

MASSADZA E A VOZ DOS ESPÍRITOS: “ANCESTRALIDADE ATIVA” E “ESPIRITUALIDADE DE RESISTÊNCIA” NO SUL DE MOÇAMBIQUE¹

José Félix Maússe²

RESUMO

Este artigo analisa o ritual de Massadza no Sul de Moçambique como um dispositivo de “ancestralidade ativa” e “espiritualidade de resistência”. Partindo da premissa de que a colonização do pensamento marginalizou saberes endógenos, rotulando-os como superstição, a investigação explora como a presença contínua dos ancestrais molda trajetórias sociais e identitárias. A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, fundamentada em revisão bibliográfica e análise de entrevistas semiestruturadas. O foco recai sobre o Massadza, cerimônia de reciprocidade espiritual onde a oferta de elementos simbólicos sela o compromisso entre vivos e mortos. O estudo discute a comunicação espiritual e os efeitos da negligência desses vínculos, contribuindo para o debate sobre a descolonização do saber ao reconhecer a espiritualidade africana como dimensão política e identitária legítima. Conclui-se que tais práticas transcendem religiões institucionalizadas, reafirmando saberes tradicionais como estratégias de cura e afirmação cultural em contextos contemporâneos.

Palavras-chave: Massadza (ritual) - Moçambique; identidade cultural; espiritualidade.

NKATSAKANHO

Dyondzo leyi yi kombisa mukhuva wa Massadza le Dzonga wa Mozambique, tanihi ndlela leyi swikwembu swi hanyaka ni ku tirha ha yona namuntlha, nakambe na leswaku wumoya bya hina i mupfukelo. Hi ku landza leswaku wukoloni bya mianakanyo byi tsike ndhavuko wa laha kaya ni ku vula leswaku i vukholwa-hava, nkambisiso lowu wu kombisa leswaku ku va kona ka swikwembu swi vumbisa kuyini mahanyelo ni vutivi bya hina. Nkambisiso lowu wu tirhise mabhuku ni ku vulavula na vanhu. Mhaka-nkulu i Massadza, lowu nga mukhuva wa ku vulavurisana ni swikwembu laha ku nyikiwa ka swilo swi tiyisaka ntwanano exikarhi ka lava hanyaka ni lava feke. Dyondzo leyi yi vulavula hi ku vulavurisana loku ni vuyelo bya ku tsika mikhuva leyi. Yi pfuneta ku lwa ni wukoloni hi ku kombisa leswaku wumoya bya le Afrika i ntiyiso lowu nga na ntamu eka mahanyelo ya vanhu. Hi gimeta hi leswaku mikhuva leyi yi tlula vukhongeri bya tikereke, yi tiyisa vutivi bya khale tanihi ndlela ya ku tshungula ni ku hlayisa ndhavuko namuntlha.

Marito-nkulu: Massadza (mikhuva) - Mozambique; vutivi bya ndhavuko; wumoya.

¹ Trabalho de conclusão de curso, apresentado ao curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Zelinda dos Santos Barros.

² Graduando do curso de Licenciatura em Ciências Sociais pela UNILAB.

1 INTRODUÇÃO

A espiritualidade e a ancestralidade são elementos fundamentais na construção da identidade de muitos povos africanos e afro-diaspóricos. Apesar de sua importância histórica, essas dimensões das nossas existências foram profundamente marginalizadas durante o processo de colonização, sendo frequentemente rotuladas como superstição, fetichismo ou crenças arcaicas. Esse apagamento não se restringiu ao campo religioso: estendeu-se também ao campo do saber, em que as epistemologias e espiritualidade africanas foram excluídas ou desvalorizadas pela forma de produção de conhecimento hegemônico. No entanto, mesmo diante dessa marginalização, a ancestralidade permanece viva no cotidiano de diversas comunidades, reafirmando o vínculo entre os vivos e seus antepassados. Suas manifestações pertencem ao domínio do simbólico ou espiritual e à esfera social, cultural e política, influenciando a organização da vida comunitária, os processos de cura e os modos de resistência frente à dominação cultural e epistêmica.

No sul de Moçambique, especificamente na região de Maputo, as tradições espirituais persistem sob a tensão da modernidade, a exemplo do Massadza, um ritual de reciprocidade espiritual em que alimentos como a xima³, o vinho branco e o uputso⁴ (bebida tradicional de milho) são oferecidos aos antepassados. Escrever sobre o Massadza a partir da diáspora acadêmica no Brasil impõe um desafio de reconexão, pois trata-se de observar o “chão da memória” proposto por Bâ (2010, p. 167) à distância, transformando a saudade e o silêncio em ferramentas de análise sociológica. A ausência de registros acadêmicos sistemáticos sobre o Massadza evidencia o que Hountondji (2008, p. 157) classifica como a “extroversão” da investigação em África, onde temas de interesse endógeno são frequentemente preteridos por agendas ditadas pelo Norte Global. Assim, propomos a ruptura com esse silenciamento, tomando o ritual como ponto de partida para compreendermos a ““ancestralidade ativa”” como a presença contínua e operante dos antepassados na organização da vida social, espiritual e simbólica que, num contexto adverso como o vivido atualmente, assume o caráter de “espiritualidade de resistência”, que é uma categoria que define o ritual como uma tecnologia de soberania vital.

³ *Xima* é uma papa de farinha de milho, base da alimentação em Moçambique. No ritual Massadza, é oferecida aos ancestrais de forma ritualmente purificada, simbolizando a fronteira ontológica entre o mundo visível e o invisível.

⁴ *Uputso* é uma bebida fermentada tradicional (geralmente de mapira ou milho), elemento central na comensalidade entre vivos e mortos nos rituais do sul de Moçambique.

Sua relevância reside, portanto, na urgência de documentar saberes que resistem nas margens da historiografia oficial moçambicana. Diante desse cenário, emerge a questão central desta investigação: quais são os significados atuais do ritual Massadza para gerações pós-independência, praticantes e curandeiros na zona urbana de Maputo e como esses sentidos contribuem para a resistência e afirmação da identidade cultural frente às hegemonias da modernidade e das religiões transnacionais? A partir dessa problemática, tem-se como objetivo geral compreender os significados atribuídos ao ritual Massadza por praticantes e curandeiros em Maputo no pós independência⁵, analisando como tais sentidos operam na resistência cultural e afirmação identitária. Para tanto, a investigação busca, especificamente descrever as formas e contextos da prática ritual na zona urbana, analisar os processos de transmissão intergeracional desse saber, investigar o papel do Massadza frente às influências da modernidade e avaliar como o ambiente urbano impacta a continuidade e as transformações desse ritual ancestral.

2 PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Esta pesquisa adota uma abordagem qualitativa de inspiração etnográfica, fundamentada na tradição da pesquisa interpretativa em Ciências Sociais. A inspiração etnográfica, neste contexto de pesquisa realizada remotamente, não se traduz na observação direta do ritual, mas numa postura de escuta atenta e situada. Minha proximidade cultural e epistêmica ao contexto investigado contribuiu para a interpretação dessas experiências e narrativas, permitindo compreender sentidos simbólicos e espirituais do Massadza mesmo em condições de distanciamento físico.

Sou um moçambicano que cresceu em contato com as práticas ancestrais do sul de Moçambique e que reconhece no Massadza uma dimensão da sua própria história. Essa proximidade não é uma limitação a ser neutralizada, mas um recurso epistêmico que Haraway (1988, p. 581) denomina “conhecimento situado”. O pesquisador não observa o ritual de fora, ele o conhece por dentro; é esse conhecimento encarnado que permite uma leitura mais sensível dos silêncios, das hesitações e dos sentidos que os entrevistados expressam. Toda produção de conhecimento, por isso, é moldada pelo lugar de quem conhece.

⁵ A independência de Moçambique foi proclamada no dia 25 de junho de 1975.

A produção dos dados foi realizada por meio de entrevistas semiestruturadas com cinco praticantes e médicos tradicionais residentes na zona urbana de Maputo, realizadas em março de 2026. A natureza semiestruturada das entrevistas facilitou a adaptação e o aprofundamento das questões com base nas respostas dos entrevistados, revelando novas direções de investigação (Kallio *et al.*, 2016). Os participantes foram selecionados por critério intencional: parte deles era conhecida por mim devido a vínculos prévios e parte foi indicada por pessoas da minha rede de confiança, o que me garantiu o acesso a sujeitos com experiência direta e significativa com o ritual. Os entrevistados têm idades entre 28 e 42 anos e incluem tanto praticantes leigos quanto médicos tradicionais, o que permitiu captar perspectivas diversas sobre o Massadza.

Os nomes utilizados ao longo do artigo correspondem aos primeiros nomes reais dos participantes, autorizados expressamente no momento da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Considerando que a pesquisa aborda práticas espirituais atravessadas por dimensões familiares, religiosas e comunitárias, todos os participantes foram previamente informados sobre o caráter sensível da pesquisa e concordaram, de forma individual e consciente, com a utilização de seus dados, incluindo o nome. A manutenção dos nomes foi adotada, neste contexto, como uma forma de reconhecimento das trajetórias e experiências compartilhadas ao longo da pesquisa.

Como propõe Marcus (1995, p. 95-96), a etnografia contemporânea não exige, necessariamente, a presença dos participantes da pesquisa no mesmo tempo e lugar, podendo assumir um carácter “multissituado”, mediado por tecnologias de comunicação e sustentado pela reflexividade do investigador. Durante as entrevistas, realizadas via plataforma Google Meet, foi possível acompanhar silêncios, hesitações, emoções e a mobilização espontânea de termos em língua local. Ter conduzido esta pesquisa à distância impõe uma reflexão metodológica necessária. A ausência física do pesquisador no território não é um dado neutro, ela afeta a profundidade da observação, e limita o acesso a dimensões não verbais do ritual. Como propõe Hountondji (2008, p. 149), as sociedades africanas devem “apropriar-se ativa, lúcida e responsabilmente do conhecimento sobre elas capitalizado durante séculos”. Esta pesquisa foi realizada com esse espírito e constitui um gesto de reapropriação do saber sobre uma prática que pertence ao meu próprio universo cultural.

O material empírico foi tratado por meio de análise de conteúdo temática (Bardin, 2016), um conjunto de técnicas de tratamento de dados qualitativos cuja finalidade é a inferência de sentidos, por meio de um processo sistemático, objetivo e comunicável, articulada a uma perspectiva interpretativa de inspiração etnográfica. A análise de conteúdo foi utilizada como

procedimento de organização, codificação e sistematização das entrevistas, sem reduzir os relatos a unidades descontextualizadas. As falas foram compreendidas como narrativas situadas, nas quais oralidade, silêncio e hesitações, termos em língua local e experiências corporais constituem dados relevantes para a interpretação dos sentidos atribuídos ao Massadza.

Durante a elaboração deste artigo, foram utilizadas ferramentas de Inteligência Artificial generativa (ChatGPT e Claude) como apoio auxiliar à revisão textual, à organização argumentativa e à adequação formal do manuscrito às normas editoriais. O uso dessas ferramentas não substituiu a autoria humana, a produção dos dados empíricos, a análise interpretativa, a construção das categorias analíticas ou a formulação das conclusões. Todas as decisões teóricas, metodológicas e analíticas, bem como a versão final do texto, são de minha responsabilidade integral.

O processo analítico buscou mobilizar a teoria como instrumento de interpretação dos dados, não de sua validação prévia, e foi realizado em três fases principais: transcrição integral dos relatos, preservando a oralidade e os termos locais como expressão da cosmovisão dos sujeitos; codificação temática, identificando os temas recorrentes nas falas e organizando-os em categorias analíticas; e interpretação, articulando os dados empíricos e o referencial teórico. Na próxima seção, apresentarei os resultados desta análise.

3 ENTRE OS VIVOS E OS MORTOS: SIGNIFICADOS DO MASSADZA NA ZONA URBANA DE MAPUTO

A análise das entrevistas foi orientada por duas categorias centrais: “ancestralidade ativa” e “espiritualidade de resistência” que direcionaram o olhar analítico da pesquisa. As demais emergiram progressivamente das falas dos entrevistados, como os modos de iniciação, a materialidade do ritual e as transformações no contexto urbano, recorrentes nas narrativas produzidas durante as entrevistas. Outras categorias emergiram dos relatos dos participantes em diálogo com o referencial teórico mobilizado, como as disputas religiosas e epistemológicas observadas ao longo da análise.

Houve, ainda, categorias ajustadas no próprio processo interpretativo: o que inicialmente aparecia apenas como “mudança do ritual” passou a ser compreendido em termos de continuidade e reconfiguração das práticas ancestrais. Da mesma forma, experiências inicialmente associadas à resistência cultural revelaram dimensões mais amplas relacionadas às formas de compreender a ancestralidade, a espiritualidade e as relações com a existência. O

objetivo desta análise foi compreender os significados atribuídos ao ritual Massadza pelos entrevistados, analisando como esses sentidos operam na resistência cultural e afirmação identitária frente às hegemonias da modernidade e das religiões transnacionais. Os dados foram organizados em oito categorias temáticas, construídas a partir das falas dos entrevistados: 1) modos de iniciação e pertencimento; 2) ancestralidade como princípio de vida; 3) materialidade e espacialidade do ritual; 4) transformações do ritual no contexto urbano; 5) rupturas e continuidades do saber ancestral; 6) espiritualidade como resistência social; 7) disputas religiosas e epistemológicas; 8) experiência vivida da ancestralidade.

Os significados atuais do Massadza para os entrevistados em Maputo são múltiplos e interconectados: o ritual é ao mesmo tempo um elo espiritual com os antepassados, um princípio organizador da vida cotidiana, uma forma de cura e prosperidade, um caminho de transmissão cultural e um ato político de resistência identitária. Como argumenta Hall (2011, p. 13), a identidade não é um núcleo fixo, mas uma “celebração móvel” que se reconstrói permanentemente. O Massadza é, para os seus praticantes, o chão dessa celebração, o lugar onde o passado ancestral e o presente globalizado se encontram, negociam e afirmam, juntos, que a alma africana não se deixa apagar.

De acordo com informações obtidas nas entrevistas, há indícios de que o ritual vem sendo cada vez menos conhecido entre as gerações mais jovens. Os mais velhos, detentores desse saber, muitas vezes não o transmitem, seja por receio, esquecimento ou influência de religiões de matrizes ocidentais que, em determinados contextos, contribuíram para a deslegitimação dessas práticas. Como resultado, poucas pessoas sabem o que é o Massadza, para que serve ou como deve ser realizado. Essa ruptura intergeracional ameaça a continuidade desse saber ancestral e contribui para o silenciamento de formas de espiritualidade africana que não se encaixam nas narrativas dominantes. Além disso, as próprias dinâmicas internas das famílias também podem comprometer a transmissão dos saberes, especialmente quando há desentendimentos ou rupturas com os mais velhos, que tradicionalmente conduzem os rituais e detêm os conhecimentos. Nesses casos, o rompimento não é apenas afetivo, como também epistemológico e espiritual, contribuindo para o enfraquecimento da tradição.

A entrada no universo do Massadza não segue um único caminho entre os entrevistados, pois os modos de iniciação são diversos e revelam que o pertencimento a essa tradição pode ocorrer por diferentes vias: convivência familiar, vocação profissional, crise existencial ou herança de uma linhagem de curandeirismo. Essa diversidade de trajetórias não enfraquece a tradição, pelo contrário, demonstra a sua capacidade de alcançar os sujeitos por múltiplos caminhos, respondendo às necessidades e circunstâncias de cada um.

Moisés (E1, 42 anos, praticante) representa o modelo de iniciação mais comum no aprendizado pela convivência desde a infância: “Tenho contato com Massadza desde a infância, na família. Cresci com meus avós”. Para Moisés, o Massadza não foi ensinado formalmente, mas no cotidiano da vida familiar. Lurdes (E2, 38 anos, praticante) partilha trajetória semelhante, tendo tido o primeiro contato “através do meu pai quando fazia esse ritual invocando a comunhão com os antepassados”. O pai assume o papel de figura central de transmissão não apenas como praticante, mas como o iniciador que introduziu a filha neste universo espiritual.

Nhony (E5, 40 anos, médica tradicional) representa uma variante dessa iniciação familiar a linhagem de curandeirismo como fio condutor: “cresci vendo meus avós fazer porque minha família é muito tradição, crescemos na vida de curandeirismo, minha avó era grande curandeira”. Para Nhony, o Massadza não é apenas uma prática herdada, é uma identidade constitutiva, inscrita na própria origem familiar. Jochua (E3, 28 anos, médico tradicional) apresenta uma trajetória distinta, pois sua iniciação ocorreu via caminho profissional: “eu comecei a ter contato com Massadza quando entrei na formação para ser médico tradicional... tinha de comunicar aos meus defuntos que estamos diante desse processo, foi este meu primeiro contato com Massadza, foi para comunicar aos defuntos que eu já estava iniciar aquilo que era o trabalho deles”. Para Jochua, o Massadza foi o primeiro ato da sua formação um gesto de apresentação e compromisso com os ancestrais que legitimou o seu caminho como curandeiro.

Carolina (E4, 38 anos, profetisa de uma igreja espiritual Zion) traz a trajetória mais singular da iniciação pela crise e pelo sofrimento: “O meu primeiro contato com o Massadza foi em função de dificuldades, sem entender o que estava a causar aquele sofrimento. Até que fui procurar ajuda nos curandeiros e me disseram que os meus ancestrais estavam zangados e queriam que eu realizasse o Massadza”. Para Carolina, não foi ela quem buscou o ritual, foram os próprios ancestrais que a convocaram por meio da dificuldade que viveu. Essa iniciação involuntária revela uma dimensão fundamental da “ancestralidade ativa”: os antepassados não aguardam passivamente, eles chamam, exigem e convocam os seus descendentes ao pertencimento.

Essa diversidade de trajetórias encontra apoio no que Bâ (2010) descreve sobre a educação tradicional africana, um processo que “liga-se à experiência e se integra à vida” (p. 182), em que o conhecimento não é transmitido de forma abstrata, mas vivido e incorporado nas circunstâncias concretas de cada sujeito. Somé (2003, p. 55) complementa ao afirmar que os ancestrais “são atraídos para as atividades, particularmente aquelas que requeiram seu envolvimento” o que explica por que, como no caso de Carolina, o ritual pode se impor como

resposta a uma crise antes mesmo de ser buscado conscientemente. Pertencer ao Massadza, portanto, não é apenas uma escolha individual, é também uma convocação ancestral que encontra cada sujeito no seu próprio tempo e do seu próprio modo.

A análise dos relatos obtidos nas entrevistas revela que o ritual Massadza é compreendido como um princípio organizador da própria existência. Entre os entrevistados, a ancestralidade emerge como uma força viva e operante que estrutura as decisões, os afetos e os modos de estar no mundo. Captar esse significado é central para compreender os significados atuais do ritual Massadza para praticantes e curandeiros.

Para Moisés (E1, 42 anos), o Massadza é, antes de tudo, um ato de reconhecimento e reciprocidade: “Estamos a dar de comer os nossos defuntos e lembrarmos deles e que nós reconhecemos a presença deles no seio de nós”. Essa fala revela que a relação com os antepassados não é passiva ou meramente simbólica, ela exige ação concreta, oferta e presença. Na mesma direção, Lurdes (E2, 38 anos) afirma que o Massadza “representa uma das formas de comungar a vida com os meus antepassados”, sublinhando que a ancestralidade não pertence ao passado, mas ao cotidiano de quem pratica o ritual.

A dimensão de presença contínua é reforçada por Jochua (E3, 28 anos), médico tradicional, que descreve a ancestralidade como uma força protetora ativa: “Massadza é mais que uma oferenda, é uma conexão que é para trazer os seus defuntos para, de certa forma, te protegerem”. Para Jochua, o distanciamento dos ancestrais tem consequências concretas na vida dos sujeitos, como a falta de sorte, de prosperidade e de paz, lidas como sinais de uma desconexão espiritual que o Massadza vem restaurar. Carolina (E4, 38 anos) confirma essa perspectiva ao relatar que “quando faço o Massadza, a minha vida se torna leve e equilibrada; as coisas mudam para a positividade. Mas quando fico por muito tempo sem realizar a cerimônia, muita coisa fica estagnada”. Nhony (E5, 40 anos) sintetiza com clareza: “quando faço ritual, phalhar⁶ aos meus defuntos, me sinto bem, próspera... os meus defuntos, cada vez mais que eu phalho eles abrem caminhos”. Essa dimensão de pertencimento vai além da prática ritual, pois configura uma identidade. Jochua (E3) expressa com orgulho a noção de “ser da tradição”: “eu me considero uma pessoa privilegiada por ser da tradição porque não é fácil você estar inserido numa sociedade que está formatada e seres um daqueles que ainda segue tudo aquilo que os nossos ancestrais deixaram”.

⁶ *Phalhar* ou *Phalho* é o ato de realizar a libação ritual; comunicar-se com os ancestrais através de preces e oferendas líquidas ou sólidas.

Ser do Massadza, portanto, não é apenas praticar um ritual é assumir uma posição identitária num mundo que pressiona pelo esquecimento. Essas falas apontam para o que este estudo compreende como “ancestralidade ativa”: a presença contínua e operante dos antepassados na organização da vida social, espiritual e simbólica que, num contexto adverso, assume o caráter de “espiritualidade de resistência”, que não se limita à resistência cultural e contribui para a preservação de costumes ou estéticas do passado, atuando como uma prática contracolonial ativa no presente. Esta categoria transborda as “epistemologias do Sul” de Santos (2009, p. 12) ao deslocar o debate do conhecimento para a eficácia do rito. Não se trata apenas de uma “desobediência epistêmica”, como sugere Mignolo (2008, p. 290), mas de uma prática contracolonial que, como ensina Bispo dos Santos (2023, p. 9), aposta na confluência de saberes porque “um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio”, recusando a domesticação colonial em favor da soberania dos saberes orgânicos. Esse conceito dialoga com Somé (2003, p. 26), para quem os ancestrais servem como “olhos dos dois lados”, capazes de orientar o presente e evitar abismos. A ancestralidade, por isso, não é uma crença individual, é uma ontologia relacional que organiza a vida comunitária.

Amadou Hampâté Bâ (2010, p. 169) apresenta uma contribuição importante ao argumentar que a tradição oral africana “conduz o homem à sua totalidade”, integrando espírito e matéria numa unidade que a mentalidade ocidental insiste em separar. O Massadza reafirma que “existem coisas que não se explicam, mas que se experimentam e se vive” (Bâ, op. cit., p. 182). As falas dos entrevistados confirmam essa dimensão: a conexão com os ancestrais não é uma abstração teológica, mas uma sensação percebida no cotidiano. Geertz (2014, p. 93) reforça essa análise ao afirmar que a religião “nunca é apenas metafísica” ela funde o *ethos* e a visão de mundo dos praticantes. Entre os entrevistados, essa fusão é evidente: o Massadza não separa o sagrado do social, o espiritual do econômico, o individual do coletivo.

4 MATERIALIDADE E ESPACIALIDADE DO RITUAL

Se a ancestralidade constitui o princípio organizador do Massadza, é por meio da materialidade dos objetos, alimentos, bebidas e espaços que esse princípio se torna ato. Entre os entrevistados, a descrição dos elementos rituais revela um sistema simbólico sofisticado, onde cada objeto carrega um significado preciso e a disposição espacial do rito não é acidental, mas expressão de uma cosmovisão que organiza a relação entre vivos e mortos.

Moisés (E1, 42 anos) descreve com riqueza os materiais utilizados: “peneiras, colheres de pau, panelas, lenha, farinha de milho, galinhas, bebidas tradicionais como aguardente ou uputso, amendoim, capulana branca, rapé”. E acrescenta um dado significativo: “na comida não se mete sal”. Essa prescrição carrega um peso simbólico profundo: o sal, associado ao cotidiano dos vivos, é excluído da oferenda destinada aos antepassados, demarcando a fronteira entre os dois mundos. Lurdes (E2, 38 anos) complementa ao mencionar o espaço sagrado denominado *Gandzelwene*, um altar previamente definido que concentra a energia da comunicação com os ancestrais.

No que diz respeito ao tempo ritual, os entrevistados revelam duas lógicas complementares. O relato de Carolina (E4, 38 anos) revela que há rituais com periodicidade definida, que “geralmente tenho o costume de realizar em janeiro, de modo a pedir proteção no início do ano e orientações de como viver durante esse período; e, no final do ano, em dezembro, de modo a agradecer pela proteção durante o ano todo”. Nhony (E5, 40 anos) segue lógica semelhante: “Costumo fazer em novembro ou dezembro para entrarmos em janeiro enquanto já realizamos o ritual a pedirmos e informarmos assim que estamos a transitar para o novo ano”. Por outro lado, Lurdes (E2) esclarece que o Massadza “realiza-se a qualquer momento de acordo com as necessidades pessoais e familiares”, podendo ser convocado por uma situação específica, um objetivo concreto ou uma necessidade urgente.

A materialidade do Massadza não é uniforme entre todas as famílias. Jochua (E3, 28 anos) esclarece que “os elementos variam de cada linhagem familiar”, mencionando inclusive linhagens com espíritos de *Mabanianas*⁷ (indianos), cujos rituais incorporam “arroz briane, frutas, bolos, doces, bebidas alcoólicas geladas, champanhe”. Essa variação revela que os objetos não são escolhidos arbitrariamente, mas orientados pela subjetividade dos próprios antepassados em vida. Nhony (E5, 40 anos) confirma essa lógica: “Tem que entrar refrigerante porque tem alguns defuntos que ainda em vida não bebiam bebida alcoólica, só tomavam coisas doces”. O refrigerante, portanto, não é uma concessão à modernidade, é um gesto de respeito à personalidade do ancestral. Essa leitura é confirmada por Muhate (2021), que descreve a centralidade do *uputso* nos rituais dos Varhonga e detalha a prática do *kuphahla*⁸ em locais sagrados como matas e árvores, e a cerimônia coletiva em que os participantes comem à mão ao redor da panela o masadra, funcionando como mecanismo de purificação e comunhão

⁷ *Mabanianas* são espíritos de linhagem indo-oriental que integram o panteão espiritual de certas famílias moçambicanas, exigindo ritos específicos com oferendas como arroz, frutas e especiarias.

⁸ *Kuphahla* é uma prática ritual de invocação, comunicação e súplica aos antepassados, realizada em espaços de força espiritual (como matas ou sob árvores sagradas) para restaurar o equilíbrio vital.

(p. 122-123). No que diz respeito ao espaço, Moisés (E1) recorda que em casa o ritual era feito “no quintal num canto ou no quarto dos avós”, e que “o ambiente deve ser calmo e de respeito, por isso, procura-se um lugar não muito frequentado”. Carolina (E4, 38 anos) acrescenta a dimensão temporal, descrevendo os horários precisos: “caso eu queira fazer de manhã, até às 06h devo estar a terminar, e se for para realizar no final do dia, até às 16h”. Essa precisão horária reforça que o Massadza obedece a uma ordem cósmica própria, distinta da temporalidade urbana e profana. A capulana branca, o rapé, a xima, o Gandzelwene cada elemento medeia a relação entre o visível e o invisível. Como afirma Laraia (2015, p. 63), “mesmo fantasmas e pessoas mortas podem ser categorias culturais”, e é precisamente isso que confere aos objetos rituais do Massadza seu caráter de mediadores entre os vivos e aqueles que os precederam.

5 TRANSFORMAÇÕES DO RITUAL NO CONTEXTO URBANO

A urbanização crescente impõe ao ritual Massadza desafios concretos que vão além do simbólico. Há desafios físicos, materiais e espaciais que obrigam os praticantes a reconfigurar o modo de realizar o rito sem comprometer a sua essência. Entre os entrevistados, as transformações decorrentes do ambiente urbano aparecem como uma tensão permanente entre a forma tradicional do ritual e as condições reais da vida na cidade. Jochua (E3, 28 anos), médico tradicional, descreve com precisão as adaptações necessárias: “Quando Massadza é realizado numa zona urbana, vamos supor, num prédio, muda sim a forma como se faz porque normalmente tem que se fazer no carvão ou lenha e acabamos sendo obrigados a fazer no fogão a gás, assar aquele frango no fogão enquanto normalmente assa-se no chão no carvão ou lenha”. O jovem acrescenta que se busca “um espaço na varanda do prédio em que há um pouco de privacidade, pois exige-se que haja uma pequena privacidade para que a pessoa faça sem que se sinta acanhada”. Nhony (E5, 40 anos) confirma essa realidade ao relatar que “na cidade quando realizamos o ritual *phalhamos* dentro de casa, na sala”, enquanto “quando vamos lá em casa no mato *phalhamos* embaixo da árvore ajoelhamos invocando aos nossos ancestrais”. Lurdes (E2, 38 anos) aponta ainda uma dificuldade material objetiva: “pode ser difícil a aquisição de alguns materiais como panela de barro” nas zonas urbanas. Carolina (E4, 38 anos), que cresceu em zona rural, reconhece a diferença, mas acredita na adaptabilidade do ritual: “o ritual é adaptável, sim, em zonas urbanas... acredito que, em zonas urbanas, eles se adaptem de acordo com as condições que detêm”. Moisés (E1, 42 anos), por sua vez, é assertivo ao afirmar que “não há mudança porque o que está em jogo é o ritual” a forma pode se ajustar, mas o

vínculo com os ancestrais permanece intacto. Carolina (E4) acrescenta ainda: “O Massadza tende a mudar, sim, como era antigamente não é da mesma forma como é hoje em dia, o que muda é que, antigamente, usávamos tudo tradicional, desde as comidas até os utensílios”.

Lurdes (E2) reforça que “o espaço urbano tem influenciado negativamente para realização de Massadza pois as pessoas na cidade têm a tendência do modernismo e discriminação da tradição”. Essa capacidade de adaptação sem perda de essência confirma o que Honwana (apud Noronha, 2005, p. 424) argumenta: os espíritos dos antepassados “vão ratificando a ordem social que os novos desafios de mudança impõem”, permitindo “uma continuidade modernizada entre o passado e o presente”. Essa perspectiva dialoga com Laraia (2015), para quem a cultura é “um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores” que “limita ou estimula a ação criativa do indivíduo” (p. 49). O fogão a gás e a varanda do prédio tornam-se, assim, novos suportes de um sagrado que não depende exclusivamente do espaço físico tradicional para se manifestar. O Massadza não desaparece na cidade, ele se reinventa.

6 RUPTURAS E CONTINUIDADES DO SABER ANCESTRAL

A transmissão do conhecimento sobre o ritual Massadza às novas gerações constitui um dos maiores desafios identificados entre os entrevistados. Num contexto em que a modernidade e as religiões transnacionais competem pela atenção dos jovens, o saber ancestral enfrenta o risco de se perder junto com os seus depositários mais velhos. Ao mesmo tempo, entre os entrevistados emergem formas criativas de resistência e continuidade que revelam a vitalidade desse conhecimento mesmo diante das rupturas. Carolina (E4, 38 anos) representa o modelo mais tradicional de transmissão: o aprendizado pela convivência e pelo exemplo. “Cresci vendo minha mãe a fazer... tento ensinar aos meus filhos pois uma vez que tenho feito eles vê, participam, e sempre lhes digo que quando morrer não devem deixar a tradição”. Nhony (E5, 40 anos) segue o mesmo caminho, tendo crescido numa família de curandeirismo onde “minha avó era grande curandeira”.

Lurdes (E2, 38 anos) descreve a pluralidade de canais pelos quais o saber é transmitido: “O costume familiar, a exigência dos ancestrais e, em alguns casos, pode ser através das conversas”. Moisés (E1, 42 anos) reconhece que, no seu, caso a transmissão não veio dos pais, mas dos avós: “Mesmo eu, como adulto, não bebi tanto dos meus pais. Se tenho o conhecimento do ritual é porque convivi com meus avós, que o praticavam”. Essa fala revela que a transmissão

intergeracional nem sempre segue uma linha direta, pois ela pode saltar gerações, encontrando nos avós os guardiões do saber que os pais, por vezes influenciados por outras crenças, deixaram de preservar. Jochua (E3, 28 anos) acrescenta que o ensino se dá pela consulta individual: “quando a pessoa realmente demonstra interesse ou aproxima até nós, é aí onde nós explicamos como isso se faz, infelizmente, não podemos divulgar os parâmetros e forma como fazer assim publicamente, apenas abordamos a importância”. Há, aqui, uma dimensão iniciática: o saber é transmitido apenas a quem demonstra interesse genuíno, protegendo o conhecimento da banalização. No entanto, os obstáculos à transmissão são significativos.

Lurdes (E2) aponta que muitos jovens “não acreditam no ritual, por conta da globalização; outros, sentem vergonha em assumir, mesmo acreditando, para não sofrer a discriminação”. Moisés (E1) é direto ao identificar as causas da ruptura: “Com a proliferação das igrejas evangélicas, há um grande rompimento da tradição... os jovens da atualidade não estão interessados, mas também porque há falta de sensibilização por parte das famílias que rompem com as práticas”. É Jochua (E3, 28 anos), porém, quem oferece a imagem mais poética e contundente sobre o risco dessa perda: “Os *embondeiros*⁹, que são os nossos mais velhos, estão de certa forma a perecer, estão a perder a vida e, quando é assim, ficamos sem informação”. A metáfora do embondeiro, árvore sagrada e secular da África, evoca a fragilidade dos depositários do conhecimento ancestral e a urgência da sua preservação.

Diante desse cenário, Jochua (E3) apresenta uma resposta inovadora: o uso das redes sociais digitais como novo canal de disseminação do saber. “Temos canais que usamos como TikTok, Instagram, para alcançar vários outros jovens que não têm essa consciência sobre o Massadza, de modo que compreendam a importância do ritual”. Essa estratégia demonstra que a transmissão do saber ancestral não está presa aos formatos tradicionais, ela se adapta às linguagens do presente para garantir a sua continuidade.

Apesar das rupturas, entre os entrevistados prevalece a esperança na permanência do ritual. Lurdes (E2) afirma que “quando este ritual passar de geração para outra, não há nenhuma perda, mas sim um ganho pois estes rituais são importantes para as nossas vidas”. Carolina (E4) reforça: “Espero que as futuras gerações compreendam que este ritual é importante para as nossas vidas, pois nos mantém em contato com os nossos ancestrais e que ela seja reservada e valorizada para que passe de geração em geração”. Bâ (2010, p. 168-169) oferece uma base teórica fundamental para compreender essa dinâmica, pois concebe a tradição oral africana

⁹ Embondeiro é uma árvore sagrada e secular (*Adansonia digitata*), símbolo de longevidade e resistência. No texto, opera como metáfora dos anciãos enquanto depositários e guardiões do saber ancestral.

como a “grande escola da vida”, um patrimônio que reside na “memória viva” dos grandes depositários e que se transmite “de boca a ouvidos, de mestre a discípulos, ao longo dos séculos”. A metáfora dos embondeiros usada por Jochua dialoga diretamente com essa visão quando os mais velhos partem sem transmitir o que sabem, levam consigo bibliotecas inteiras de conhecimento. Hall (2011, p. 75) complementa ao argumentar que a identidade cultural na modernidade tardia é constantemente deslocada pelos fluxos globais, criando sujeitos que, como os jovens descritos por Lurdes, sentem vergonha da própria herança. Contudo, é nessa tensão que surge também a resistência à “celebração móvel” que encontra no TikTok e no Instagram novos modos de afirmar o que os ancestrais ensinaram.

7 ESPIRITUALIDADE COMO RESISTÊNCIA SOCIAL

A prática do Massadza em Maputo não ocorre num vácuo social; ela se afirma num campo de disputas onde a espiritualidade africana é frequentemente alvo de discriminação, estigma e pressão para o silenciamento. Entre os entrevistados, a persistência no ritual emerge não apenas como um ato de fé, mas como um ato político de afirmação identitária diante de uma sociedade que, em muitos contextos, ainda percebe as tradições ancestrais como sinônimo de atraso ou superstição. Lurdes (E2, 38 anos) descreve com clareza o peso social de assumir a prática: “Já senti-me excluída sim, pois vivemos em mundo onde a maioria não acredita na tradição, então, o fato de participar neste ritual é motivo de discriminação, não tem sido fácil o desafio, mas, a partir da crença, é possível avançar no seu caminho e fazer entender aos demais”. Moisés (E1, 42 anos) partilha experiência semelhante: “Já, várias vezes, mas nunca me deixei influenciar por apelidos que me atribuem e sempre que estiver com um próximo e devo lhe despedir para ir a cerimônia e faço sem receio”.

Carolina (E4, 38 anos) relata situações concretas de preconceito no exercício do seu trabalho como médica tradicional: “Sofro preconceito sim... algumas pessoas negam, alegando que eu queira enriquecer com os seus filhos. E, depois, vêm com aquela fala: o que é isso de viver da tradição? Dizem que, por eles, a tradição não devia existir mais. Mas eu sempre digo: a tradição deve sempre existir”. Essa tensão entre resistência e exclusão estende-se também à dimensão comunitária do ritual. Jochua (E3) recorda que “Massadza é festa. Antigamente, quando se fazia toda vizinhança participava, comia, bebia, mantinham essa conexão, e o ritual tem esse poder de unir as pessoas dentro de uma determinada comunidade, mas, nos dias atuais,

as coisas foram mudando por conta das religiões que vê tradição como algo supersticioso”. O que antes unia a comunidade tornou-se hoje motivo de desconfiança e afastamento.

Diante desse cenário de pressão, os entrevistados não recuam, pelo contrário, afirmam a sua identidade com ainda mais determinação. Jochua (E3, 28 anos) expressa com orgulho o que significa ser da tradição num contexto adverso: “Eu me considero uma pessoa privilegiada por ser da tradição porque não é fácil você estar inserido numa sociedade que está formatada e seres um daqueles que ainda segue tudo aquilo que os nossos ancestrais deixaram e poder ajudar as pessoas”. Nhony (E5, 40 anos) reforça essa dimensão ao vincular diretamente a prática do Massadza à prosperidade: “Tenho minhas casas, meus carros graças ao Massadza, porque os meus defuntos, cada vez mais que eu *phalho*, eles abrem caminhos”. A espiritualidade, nessas falas, não é uma dimensão separada da vida material e social, ela é a sua própria base.

A afirmação identitária diante da adversidade é o que este estudo compreende como “espiritualidade de resistência”. Moisés (E1) sintetiza bem esse princípio: “Perdemos a nossa identidade e manter este ritual saímos a ganhar tanto e temos uma grande conexão com os nossos ancestrais”. O Massadza, portanto, não é apenas um ritual de conexão espiritual, é um dispositivo de recuperação identitária num contexto em que essa identidade foi historicamente atacada. Hall (2011) nos fornece subsídios teóricos para compreender essa dinâmica ao argumentar que “o fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (p. 85). Entre os praticantes do Massadza, essa reação não é defensiva no sentido do fechamento, é afirmativa da resistência. Hountondji (2008, p. 157) reforça essa leitura ao denunciar que a produção de conhecimento sobre África foi historicamente orientada para fora, relegando os saberes endógenos à invisibilidade. Manter o Massadza vivo em Maputo é, nesse sentido, um ato de reapropriação crítica do próprio saber afirmar, como propõe Hountondji (op. cit., p. 158), que “as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas”. A espiritualidade moçambicana não precisa de validação externa para existir, ela existe, resiste e afirma a sua legitimidade no cotidiano de quem a prática.

O protagonismo feminino no ritual Massadza desafia as categorias de gênero impostas pela modernidade colonial. Recorremos a Oyěwùmí (2021, p. 56) para demonstrar que a categoria ‘mulher’ baseia-se em um determinismo biológico ocidental que não deve ser entendido de modo universal. Ao deslocar o eixo da anatomia para a senioridade, a autora oferece a base para compreendermos que, no Massadza, a autoridade feminina é fruto da “ancestralidade ativa”. Aqui, a liderança não é um papel social generificado, mas uma função da linhagem: essas mulheres comandam porque são os elos seniores que conectam a

comunidade aos antepassados. Assim, a “espiritualidade de resistência” manifesta-se ao rejeitar a hierarquização biológica em favor de uma soberania baseada na senioridade da linhagem e na presença contínua dos ancestrais.

8 DISPUTAS RELIGIOSAS E EPISTEMOLÓGICAS

Entre os entrevistados, a prática do Massadza não existe isolada; ela se afirma num campo de disputas concretas com as religiões de matrizes ocidentais que, em determinados contextos, contribuíram para a deslegitimação das práticas tradicionais. Esse confronto não é apenas religioso é epistemológico – trata-se de uma disputa sobre quais formas de conhecer e de se relacionar com o mundo têm legitimidade e valor. A trajetória do Massadza no Moçambique pós-independência não pode ser compreendida sem considerar o embate entre os saberes locais e o projeto de construção da nação. Conforme analisa Cabaço (2009, p. 315), as políticas da FRELIMO nas décadas de 1970 e 1980, pautadas por uma modernização socialista, rotularam as práticas rituais e a autoridade tradicional como “obscurantistas”. Esse esforço de criar o “Homem Novo” impôs um silenciamento institucional que, longe de extinguir o ritual, forçou-o para as margens da legalidade. É nesse cenário que a “espiritualidade de resistência” se manifesta com maior vigor: ao sobreviver à repressão do Estado e à marginalização na historiografia oficial, o Massadza deixa de ser apenas uma herança do passado para se tornar, o que Ngoenha (2016), chama de um exercício de liberdade e soberania existencial. O ritual torna-se o local em que a comunidade preserva uma autonomia que o projeto modernizador não conseguiu capturar, confirmando que a resistência espiritual moçambicana é uma resposta contínua tanto ao trauma colonial quanto às imposições do pós-colonialismo. Moisés (E1, 42 anos) identifica diretamente o papel das igrejas evangélicas nesse processo: “Com a proliferação das igrejas evangélicas, há um grande rompimento da tradição, daí que olhando para aquilo que é a realização deste ritual na família, quase já não existe, porque os meus tios e pais divergem quanto a sua realização”. Lurdes (E2, 38 anos) acrescenta: “As religiões cristãs influenciam negativamente a continuidade ritual, pois estes divergem nas suas crenças e a tendência a religião cristã e outras práticas modernas é de extinguir as crenças tradicionais”. Jochua (E3, 28 anos) reforça: “Temos muitas religiões que, de certa forma, tentam apagar principalmente aqui em Maputo, apagam a questão da ancestralidade, africanidade, então, isso torna o nosso trabalho extremamente difícil”.

Carolina (E4, 38 anos) traz um relato revelador, expondo uma contradição que deslegitima o próprio discurso religioso hegemônico: “As religiões modernas têm proibido as pessoas que fazem parte da congregação de viverem a tradição. E o que acontece? Eles proíbem, enquanto se escondem para fazer práticas tradicionais e consultas aos curandeiros. Nós, como médicos tradicionais, por vezes andamos de noite fazendo alguns trabalhos e deparamo-nos com os líderes religiosos modernos no cemitério a acender velas. Depois, eles vão para a igreja, abrem a Bíblia e dizem: ‘Quando alguém morrer e for enterrado, não se deve mais pisar lá’, mas, em contrapartida, eles fazem o que proíbem aos outros. Aí, fica difícil compreender as religiões hegemônicas”. Esse relato expõe que a negação pública da tradição coexiste, na prática, com o seu uso privado, revelando que a necessidade de conexão com os ancestrais persiste mesmo entre aqueles que, publicamente, a condenam. Esse fenômeno é explicado por Muhate (2021, p. 19), que observa que mesmo onde “a religião revelada conquistou a hegemonia face às religiões endógenas bantu de Moçambique”, as cerimônias tradicionais “continuam a merecer o respeito dos membros das respectivas comunidades sendo secretamente realizadas”. O autor conclui que “as necessidades do grupo não são plenamente satisfeitas pela religião revelada, exógena”. Honwana (apud Noronha, 2005, p. 425) argumenta que mesmo as políticas pós-coloniais moçambicanas, que preconizavam “a abolição das instituições tradicionais”, não conseguiram eliminar os rituais e o seu banimento “deixou as pessoas sem a proteção dos antepassados”. Hountondji (2008, p. 149) argumenta que o estudo da África foi historicamente parte de um projeto de acumulação do conhecimento controlado pelo Ocidente, relegando os saberes endógenos africanos à condição de inferioridade. Essa lógica articula-se com o que Quijano (2005, p. 121) define como “colonialidade do saber”: um padrão de poder mundial que expropriou as populações colonizadas de seus padrões de produção de sentido e de seu universo simbólico. Nessa perspectiva, tudo o que é não-europeu é percebido como “passado” ou um estágio anterior da evolução humana (Ibid, p. 127). É essa lógica que nos permite compreender por que a resistência ao Massadza não é apenas religiosa ela é estrutural, inscrita numa hierarquia de saberes que o projeto colonial instalou e que as religiões transnacionais continuam a operar.

9 EXPERIÊNCIA VIVIDA DA ANCESTRALIDADE

Para além dos significados simbólicos, políticos e identitários do Massadza, há uma dimensão que resiste à análise puramente intelectual da experiência vivida da ancestralidade.

Entre os entrevistados, a conexão com os antepassados não é descrita como uma abstração teológica ou uma crença distante, mas como uma experiência concreta, sensorial e corporal que marca profundamente a vida de quem pratica o ritual. Moisés (E1, 42 anos) descreve essa experiência com ternura: “É uma conexão maravilhosa para mim, é como se estivesse com uma daquelas minhas avós ou avôs, que pouco tempo convivi com eles, e uma convivência maravilhosa”. Lurdes (E2, 38 anos) partilha uma experiência concreta em que o Massadza interveio na sua vida: “uma vez fui pedir um financiamento bancário... o dinheiro levou muito tempo sem que esteja disponível... então, procurei o curandeiro e ele orientou-me a um ritual Massadza, e só depois deste ritual sem tardar disponibilizou-se o dinheiro”.

Jochua (E3, 28 anos) descreve a dimensão sensorial com clareza: “durante o ritual o sentimento é indescritível, o sentimento que sentimos de felicidade é muito grande, é uma energia totalmente de paz energia que traz harmonia”. Nhony (E5, 40 anos) conecta a experiência espiritual aos resultados concretos na vida: “quando faço ritual, *phalhar* aos meus defuntos, me sinto bem, próspera... tenho minhas casas, meus carros graças ao Massadza, porque os meus defuntos, cada vez mais que eu *phalho* eles abrem caminhos”.

Carolina (E4, 38 anos) descreve com precisão o que sente quando os antepassados se aproximam:

Eu consigo sentir a presença deles em meu corpo, me sinto feliz. Por vezes, eles querem incorporar, só que eu não me permito. Se forem os Pretos Velhos que devem chegar, consigo sentir porque o meu corpo fica pesado, cansado. E, por vezes, eles, os Pretos Velhos, cochicham no meu ouvido e, caso eu tenha esquecido de algo, eles me lembram; conseguem ver quem falta ali no ritual. Geralmente, eles vêm cantando, agradecendo pela cerimônia por mim feita. Por vezes, parece até que posso ir abraçá-los, os guias e ancestrais que ali chegaram para o ritual.

Esse relato revela uma dimensão da ancestralidade que transcende qualquer categoria analítica ocidental os mortos não são ausências, são presenças que cantam, cochicham, pesam no corpo e agradecem. Bâ (2010, p 182) é aplicado para compreender essa experiência ao afirmar que “existem coisas que não se explicam, mas que se experimentam e se vive”. A tradição oral africana, para o autor, “conduz o homem à sua totalidade” (*Ibid.*, p. 169), integrando numa unidade inseparável o espírito e a matéria, o visível e o invisível, os vivos e os mortos. Somé (2003, p. 26) amplia essa leitura ao descrever os ancestrais como “olhos dos dois lados”, capazes de “ver não só o mundo invisível do espírito, mas também este mundo”, servindo como guias que orientam o presente e evitam abismos.

A experiência de Carolina ouvir os ancestrais, sentir o seu peso no corpo, perceber a sua presença cantando é, nesta perspectiva, não uma manifestação de irracionalidade, mas a

expressão mais plena de uma ontologia relacional que reconhece os mortos como participantes ativos da vida comunitária. Geertz (2014, p. 93) reforça ao argumentar que os símbolos religiosos “resumem tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo” e, no mundo do Massadza, os antepassados não estão ausentes. Eles chegam cantando.

A análise das oito categorias temáticas permite uma leitura articulada dos significados do ritual Massadza na zona urbana de Maputo, revelando que as dimensões identificadas não existem de forma isolada elas se constituem mutuamente numa teia de significados que responde, de modo complexo e dinâmico, à pergunta central desta investigação. Os modos de iniciação e pertencimento revelaram que a entrada no universo do Massadza se dá por múltiplos caminhos: a convivência familiar, a formação profissional, a crise existencial ou a herança de uma linhagem de curandeirismo. Essa diversidade demonstra que a “ancestralidade ativa” não é uma herança passiva, ela convoca, interpela e encontra os sujeitos nos momentos mais vulneráveis da sua existência, como no caso de Carolina, convocada pelos ancestrais através do sofrimento. Esse pertencimento inaugura uma relação de reciprocidade que constitui o núcleo do que a análise identificou como ancestralidade como princípio de vida: a compreensão, partilhada por todos os entrevistados, de que os antepassados são presenças ativas que orientam, protegem e abrem caminhos para os vivos.

Essa “ancestralidade ativa” manifesta-se concretamente através da materialidade e espacialidade do ritual nos objetos sagrados, nos espaços de invocação, nos alimentos sem sal, no *Gandzelwene* de Lurdes, nas galinhas e no *uputso*, que selam o pacto entre vivos e mortos. Contudo, a urbanização de Maputo impõe transformações a essa materialidade: o fogão a gás substitui a lenha, a varanda do prédio substitui o quintal. As transformações do ritual no contexto urbano, porém, não comprometem a sua essência, como afirma Moisés, “não há mudança porque o que está em jogo é o ritual”. O sagrado não depende do suporte físico para se manifestar, ele se reinventa nos espaços possíveis da cidade. Essa capacidade de reinvenção, no entanto, encontra o seu maior desafio na transmissão intergeracional.

As rupturas e continuidades do saber ancestral revelam uma tensão profunda entre a memória dos mais velhos, os embondeiros que perecem levando consigo bibliotecas de conhecimento, como poetizou Jochua, e o desinteresse ou vergonha de muitos jovens, formatados pela globalização e pela pressão das religiões transnacionais. Essa pressão é o objeto direto das duas categorias seguintes: a espiritualidade como resistência social, em que os praticantes afirmam a sua identidade com determinação diante do estigma, e as disputas religiosas e epistemológicas, nas quais o confronto com as religiões de matrizes ocidentais revela não apenas um conflito de crenças, mas uma disputa profunda sobre quais saberes têm

legitimidade – disputa que, como mostrou Carolina, é atravessada pela hipocrisia de quem condena publicamente a tradição, mas a pratica em segredo. É na experiência vivida da ancestralidade, porém, que todas essas dimensões convergem para a sua expressão mais plena. A sensação de leveza de Carolina, a energia de paz descrita por Jochua, os ancestrais que cantam, cochicham e pesam no corpo essas experiências não são ornamentos do ritual, são a sua razão de ser. É por elas que os praticantes resistem ao estigma, adaptam o ritual à cidade, ensinam os filhos e enfrentam as igrejas. Como afirma Bâ (2010, p. 182), “existem coisas que não se explicam, mas que se experimentam e se vive”; e é exatamente nessa experiência irreduzível que reside a força do Massadza.

10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou compreender os significados atribuídos ao ritual Massadza por praticantes e médicos tradicionais das gerações pós-independência na zona urbana de Maputo, analisando como esses sentidos operam na resistência cultural e na afirmação identitária frente às hegemonias da modernidade e das religiões transnacionais. A investigação revelou que o Massadza não deve ser compreendido como uma prática arcaica em vias de desaparecimento, mas como uma forma de ancestralidade ativa que se reconfigura para sobreviver às pressões da modernidade. Entre os entrevistados, o ritual manifesta-se simultaneamente como elo espiritual com os antepassados, princípio organizador da vida cotidiana, forma de cura e prosperidade, caminho de transmissão cultural e ato político de resistência identitária.

A pluralidade de caminhos de iniciação, seja pela convivência familiar, pela vocação profissional, pela crise existencial ou pela linhagem de curandeirismo, demonstra que a ancestralidade ativa não constitui uma herança passiva. Ela convoca os sujeitos, interpela suas trajetórias e se manifesta, muitas vezes, nos momentos mais vulneráveis da existência. A pesquisa evidenciou ainda que o espaço urbano impõe desafios concretos à continuidade do ritual, como a substituição da lenha pelo fogão a gás, do quintal pela varanda do prédio e da panela de barro pela de alumínio. No entanto, tais adaptações não anulam a eficácia simbólica do rito, pois o que permanece central é a relação estabelecida com os ancestrais.

A inclusão de elementos contemporâneos, como refrigerantes oferecidos a ancestrais que, em vida, não bebiam álcool, e o uso estratégico de redes sociais digitais para alcançar jovens, demonstra que a identidade moçambicana se constrói de forma dinâmica, apropriando-se de ferramentas da modernidade para preservar vínculos de memória, pertencimento e

continuidade ancestral. Nesse processo, merece destaque o papel das mulheres na transmissão e liderança ritual. Carolina e Nhony emergem nos relatos não apenas como praticantes, mas como guardiãs e transmissoras de um saber que resiste precisamente porque é encarnado, vivido e transmitido de corpo a corpo entre gerações. A autoridade feminina no Massadza aparece vinculada à senioridade da linhagem, à experiência e à proximidade com os ancestrais, e não a uma definição biológica ou ocidentalizada de papéis sociais.

A persistência do Massadza também precisa ser compreendida em seu contexto histórico. As práticas rituais tradicionais foram alvo de silenciamento institucional, marginalização religiosa e deslegitimação epistemológica. Esse processo, entretanto, não extinguiu o ritual; antes, contribuiu para que ele assumisse formas de resistência ainda mais marcadas. É nesse sentido que a espiritualidade de resistência se distingue da mera preservação cultural: ela não se limita a conservar costumes do passado, mas atua como prática contracolonial no presente, reafirmando a soberania dos saberes orgânicos e recusando a domesticação colonial dos universos simbólicos africanos.

O silenciamento e a discriminação exercidos por certas vertentes religiosas transnacionais revelam uma disputa mais ampla em torno da legitimidade dos saberes, das práticas espirituais e das formas africanas de compreender a existência. Ainda assim, a necessidade de conexão com os ancestrais persiste mesmo entre sujeitos que, publicamente, condenam essas práticas. Esse dado reforça a centralidade do Massadza como dimensão viva da experiência social, espiritual e identitária no sul de Moçambique.

Também é importante reconhecer as limitações desta investigação. A principal dificuldade metodológica encontrada foi a resistência de potenciais participantes em falar sobre o tema, o que confirma o caráter reservado, familiar e protegido desse saber. O silêncio de quem recusou participar não foi compreendido como falha metodológica, mas como dado de pesquisa, pois evidencia que o conhecimento ancestral relacionado ao Massadza não se entrega facilmente ao escrutínio acadêmico. A amostra de cinco participantes não permite generalizações sobre todos os praticantes do Massadza em Maputo; a pesquisa foi conduzida sem triangulação de fontes; e, embora a dimensão de gênero esteja presente na composição da amostra e tenha sido abordada na análise, ela ainda merece investigação mais aprofundada.

Outro limite relevante diz respeito ao fato de a pesquisa ter sido conduzida à distância, a partir da diáspora acadêmica no Brasil, o que restringiu o acesso a dimensões não verbais do ritual. A história do Massadza entre diferentes grupos étnicos do sul de Moçambique, como Varhonga, Ronga e Chope, também permanece como campo aberto para futuras investigações.

Essas limitações não invalidam os resultados, mas circunscrevem seu alcance interpretativo e indicam possibilidades de continuidade da pesquisa.

Por fim, este artigo reforça a urgência de documentar e valorizar saberes endógenos que resistem às margens da historiografia oficial. O Massadza não deve ser lido como resquício do passado, mas como uma modernidade alternativa e uma forma legítima de conhecimento produzida a partir das próprias experiências africanas. Para avançar rumo ao futuro, é necessário manter acesa a chama do diálogo com aqueles que nos antecederam. Afinal, o futuro, como nos diz Ailton Krenak, é ancestral.

REFERÊNCIAS

- BÂ, Amadou Hampâté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BRAUN, V. & CLARKE, V. **Successful Qualitative Research: A Practical Guide for Beginners**. London: Sage, 2013.
- CABAÇO, José Luís. **Moçambique: identidade, colonialismo e libertação**. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Joscelyne. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 149-160, jun. 2008.
- KALLIO, Hanna; et al. Systematic methodological review: developing a framework for a qualitative semi-structured interview guide. **Journal of Advanced Nursing**, v. 72, n. 12, p. 2954-2965, dez. 2016.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. [1986]. 27. reimpr. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, v. 24, p. 95-117, 1995.

MBITI, John S. **African Religions & Philosophy**. Oxford: Heinemann, 1969.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MUHATE, Simião Alberto. **A mitologia literária da morte entre os Varhonga**: para uma análise crítica. 2021. Tese (Doutorado em Ciências da Linguagem) – Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2021.

NGOENHA, Severino Elias. **A (im)possibilidade do momento moçambicano**: notas estéticas. Maputo: Alcance, 2016.

NORONHA, Teresa. Alcinda Manuel Honwana. Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique. **Etnográfica**, vol. 9, n. 2, p. 423-426, nov. 2005. [Resenha].

OYĚWŪMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: uma perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nêgo Bispo). **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

TEMPELS, Placid. **Bantu Philosophy**. Tradução de Colin King. Paris: Présence Africaine, 1969 [1945].