorcida da realidade. Paulina Chiziane descreve, dando o seu próprio exemplo, de forma muito clara, esta diversidade que caracteriza o povo moçambicano:

A geração da minha avó pratica a religião dos antepassados. O meu pai e a minha mãe praticam a religião tradicional e a cristã. Nós, por obrigação escolar, aprendemos a praticar só a religião tradicional e cristã. Isto significa que, ao lado da avó, praticamos o culto tradicional; ao lado dos pais ficamos numa situação intermédia; com os amigos e com a sociedade da nossa geração praticamos o culto cristão. Portanto, uma só pessoa fica dividida em duas ou três.

O meu próprio nascimento foi coberto de muito ritual porque, segundo a minha mãe, para além de nascer com baixo peso, não tinha boa saúde. Então houve

²⁴ Relativamente à compartimentação religiosa, parece não haver uma fusão entre as práticas das Igrejas Católica e Protestantes, Muçulmana e Zionista e as práticas das religiões tradicionais. Alcinda Honwana chegou à conclusão, a este propósito, que a vivência religiosa na sociedade moçambicana é complexa, geradora de uma dinâmica e de “um processo de busca de identidades culturais e religiosas que permitam lidar e dar respostas aos fenómenos e problemas atuais” (Honwuana, 2003: 164). “Será que existe uma contradição entre ser um cristão devoto e acreditar nos espíritos dos antepassados?” (ibid.: 160).

necessidade de consultar sacerdotes e adivinhos para descobrir o que eu tinha. Estes concluíram que havia um espírito importante que se queria encarnar em mim. Diz a minha mãe que foi necessário realizar um ritual muito complicado para celebrar a encarnação do dito espírito importante. (apud Laban, 1998: 974)

Nelson Saúte, no testemunho que deu a Patrick Chabal, apresenta a sua visão do que é ser moçambicano, reforçando a ideia de diversidade:

Afinal, ser moçambicano, o que é? Eu nunca arrisco definir o que é ser moçambicano, porque uma característica importante de Moçambique é ser um mosaico de várias culturas, de várias etnias, de várias formas de expressão, de várias linguagens, de vários signos. É qualquer intersecção entre a mescla de valores que compõem aquele país. Defini-lo será reduzi-lo (Chabal, 1994: 349).

Relativamente às representações da religião nestes contos, podemos concluir que a realidade moçambicana é multifacetada, pois a grande maioria dos moçambicanos pratica as religiões tradicionais em convivência e partilha harmoniosa com o Islamismo ou o Cristianismo.

Maria Fernanda Afonso refere-se à prática da vida religiosa, no que respeita aos cultos estrangeiros, como ambígua, dizendo que há uma atracção pelos rituais solenes da religião católica, mas sempre considerando os seus rituais tradicionais como únicos. A narrativa moçambicana, especialmente a pós-colonial, tem dado relevo a uma herança cultural africana que continua profundamente enraizada na vida do mundo contemporâneo. Ana Mafalda Leite, citada por Maria Fernanda Afonso, diz a este propósito que:

O processo cultural de onde a literatura moçambicana emerge (aliás como a maioria das literaturas africanas) tem grande parte das suas raízes mergulhadas no mito, vivificado no quotidiano e presente na visão religiosa e religadora do homem à terra e ao transcendente. (Afonso, 2004: 413)

O conto moçambicano na sua generalidade, e estas narrativas de Saúte em particular, revelam a estreita ligação entre a literatura e a cultura tradicional, evocando

os ritos tradicionais, os curandeiros, as cerimónias tradicionais, o culto dos antepassados.

CAPÍTULO II

Um olhar sobre o conto “Rio dos Bons Sinais”

Apresentada que foi uma perspectiva geral dos contos, destacando-se conforme nos propusemos inicialmente, as representações da morte e da religião, gostaríamos agora de destacar o conto que dá nome a esta colectânea. Porque é uma história de amores impossíveis, de sonhos desfeitos, uma história repleta de tradições, de espíritos, uma história comovente, onde se percebem acontecimentos que marcaram a história recente deste país, uma história de morte, uma história de vida.

Estão presentes neste conto as principais linhas temáticas, unificadoras e caracterizadoras, destas narrativas. Com efeito, a presença da morte faz-se notar logo no primeiro parágrafo, com a referência ao suicídio de uma personagem e ao luto eterno que esse acontecimento provocou. A morte surge também inscrita na vida da mãe da Menina dos Prazos, que teve dois maridos cuja morte precoce deu origem a mitos:

A mulher só acertaria ao terceiro casamento, com um negreiro português de Tete e Zambézia, e que mostrou grande afoiteza em defrontar os mitos que cobriam a mulher cujos maridos sucumbiam não muito tempo depois de partilharem o seu leito. (Saúte, 2008: 120)

Outras mortes são referidas ao longo deste conto, como a do piloto que “morrera a bordo do avião que despenhara” (ibid.: 122), ou a da mãe: “A velha mãe da Menina dos Prazos havia de falecer na terra do marido” (ibid.:125). No entanto, a morte não é sentida como um fim, em conformidade aliás com a visão que os africanos têm da morte, mas como um recomeço. A menina dos Prazos negara “aceitar que o seu amado morrera para sempre” (ibid.: 113). O papel do sonho é também muito interessante, pois permite à Menina dos Prazos fugir “dos demónios que a acossavam “e partir com o seu amor” para um destino oculto pela vegetação alta dos mangais em volta do rio dos Bons Sinais” (ibid.: 126). O sonho assume, à semelhança do que já vimos noutros contos, protagonismo e importância na vida desta personagem. A confirmá-lo podemos destacar expressões como “O seu porfiado sonho” (ibid.: 111), “como aquela do seu sonho longínquo” (ibid.: 113) ou “A Menina dos Prazos viveu porfiando o sonho de que a sorte, mesmo demorando, havia de chegar um dia, trazendo consigo de volta a paixão da sua juventude” (ibid.: 117). Apesar das vozes cépticas – “Onde já se viu um morto

regressar em busca da amada perdida?” (ibid.: 115) - ela ouviu o “chamamento que a havia de levar ao reencontro do jovem que se suicidara numa longínqua madrugada” (ibid.: 111) e “mergulhou naquele rio cor de prata” (ibid.: 111) cumprindo o seu sonho e renascendo para o amor.

Associadas à morte, neste conto mais concretamente à morte do jovem que se suicidou, estão presentes as “cerimónias de esconjuro dos demónios” (ibid.: 117) para “os livrarem da má sorte.” (ibid.: 116) Aliás, existem ao longo desta história várias alusões aos curandeiros: “abrir as portas de casa para um curandeiro esconjurar os demónios” (ibid.: 112), “invocado pelos velhos nhamessoros” (ibid.: 114), “Ela vivia desocultando a verdade dos curandeiros. Sabia o significado de cada amuleto. Acreditava nos espíritos dos antepassados” (ibid.: 115).

A crença nos espíritos é ainda confirmada por várias referências ao espírito das águas: “Quando ouviu a voz de Zúzu, o espírito das águas” (ibid.: 111), “No dia em que ela ouviu a voz de Zúzu” (ibid.: 113), “ não ouviu a sua voz do espírito das águas” (ibid.: 114), “e acreditava no espírito de Zúzu” (ibid.: 114), “No dia em que pretensamente ouviu a voz do espírito das águas” (ibid.: 117) e “à espera da voz das águas” (ibid.: 124).

Relativamente à construção deste conto, existem na narrativa marcas temporais muito precisas e que contribuem para a ideia de que esta história, de certa forma, reflecte um pouco a história do país, pelo menos algumas das etapas da sua construção. Com efeito, temos a herança dos prazos, a construção da Casa Azul em 1914, seguindo-se o ano de 1975, ano em que a família se espalhou pelo mundo, ficando “da família da Menina dos Prazos (...) em Quelimane apenas os mortos” (ibid.: 121).

A personagem principal deste conto é a Menina dos Prazos, filha de senhores cuja família tinha raízes distantes, no tempo do comércio negreiro, com terras e escravos. O sistema de prazos foi instaurado no território que compreende hoje as províncias de Tete, Sofala e Quelimane, e que consistia na atribuição de terras, pela coroa portuguesa, com início no século XVIII, a prazeiros, que as podiam explorar durante um determinado período de tempo ou prazo. Esta espécie de arrendamento era definida por um prazo de 3 gerações e transmitido por via feminina:

Nessa manhã esperada de Abril, a Menina dos Prazos recordou a sua velha avó, também ela antiga dona zambeziana, de quem a mãe herdara vastas terras e

exército de homens quando já não era suposto praticar o negócio de escravos.
(ibid.: 125)

Não importa aqui traçar um retrato acurado do sistema de prazos, apenas destacar a sua importância na história moçambicana e referir que estas “donas” tinham muito poder. Em 1854, o governo português extinguiu os prazos mas, aparentemente, os prazos da Zambézia perduraram, como testemunha o autor no excerto atrás transcrito. Foram entretanto recuperados por António Enes, mas não resistiram ao capital das grandes companhias. O certo é que temos, neste conto, a história de uma personagem cujas origens se fundem na história do país.

Outra marca temporal importante é o ano de 1975, ano em que a família se espalhou pelo mundo, ficando “da família da Menina dos Prazos (...) em Quelimane apenas os mortos” (ibid.:121), ano que marca a independência e grande mudança de Moçambique, “país recém-chegado ao mundo”²⁵ :

A velha mãe foi para Portugal, terra que nunca visitara antes, onde nascera o marido que ela deixou no cemitério antigo da cidade, dias antes de partir, vitimado por uma síncope fulminante despoletada, ao que se sabe, pelos ventos da mudança que se viviam naqueles incríveis anos. (ibid.: 119)

O fim da época colonial parece ser simbolicamente representado no conto pela decadência da Casa Azul²⁶:

O soalho de madeira da varanda estava húmido, as tábuas tinham apodrecido e os degraus chiavam quando alguém atravessava aquela varanda com belos pilares de ferro forjado. O corrimão trabalhado mantinha a majestade dos velhos tempos, mas a parede na qual se situavam as escadas exteriores denunciava as maleitas dos anos. As paredes do edifício não escondiam as fissuras, nem o musgo que se tinha acumulado. (ibid.:114)

²⁵ Mía Couto, contracapa de *Rio dos Bons Sinais*

²⁶ Representar a decadência de uma família, de uma época, de uma geração utilizando a imagem de uma casa não é caso único na literatura. Relembramos aqui a imagem que Eça de Queirós utiliza para representar a decadência da família Maia. Assim, temos no início do romance *Os Maias*, e após ter estado desabitada longos anos, uma casa “agora resplandecente, com um pavimento quadrilhado de mármore brancos e vermelhos, plantas decorativas, vasos de Quimper...” (Queirós, sd: 8) No entanto, no final da intriga principal, o Ramalhete que acompanha a decadência da família (e a do próprio país), apresenta uma “antecâmara entristecida, toda despida, sem um móvel, sem um estofado, mostrando a cal lascada dos muros” (ibid.: 707). O jardim “tinha a melancolia de um retiro esquecido, que já ninguém ama: uma ferrugem verde, de humidade, cobria os grossos membros da Vénus Citereia.” (Ibid.: 710)

Um aspecto interessante é o facto de o narrador desvendar o final da história logo no primeiro parágrafo. Trata-se, portanto, de uma narração “in ultimas res”(Aguiar e Silva, 1984: 751)²⁷. No entanto, longe de perdermos o interesse pelos pormenores, a nossa curiosidade mantém-se, levando-nos a querer conhecer melhor a história da Menina dos Prazos, talvez por ser uma história de amor contrariado, uma história de morte causada por um amor impossível, ingredientes que contribuem certamente para minimizar o risco que se corre ao entregar ao leitor, nas primeiras linhas, o fim das personagens.

Mas também a plasticidade da linguagem, e belas imagens como “o silêncio das águas dolentes que fluíam e continuam a fluir sem pressa nem destino” (ibid.: 111), ou “Barcos antigos encalhados não só na memória dos que viviam em Quelimane” (ibid.:111) contribuem para que o leitor permaneça na história. Destaquem-se, no primeiro parágrafo, referências ao luto, ao suicídio, aos espíritos e ao sonho, elementos constantes nestas narrativas e unificadores de histórias aparentemente tão diversas.

Esta é uma história de amor contrariado entre adolescentes, com ingredientes comuns a muitas outras histórias de amor que a literatura tão bem conhece. A diferença de classes entre os apaixonados é um desses ingredientes - impossível “um namoro daqueles, entre uma filha de senhores e um rapaz procedente de uma família humilde” (ibid.:113). Outro ingrediente é o “amor vivido no fulgor da imaginação, muito longe de qualquer encontro físico, à excepção dos beijos que ela recordava persistentemente” (ibid.:113).

“Nelson Saúte lava, na própria escrita, as palavras”²⁸ e apesar de termos já falado aqui na beleza das imagens que encontramos nas primeiras linhas deste conto, podemos destacar muitas outras passagens que, podemos dizer, aproximam esta prosa da poesia num processo de liricização da narrativa: “o leito modorrento do rio, onde velhas embarcações reiteravam o imperturbável sono de muitas eras” (ibid.: 113); “O sol demoraria a rasgar o horizonte, o céu estava hesitante entre o azul e o cinzento” (ibid.: 114); “reverberando entre as velhas carcaças de barcos afundados e enferrujados”

²⁷ “O começo da narrativa *in medias res* é frequente no romance (encontra-se um elucidativo exemplo dessa técnica no romance *Ana Paula*, da autoria de Joaquim Paço d’Arcos). Pode mesmo acontecer que o romancista principie o discurso *in ultimas res*, digamos assim, de maneira que as páginas iniciais narrem, eventualmente com ligeiras modulações, a situação com que se encerra a sintagmática diegética” (Aguiar e Silva, 1984: 751-752).

²⁸ Mía Couto, contracapa de *Rio dos Bons Sinais*

(ibid.: 117); “Durante décadas, o tempo permanecera encajado à semelhança dos velhos barcos cuja ferrugem ia delindo o seu antigo esplendor” (ibid.: 121).

Conclusão

Olhando novamente para este conjunto de contos, podemos dizer que Nelson Saúte dá voz a uma identidade moçambicana onde se entrelaçam o passado e o presente, e onde convivem a tradição e a modernidade. Apesar de termos como tema unificador a morte, não se trata de um livro de contos macabros, tristes ou fúnebres. Muito pelo contrário: é um conjunto de textos onde a vida vence a morte. A morte não é definitiva e os mortos estão ainda vivos. Devemos aqui salientar o facto de que a morte é um tema muito comum na literatura moçambicana e não apenas uma preferência de Nelson Saúte. Mia Couto, por exemplo, diz, a propósito da morte e da concepção da morte não como fim, mas talvez como transição, o seguinte:

...neste caso, aqui, a morte é uma espécie de passagem, de transição: os mortos ficam presentes depois, é o que se passa em África, a morte é simplesmente uma mudança de estado: os mortos não são arrumados num lugar inacessível, eles ficam presentes no nosso seio. Penso que isso está um pouco latente aqui nos textos. Também é preciso dizer que Moçambique é um país em que a morte hoje é frequente. Não é possível separar qualquer ficção que se faça hoje em Moçambique da morte²⁹. Nos dez últimos anos aquela guerra fez um milhão. (apud Laban, 1998: 1026)

Estreitamente ligada ao tema da morte, temos a religião, as representações da religião, que traduzem a forte componente tradicional que caracteriza o dia-a-dia do povo moçambicano. Os feiticeiros, curandeiros, espíritos, antepassados, fantasmas convivem pacificamente com práticas religiosas como a cristã ou a muçulmana e estão presentes em todos os contos, fazendo com a morte, uma unidade indissociável.

Vimos também que o autor não esqueceu o amor, tema universal, e que assume nestes contos cambiantes muito diversas. Foi certamente o amor que impediu Eufregino

²⁹ Saúte sublinha a dura realidade moçambicana em *Os Narradores da Sobrevivência*: “Os anos 80 foram anos dramáticos. Foi o tempo em que experimentámos a miséria mais abjecta em termos materiais. Onde os homens despojaram-se da sua humanidade e vestiram a bestialidade oculta na sua personalidade. Foram anos da morte, da violência das armas em que humanas mãos serviram para destroçar os mais belos projectos igualmente humanos que havia em nós e reduzir o homem moçambicano à condição de coisa nenhuma.” (Saúte, 2000: 141)

dos Ídolos de devolver a mulher por esta não lhe dar descendência: “Quando uma mulher é infértil costuma-se devolvê-la à procedência. Eufrigino nunca quis que tal infortúnio batesse à porta da menina mais cobiçada dos seus tempos de secundário” (Saúte, 2008: 13). Já ao deputado, personagem do conto “O enterro da bicicleta”, o amor surgiu como imposição: “Não foi ele que escolheu a mulher, foi-lhe distribuída pelo chefe” (ibid.: 22). Também Anita, personagem do conto “A mulher dos antepassados”, foi prometida a Patrício Bento: “Anita, filha do vizinho, ficara como promessa daqueles olhares fugidios enquanto ela atravessava a rua...” (ibid.: 50). No conto “A fotografia de William Faulkner”, o narrador apresenta-nos um jornalista que quer escrever um romance, “mas não um romance qualquer. Tinha que ser um romance de amor” (ibid.: 76). Fala-se aqui “de um amor impossível” e “do amor da sua vida” (ibid.: 76). Carla Motau, outra personagem deste conto, vive um amor diferente: “Carla e Marcello apaixonaram-se e amaram-se ao telefone” (ibid.: 82), um amor a lembrar a modernidade em que a internet e o computador substituem o conhecimento pessoal. Podemos lembrar algumas palavras de Eduardo White relativamente ao amor, e à sua escolha como tema lírico:

E é uma temática de protesto: quando eu publiquei o meu primeiro livro, recebi críticas à temática que escolhi, dizendo que o amor não era uma realidade de Moçambique. Pelo contrário! O amor é uma realidade sempre permanente e está sempre subjacente, muito embora haja outras realidades. É uma realidade que prevalece, muito embora a gente a ampute do sentido verdadeiramente tão amplo, tão generoso, que é o acto de amar. Por essa razão eu tenho escrito sobre o amor. (apud Laban, 1998: 1180)

Não sendo nosso objectivo apresentar outras perspectivas dos contos, que não a morte e a religião, não nos parece, no entanto, que este trabalho fique completo sem, pelo menos, destacarmos alguns aspectos que nos parecem interessantes e que se prendem com o compromisso do escritor, com a sua missão. Recordemos as palavras do próprio Nelson Saúte a este propósito:

Mas também dominam a escrita dos moçambicanos as contradições do quotidiano, os dilemas de uma sociedade amarrada a crises cíclicas e endémicas, o imaginário dominado pela violência – violência da guerra ou violência social, todo tipo de violência! (...) Do período colonial à época do pós-independência, a literatura não

deixa de ser um libelo acusatório. Sempre. (...) Uma literatura que testemunha, sobretudo. (Saúte, 2000: 18-19)

Ora este *Rio dos Bons Sinais* é, indiscutivelmente, exemplo de uma escrita reveladora dos vários problemas que preocupam os moçambicanos, uma escrita que não esconde a guerra, a miséria, a doença, a morte; que nos dá uma imagem, quase uma fotografia, da sociedade moçambicana e dos problemas que a assolam, desde a pandemia da sida que atinge proporções catastróficas, à problemática estrada nacional nº 1 ou ao trânsito caótico da cidade de Maputo.

No conto “O enterro da bicicleta”, a personagem do deputado, falecido, dá-nos uma imagem definida da figura de um político, “personalidade carismática” (Saúte, 2008: 19): “a sua eloquência transformava-o numa figura mítica” (ibid.: 23) e, na aldeia onde vivia, “O seu regresso era não só motivo de festa na aldeia, mas também de frenesim” (ibid.: 23). Empreendia regularmente viagens à capital, ia “de bicicleta até à vila, onde apanhava o machimbombo que o levava ao distrito e de lá para a capital da província, de onde saía num *boing* para a capital do país, onde se situava o parlamento” (ibid.: 19). Passou pela luta armada, “não teve uma infância como as outras, cedo os seus ombros carregaram a pátria” (ibid.: 21), fora professor, envolvendo-se muito cedo em actividades políticas, abandonou a sua aldeia e rumou a norte para se juntar à luta. Após a independência, regressou à sua aldeia, não por medo dos perigos da cidade e das “tentações que devoraram os revolucionários” (ibid.: 21), mas “porque acreditava que era um homem do campo e lá tinha uma missão” (ibid.: 21). Era viajado, pois “Conhecia algumas das cidades do Leste da Europa, conhecia sobretudo a China” (ibid.: 21). A aldeia onde o deputado vivia “já não era a aldeia que deixara (...) Vivía agora numa aldeia comunal...” (ibid.: 21). Saúte faz aqui referência às aldeias comunais, criadas pela Frelimo, e que eram aldeias de uso colectivo, construídas em locais definidos pelo governo, o que levou as populações rurais a abandonar as suas aldeias e, de certo modo, a perderem as suas raízes.

Para além desta imagem do deputado, Saúte consegue, em poucas palavras, transmitir uma imagem muito precisa do país e das dificuldades a que os moçambicanos foram sujeitos. O deputado, quando ia para a cidade, ficava “no hotel do partido. Ali não faltava nada, mesmo quando lá fora tudo escasseava. Era o tempo das bichas e do cartão de racionamento” (ibid.:22).

Em “O ministro de Deus”, Anchilo ficou desempregado e tornou-se um falso padre:

O negócio da esposa vai mal, como outros nesta vida difícil de todos os dias, esta vida aflita e aturdida de quase todos nós, vida de desenrascanço. Os tipos da alfândega agora chateiam na fronteira e ao longo da estrada. Os chapas aumentaram de preço. Está alto o preço do combustível. O custo de vida subiu muito. (ibid.: 6)

Dos anos 80, temos uma descrição no conto “A fotografia de William Faulkner”, que traduz bem a história recente de Moçambique:

Tinha ali o seu livro, precisava apenas de mergulhar na história, recuar aos anos 80³⁰, os anos dementes, diabólicos, extenuantes, empolgantes, exuberantes, virulentos, de fome e morte, desgraça e miséria, os anos das bichas à uma da manhã nos talhos à espera da carne do Botswana, das bichas nas Lojas do Povo onde apenas sobravam sandálias de plástico e pensos higiénicos Modess, anos do repolho, da farinha amarela, do carapau de Angola. Mas também anos solidários. Anos de consentido sacrifício para que Joanesburgo, a cidade que ele admirava do alto de uma das torres do Carlton Centre, fosse livre.

Anos da sua juventude, anos em que viu morrer muitos dos seus companheiros de jornada, tantos eram os mortos que trazia no seu bornal, nos ombros, jovens que morreram na guerra, outros que se atiravam dos prédios tanto era o desespero, em fuga para parte nenhuma, mortos na estrada nacional nº1, mortos no hospital de longas e irredimíveis hemorragias, mortos, simplesmente mortos. Assassinados pelo tempo que lhes coube viver. (ibid.:81)

Gostaríamos ainda de destacar algumas passagens que nos despertam os sentidos, descrições que trazem em si imagens que nos transportam para a distante África, para a sua tipicidade e beleza, em contraste com as imagens das cidades, da pobreza, da doença e da morte:

³⁰ “Estes são os anos 80. Anos de uma grande ilusão destruída diante dos nossos olhos por mãos humanas como as nossas. (...) Os anos do repolho e do carapau. Também. Os anos das bichas. Das madrugadas em que partilhávamos a esperança de encontrar ao fim de horas intermináveis um quilo de arroz, outro de feijão, alguma carne vinda do Botswana. Os anos da falta de luz. Do sobressalto nas ruas. (...) Os anos dos suicídios dos jovens, da morte estúpida e brutal dos jovens.” (Saúte, 2000:141/142)

O homem era o orgulho daquela remota aldeia, que vivia das machambas, de algum gado, mais do que de nada. A água escasseava, mas havia um rio não muito longe, pelo que as mulheres percorriam aqueles quilómetros com bidões à cabeça. As casas eram de adobe, muitas delas caiadas, hieráticas. Na varanda uma cama feita de palha, onde os homens se deitavam na modorra das tardes do tempo de calor. Havia ali um posto sanitário, muito precário, onde a velha parteira atendia todo o tipo de doentes. A árvore mais frondosa tinha uma gigantesca copa que fazia uma sombra enorme, capaz de albergar todas as crianças que aprendiam acocoradas. Era uma aldeia pobre, mas os seus habitantes eram felizes. (ibid.:24)

Mais tarde aprendeu a atravessar o seu país. De comboio, um dia inteiro entre o Malawi, Entre-Lagos e Nampula, passando por Cuamba. Aquelas paisagens do Niassa eram de uma beleza solitária e dilacerada. (...)

Mas também foi para sul. A descoberta de Inhambane aos trinta anos. A viagem prometida à terra dos antepassados, viagem que demorou três décadas por causa da guerra que avassalava tudo o que encontrava na estrada nacional nº1. Hoje sempre regressa e redescobre a beleza da sua terra. As verdes paisagens do Sul, as montanhas na estrada para Manica, o cacimbo de Sofala, a Ilha de Moçambique, O Lumbo, Pemba. (ibid.: 77)

Aquela aldeia nunca tinha sofrido um ataque, os matsangas passavam longe, os seus habitantes gozavam de uma trégua invejável, iam à caça, faziam machambas, desciam o rio, onde lavavam a roupa, banhavam-se. À noite, acendia-se a fogueira, aqueciam-se as peles curtidas dos tambores e os corpos das jovens deixavam-se reluzir. (ibid.: 97)

O que Nelson Saúte faz neste conjunto de contos é revelar-nos uma imagem, a imagem de um povo que, habituado a sofrer, vive o seu dia-a-dia numa luta constante pela sobrevivência. Desfilam nestes contos personagens cuja história se confunde com a do próprio país, uma história onde a tradição surge aliada à modernidade, caracterizada por lutas pela vida, pelo amor, pela busca por uma identidade num país em construção. Saúte refere-se à literatura moçambicana dizendo o seguinte:

Esta é uma geração de escritores que se afirma numa época dominada por uma forte inquietação produzida num contexto histórico, político, social e cultural moçambicano novo. A literatura é, indubitavelmente, um dos instrumentos de questionação deste mesmo processo e uma das pedras angulares na construção de uma identidade nacional. (Saúte, 2000: 18)

Através da escrita, Saúte dá voz a um mundo onde a tradição se mistura com a modernidade. A morte é uma realidade que, quer no passado, quer na actualidade, assombra os vivos e os faz viver as tradições, perpetuando crenças, lendas, mitos. A morte é o grande mistério, aconteça ela num meio rural ou num meio urbano, e a ela estão associados ritos que se tornam comuns a todos os vivos, independentemente da sua orientação religiosa.

Na contracapa de *Rio dos Bons Sinais*, Mía Couto define a essência destas narrativas:

A morte atravessa todos estes relatos mas a sua marca não é a do definitivo desfecho: os mortos permanecem vivos, eternos sussurradores de luzes e de lendas.

Concluimos este breve olhar sobre esta obra de Nelson Saúte relembrando uma passagem do conto “Rio dos Bons Sinais”, que nos parece querer dizer que, como referimos no início deste trabalho, a vida pode ter, apesar de tudo, um final feliz:

Muitos eram os mitos sobre o luminoso nome do rio dos Bons Sinais, sobretudo as histórias de amores com final feliz. (Saúte, 2008: 117)

Bibliografia

a) Obras de Nelson Saúte

SAÚTE, Nelson (1998). *Os habitantes da memória: entrevistas com escritores moçambicanos*. Praia-Mindelo: Embaixada de Portugal, Centro Cultural Português.

(2000). *Os Narradores da Sobrevivência*. Lisboa: Dom Quixote.

(2008). *Rio dos Bons Sinais*. Lisboa: Dom Quixote.

(2000). *As Mãos dos Pretos – Antologia do Conto Moçambicano*. Lisboa: Dom Quixote.

(1996). *O Apóstolo da Desgraça*. Maputo: Ndjira.

(2003). *A viagem profana*. Maputo: Marimbique.

(14.8.1990) *A fatalidade da ficção moçambicana*. *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, p. 8.

b) Obras de outros autores

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Edição Didáctica (2011), Porto Editora

SARAMAGO, José (2005). *As intermitências da morte*. Lisboa: Edições Caminho.

QUEIRÓS, Eça de (s.d). *Os Maias*. Lisboa: Livros do Brasil.

c) Estudos

AFONSO, Maria Fernanda (2004). *O Conto Moçambicano*. Lisboa: Caminho.

CARVALHO, Ana Margarida de (25-02-2009). *O que farei com este título?* *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, nº 1002.

CHABALL, Patrick (1994). *Vozes Moçambicanas - Literatura e Nacionalidade*. Lisboa: Vega.

- FERREIRA, Ana Maria Teixeira Soares (2007). *Traduzindo Mundos: Os mortos na narrativa de Mia Couto*. Dissertação de Doutoramento. Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas.
- FERREIRA, António Manuel (2004). *Arte Maior: os contos de Branquinho da Fonseca*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- FERREIRA, Manuel (1989). *O Discurso no Percurso Africano I*. Porto: Plátano Editora
- GÖRÖG-KARADY, Veronika (1997). *L'Univers Familial Dans Les Contes Africains – liens de sang, liens d'alliance*. Paris: L'Harmattan.
- HONWANA, Alcinda Manuel (2003). *Espíritos vivos, tradições modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, Ela por Ela
- JUNOD, Henri (1996). *Usos e Costumes dos Bantu, Tomo 1 e 2*. Arquivo Histórico de Moçambique.
- LABAN, Michel (1998). *Moçambique – Encontro com escritores, III Vol.* Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- LOPES, Nei (2006). *Bantos, malês e identidade negra*. Editora Autêntica.
- LOPES, Nei, (2005). *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio.
- MORIN, Edgar (1970). *O Homem e a Morte*. Lisboa: Publicação Europa-América, 2ª edição.
- NDEGE, George O., *Culture and Customs of Mozambique*
www.africa.ufl.edu/asq/v10/v10i4a17.html
- LARANJEIRA, Pires (1995). *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade Aberta.
- LARANJEIRA, Pires (1995). *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Edições Afrontamento.
- LARANJEIRA, Pires (2005). *Ensaio Afro-Literários*. Novo Imbondeiro, 2ª ed.
- SILVA, Vítor Manuel de Aguiar (1984). *Teoria da Literatura*, 6ª ed. revista. Coimbra: Livraria Almedina

d) Referências bibliográficas na Internet consultadas em Setembro e Outubro de 2012

ALÉM-MAR, <http://www.alem-mar.org/cgi->

ANDERSON, David e Richard Rathbone, *Africa's Urban Past*, consultado em <http://www.tower.com/africas-urban-past-david-anderson-paperback/wapi/113259062>

CABRAL, João de (2005). *Crises de fraternidade: literatura e etnicidade no Moçambique pós-colonial*, Universidade de Lisboa Horiz. antropol. Vol.11 no.24 Porto Alegre July/Dec. 2005 (consultado em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000200011)

DIAS, Patrícia Regina Corrêa, Ritos e Rituais (2009). “Vida, Morte e Marcas Corporais: a importância desses símbolos para a sociedade”. Sites.unifra.br/Portals/35/Artigos/2009/vol_2/ritos.pdf

EHEMA, Austin, *Igbo funeral rites today, anthropological and theological perspectives*.<http://books.google.pt/books?id=GbhrqpWxRI4C&pg=PA36&dq=mortuary+rituals&hl=pt-PT&sa=X&ei=2I00T8a8LITX0QXynojqDw&ved=0CDsQ6AEwAQ#v=onepage&q=mortuary%20rituals&f=false>

ESTUDOS BANTU, <http://estudosbantu.blogspot.pt/2009/05/ritos-funebres-banto-2.html>

FRAGOSO, Américo Oliveira (2006). *O HIV/SIDA em Moçambique- Breves Considerações Jurídico-Laborais* www.fd.ul.pt/Portals/0/Docs/Institutos/ICJ/

HORTON, Robin, *Patterns of Thought in Africa and the West Essays on Magic, Religion and Science*. <http://memoria-africa.ua.pt/searchRecords/tabid/166/language/pt-PT/Default.aspx?q=AU%20horton,%20robin>

KONINGS, Johan M. H. e Urbano Zilles (organizadores) (1997). *Religião e cristianismo*. Consultado em books.google.com/books/about/Religião_e_cristianismo.html?id...

MALINOWSKI, B. (1954). *Magic, Science and Religion*. New York. www.adolphus.nl/xcrpts/xcmalinow.htm

METCALF, Peter e Huntington, Richard (1991). *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Rituals*. Cambridge University Press. METCALF, assets.cambridge.org/.../9780521423755_frontm...

MOÇAMBIQUE: Documentário trimestral. 071PORTUGAL. Colónia de Moçambique. Nº 071, 1952, 138 págs. <http://memoria-africa.ua.pt/DesktopModules/MABDImg/ShowImage.aspx?q=/MDT/MDT-N071&p=42>

NDEGE, George O., *Culture and Customs of Mozambique* www.africa.ufl.edu/asq/v10/v10i4a17.html

REBELO, JOSÉ, Missionário comboniano, *África do Sul: Cerimónias fúnebres*, Março de 2000, consultado em <http://www.alem-mar.org>

RIBEIRO, Fernando Bessa Ribeiro (2006). *A questão fundiária em Moçambique: Dinâmicas globais, atores e interesses locais*. Congresso africanista na Covilhã em Maio 2006. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Departamento de Economia e Sociologia, <http://www.adelinotorres.com/teses.htm>

RODRIGUES, Casimiro Jorge Simões (2007). *As Vicissitudes do Sistema Escolar em Moçambique na 2ª Metade do Século XIX – Hesitações, Equilíbrios e Precariedades*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Departamento de História

RISO, ricardo, <http://estudosbanto.blogspot.pt/2009/05/ritos-funebres-banto-2.html>

VV.AA. (1988). *MOÇAMBIQUE – Cultura e História de um País, Actas da V Semana de Cultura Africana*. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra. Moçambique: cultura e história de um país / SEMANA DE CULTURA AFRICANA, 5ª, Lisboa, 1988. - Coimbra: Centro de Estudos Áfricanos do Instituto de Antropologia, 1988. - 214 p. : il. ; 23 cm. - Actas da V Semana de Cultura Africana «Moçambique: cultura e história de um país», que decorreu na Universidade de Coimbra, de 17 a 22 de Novembro de 1986. Contém bibliografia.

