

Os mistérios dos rituais tradicionais na literatura moçambicana: uma análise a partir da narrativa *Mulungu*, de Adelino Timóteo

The Mysteries of Traditional Rituals in Mozambican Literature: An Analysis Based on the Narrative *Mulungu*, by Adelino Timóteo

Amosse Jorge Gelo

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)

amossejorgegelo28@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4868-7609>

Tércia Costa Valverde

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

tecaverde05@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0003-3494-7043>

RESUMO: Este artigo analisa os mistérios ritualísticos africanos a partir da narrativa *Mulungu* (2007), do escritor moçambicano contemporâneo Adelino Timóteo, com o intuito de evidenciar a riqueza e diversidade cultural e da identidade das comunidades moçambicanas na medida em que se procura desconstruir a visão homogeneizada sobre a África. Nesse percurso, através da análise crítica da referida narrativa, exploram-se diversos ritos como os de fertilidade, iniciação, purificação e celebração, destacando a sua importância na configuração da vida social, da ancestralidade, das relações de poder e da corporalidade. A obra explora múltiplos significados simbólicos e culturais que o corpo carrega durante os atos performáticos dos rituais e se configura como um espaço de compreensão crítica da literatura moçambicana e das práticas ritualísticas africanas.

PALAVRAS-CHAVE: Adelino Timóteo; *Mulungu*; ancestralidade; espiritualidade; literatura moçambicana.

ABSTRACT: This article analyzes African ritualistic mysteries based on the narrative *Mulungu* (2007), by the contemporary Mozambican writer Adelino Timóteo, aiming to highlight the richness and cultural diversity and identity of Mozambican communities while seeking to deconstruct homogenized views of Africa. In this process, through a critical analysis of the aforementioned narrative, various rites are explored, such as those of fertility, initiation, purification, and celebration, highlighting their importance in shaping social life, ancestry, power relations, and corporeality. The work explores the multiple symbolic and cultural meanings that the body carries during the performative

acts of the rituals and constitutes a space for critical understanding of Mozambican literature and African ritualistic practices.

KEYWORDS: Adelino Timóteo; Mulungu; ancestry; spirituality; Mozambican literature.

Introdução

Como parte do trabalho de estudantes e pesquisadores no Brasil, tem sido frequente o debate acerca da desconstrução da visão homogeneizada que se tem sobre a África. Algumas perguntas feitas a estudantes africanos são frequentes no dia a dia, tais como: *tu falas africano? É verdade que na África morrem de fome?* A concepção generalizada que se tem é que se trata de um lugar completamente marcado por misérias, onde existe apenas uma única língua e cultura. Esta reflexão propõe demonstrar que, ao investigar o universo ritualístico africano, em particular, moçambicano, com base na narrativa de Adelino Timóteo, deve-se ter em conta que os rituais são abordados de diferentes maneiras nas comunidades, pese embora haver aspectos que convirjam nas abordagens.

Conforme explica Pacheco (2008, p. 9), “é necessário que olhemos o continente africano com outros olhos, não com a visão com a qual nos acostumamos”. A percepção que se tem, na maioria dos lugares do mundo, é de uma África apenas de fome e pobreza, de animais selvagens e ferozes. No seu livro *Pensatempos* (2005), o escritor moçambicano Mia Couto aborda a questão da diversidade cultural, esclarecendo que

África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. O nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimônios do nosso continente (Couto, 2005, p. 19).

Esta visão reflete um estereótipo comum enfrentado por estudantes africanos na diáspora, o que impõe o desafio constante de sua desconstrução, sendo justamente os meios de comunicação, filmes e literaturas ocidentais responsáveis pelo enraizamento desta visão limitada e superficial do continente africano. Nesta perspectiva, “a África tem o dever de afirmar a autenticidade de seu passado, não em virtude da imagem criada pelos observadores estrangeiros, mas em virtude da verdade daquilo que foi vivido, experimentado e expresso por ela mesma” (Mveng, 1971, p. 17 *apud* Pacheco, 2008, p. 18). A inviabilização da realidade africana reduz o continente a uma imagem de miséria ou selvageria. É importante, enquanto pesquisadores, a responsabilidade de reconstruir essa

visão que se tem acerca das tradições, hábitos, costumes, valores, princípios e a História que compõem o continente.

Na perspectiva de Manuel e Matandire (2022, p. 241), “o homem como membro integrante de uma determinada sociedade possui as suas crenças, hábitos e costumes, pelo que esses elementos passam a ser um instrumento de sua identidade”. As religiões tradicionais africanas representam um conjunto de crenças e práticas que têm raízes profundas na História e cultura dos povos africanos. Por mais que existam distinções na maneira de realização e expressão dos rituais entre diversas regiões, há uma unidade que caracteriza pontos em comum entre as comunidades na África. De acordo com Altuna (2014, p. 365):

Embora as manifestações desta religião tradicional e algumas crenças variem de uma zona cultural a outra e até de um grupo a outro, pode falar-se com exatidão da Religião Tradicional Africana. A unidade de crenças, o substrato fundamental, o significado e finalidade dos cultos, ritos e símbolos e a homogeneidade de aspirações mostram-se idênticos em toda África bantu. Os seus traços essenciais são comuns e os acidentes não rompem a unidade básica.

Diante dessas variações que Altuna faz questão de esclarecer, percebe-se que, ao estabelecer união entre as tradições, cria-se uma perspectiva mais integrada sobre a espiritualidade africana, enfatizando a importância de elementos como a ligação com os ancestrais, os espíritos e a natureza¹. Não existe dissociação entre os espíritos e a natureza, tanto que

os povos bantos, em sua diversidade, atribuíam importância variada a esses espíritos da natureza. Em alguns casos eles eram vistos como intermediários entre a divindade suprema e os homens, sendo por isso alvo de invocações, oferendas e sacrifícios (Daibert, 2015, p. 12).

Nas comunidades rurais, onde as tradições ainda continuam sendo preservadas fortemente, “[...] a vida é diretamente inspirada pela terra, pelas árvores, montanhas e rios. Assim, o relacionamento entre o homem e a natureza é traduzido na construção da comunidade e das relações entre as pessoas” (Somé, 2003, p. 16). Nas religiões tradicionais africanas, os rituais encontram similaridade na

¹ É importante frisar que na cosmologia africana a realidade se configura em um fluxo vital contínuo e interdependente entre o mundo visível e invisível. Nesse sentido, os ancestrais (guardiões da memória e da ética), os espíritos (manifestações da energia vital), e a natureza (o corpo físico do sagrado) não são categorias separadas, mas partes de um todo orgânico. A existência humana só é plena quando se estabelece harmonia com os antepassados e com o ecossistema, onde “ser” é, intrinsecamente, “pertencer” e “venerar a vida em todas as suas formas”.

presença de espíritos e da força vital presente na natureza pois, “o mundo invisível governava o mundo visível e que este último atua e se comunica com o primeiro por meio de interações estabelecidas por rituais” (Daibert, 2015, p. 13). Torna-se fundamental, em primeira instância, ter-se a noção do que seria um ritual nas comunidades africanas. Certamente, ao se fazer essa questão para pessoas de comunidades diferentes, obtêm-se respostas igualmente diferentes.

Adelino Timóteo, nascido a 3 de fevereiro de 1970, na cidade da Beira, província de Sofala, em Moçambique, é uma das vozes mais multifacetadas da literatura moçambicana contemporânea. Formado na área de docência em língua portuguesa e direito, consolidou sua carreira como jornalista, escritor e artista plástico. Sua trajetória é marcada por uma vasta produção de mais de 15 obras que atravessam gêneros como poesia, romance e contos. Timóteo é reconhecido por uma escrita que, frequentemente, explora a memória coletiva de Moçambique, o cotidiano das cidades e o misticismo africano.

Publicada em 2007, *Mulungu* é uma obra que mergulha profundamente na espiritualidade e nas raízes ancestrais. O título, que remete às palavras “Deus” e “chuva” na língua Sena – predominantemente falada nas províncias do baixo Zambeze, na região Central de Moçambique –, antecipa o tom da força divina suprema presente na narrativa. A narrativa se passa em um muralhado que se configura como uma alegoria do aprisionamento sociocultural e político de Moçambique, simbolizando a rigidez das normas patriarcais que confinam corpos e subjetividades. Esse espaço delimita o controle sobre o feminino e as hierarquias de poder, transformando a tradição em um mecanismo de vigilância e silenciamento. Por outro lado, pode-se enxergar este aspecto como uma metáfora que revela a asfixia das liberdades individuais diante de estruturas autoritárias. Tais acontecimentos são explorados no tópico subsequente.

Dimensões ritualísticas no universo literário timoteano

A renomada professora e escritora burquinense Sobonfu Somé, especializada em tópicos de espiritualidade, no seu famoso livro *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar* (2003), dedica alguns parágrafos que trazem noções sobre um ritual na sua comunidade de nome Dagara. A referida autora explica que um ritual é uma cerimônia em que se busca a orientação e o acompanhamento de um espírito para as ações dos indivíduos. Os elementos desse evento ajudam a estabelecer uma conexão com o *eu* autêntico, com a comunidade e com as energias naturais que os cercam. Neste contexto, busca-se a

orientação espiritual para a identificação de obstáculos imperceptíveis à limitação humana. Esses rituais atuam como mecanismos de mediação que superam as divisões entre o sujeito e a dimensão espiritual.

Na narrativa *Mulungu* (2007), existiam tempos em que o poderoso Deus se zangava e castigava o seu povo de diferentes maneiras. Em uma dessas situações, a falta de chuva era um dos severos castigos, considerando que os habitantes do muralhado dependiam, muitas vezes, da agricultura para o seu sustento. Conforme descrevemos durante a nossa análise, em *Mulungu*, o Deus possuía controle sobre a chuva e, se lhe apetecesse, “amarrava” a chuva culminando em épocas de seca. Desta forma, “natural era, em tempos de seca, nos reinos vassalos, os habitantes organizarem m’bambas, implorando-lhe que libertasse as águas sequestradas por si, no que se depreende uma forma de castigo que impunha aos homens por isto ou aquilo” (Timóteo, 2007, p. 10). A realização de um ritual depende de vários procedimentos, no qual cada um tem sua forma particular de abordagem.

Antes de entrar em detalhes, é importante pontuar que: “o ritual começa quando se define um espaço de ritual. Pode-se delinear um espaço de ritual com cinzas, folhas ou pedras. Algumas vezes, pode-se simplesmente montar um altar” (Somé, 2003, p. 58). Os rituais de pedidos de chuva a um deus ou deuses são frequentes em todo o mundo. No caso específico do ritual descrito na obra em análise *m’bambas*, termo originário da língua Sena, é caracterizado por realizar oferendas e invocação dos espíritos da terra, da natureza, para que possam conceder a chuva. Os anciãos são os responsáveis por toda organização, em que é necessário preparar farinha de milho, em reconhecimento às colheitas anteriores, uma bebida designada *doro* e, em algumas comunidades, leva-se uma galinha para ser sacrificada, sem falar de mais alguns artefatos que podem acompanhar o ritual. Chegados no local, que, geralmente, é próximo a uma frondosa árvore, os anciãos ajoelham e batem as palmas pedindo licença aos espíritos e começam a recitar as palavras sagradas, jogando a farinha, despejando a bebida e matando a galinha enquanto alguns entoam hinos tradicionais.

Quem cresceu e habitou territórios que mantiveram certas tradições sabe muito bem da importância dos rituais para resolver situações diversas. Para além dos rituais da comunidade, existem também aqueles particulares que cada família vai realizando, como, por exemplo, cerimônias para os antepassados, celebração de uma data especial, entre outros. Segundo Macedo (2008, p. 66), “[...] as populações rurais eram mais apegadas aos rituais de fertilidade do solo, que pudessem prover a terra de chuvas, o afastamento de pestes e a conservação da prática agrícola, o

que se liga, dessa forma, às atividades que exerciam”. Em algumas regiões da África e, em particular de Moçambique, no caso da zona Norte, ainda se preservam os rituais de passagem, tanto nos rapazes quanto nas meninas, caracterizados pela passagem da fase de adolescência para a vida adulta. Nessas comunidades, a “iniciação das mulheres ocorre depois de seu primeiro ciclo menstrual [...] no caso dos homens, a iniciação é feita na puberdade, quando começam a querer ser adultos, quando os hormônios começam a aparecer” (Somé, 2003, p. 73).

No decorrer da narrativa em estudo, um certo dia, naquele muralhado, “Mulungu desonrara Mazeza após a passagem desta por *emwali*, rito de iniciação que, nestas terras, precede a vida sexual de qualquer rapariga, o que começa com o avolumar dos *matiges* – os grandes lábios, que na tradição local é uma obsessão masculina” (Timóteo, 2007, p. 14). A menina, por sinal sua filha da parte de uma das esposas, Zumbia, se tornara sua mulher por meio de um ritual de incesto conforme se observa na passagem: “fruto de um entre tantos outros incestos, Mulungu casou-se com filha própria, Mazeza, num acto que, segundo a prática, visava fortificar o seu poder” (Timóteo, 2007, p. 17). Antes de acontecer, ela passou pelos ritos de iniciação. Segundo Mucopela (2016, p. 119), “existem na sociedade macua, os ritos de iniciação feminina chamados EMWALI este termo é derivado de MWALI = (rapariga que já atingiu à puberdade)”. Trata-se de uma comunidade moçambicana localizada na província de Nampula, no norte do país. Para o referido teórico, os ritos preliminares incluem a participação das raparigas ainda não menstruadas que passam por um processo de instrução chamado *oleliwa ikano* (receber instruções) progressivamente pelas mais velhas, sobre o respeito, trabalhos domésticos, cozinhar e outras atividades. No entanto, o momento que marca verdadeiramente o começo dos ritos é quando as meninas atingem a sua primeira menstruação, marcando uma fase em que entram em choque ao confundir o ocorrido com algum tipo de enfermidade, as quais informam às suas mães. Na explicação de Mucopela (2016, p. 120),

[...] é a partir desse momento que começa o ritual da iniciação da dita rapariga. Nesta primeira fase, tudo será feito só para ela. Para o efeito, são convocadas as seguintes personalidades: a mestra principal NAMUKU MUTOKWENE = (mestra principal), com mais quatro ou cinco mestras ANAMUKU = (mestras), a madrinha (POSYE), uma anciã chamada mulher da dança MULIPA ANIVAKA= (mulher da dança), com algumas mulheres da aldeia encarregadas do ensinamento e da realização de todos os ritos [...].

Nesse período, as meninas recebem ensinamentos que consistem em orientações sobre a fisiologia da menstruação e cuidados de higiene. Incluem regras de comportamento social, como o respeito e o silêncio perante homens e idosas, além da instrução em trabalhos domésticos. Por fim, estabelecem normas de conduta matrimonial, proibindo relações sexuais durante o período do rito. Vale ressaltar que o silêncio das mulheres perante os homens cabe discussões em estudos feministas, com vista a explorar até que ponto as tradições são usadas como ferramentas de silenciamento.

Uma das práticas que se pode destacar é o avolumar dos lábios vaginais. Com base em sementes de rícino, conhecidas como *mpfuta* as anciãs ensinam as meninas a produzirem um tipo de óleo que é usado para esse processo. Essa prática faz com que as mulheres sejam desejadas pelos homens a ponto de ser uma obsessão, havendo homens que não se casam com mulheres que não passaram por esse processo. No Livro *A sociologia do corpo*, David Le Breton (2006) insere uma discussão rica sobre o papel do corpo na identidade de um povo. A noção do corpo é carregada de complexidades, dado ao fato de ser estudado em diversos campos de saberes, antropologia, biologia, psicologia, sociologia, História e, agora ainda, vamos incluir a literatura. É bastante pertinente trazer esse diálogo entre a sociologia e a literatura, para se explorar o corpo enquanto veículo social e cultural de ideias. Não se pretende definir profundamente o corpo, mas compreender como este atua diretamente na manutenção da memória coletiva. Neste contexto, “a sociologia do corpo pode esclarecer assim, sob outro ângulo, alguns modos de enfocar os diferentes objetos, da mesma forma que outras abordagens podem também se enriquecer com suas pesquisas” (Le Breton, 2006, p. 37). A antropologia e a sociologia proporcionam visões valiosas para compreendermos a corporalidade como uma construção simbólica, possibilitando a identificação de representações, fantasmas sociais, performances e obstáculos que se apresentam de forma extremamente variada, entre diversas sociedades.

Para Le Breton (2006), o corpo, moldado pelo contexto social e cultural onde o ator está inserido, é o veículo semântico que constrói a evidência da interação com o mundo: atividades perceptivas, mas também manifestação de sentimentos, cerimônias de interação, conjunto de gestos e mímicas, construção da aparência, técnicas corporais, exercícios físicos, interação com a dor e o sofrimento, entre outros aspectos. Várias tribos africanas empregam práticas de alteração corporal, como o estiramento de partes do corpo, com o objetivo de exibir beleza, *status* social ou identidade étnica.

A Tribo Mursi da Etiópia é conhecida pela utilização de discos labiais. As mulheres da tribo colocam discos de argila nos lábios, provocando uma transformação que pode ser interpretada como um emblema de beleza, fartura ou posição social. O procedimento inicia com uma incisão mínima no lábio inferior e, conforme o tempo passa, discos de maior dimensão são introduzidos. Outro exemplo é das mulheres do povo Nduu, um dos diversos grupos étnicos em Moçambique, concentrados principalmente nas províncias de Manica e Sofala, situadas no centro do país. Elas são famosas por tatuarem seus rostos e partes do corpo, tornando-se um símbolo de beleza, que atrai a atenção dos homens.

Percebe-se, portanto, que o corpo pode ser marcado social e culturalmente, através da escrita direta do coletivo na pele do indivíduo, ator da sua existência. Pode ser realizada através de remoção, deformação ou adição de marcas corporais, conforme Le Breton (2006, p. 59-60) reforça ao dizer que

essas marcas corporais preenchem funções diferentes em cada sociedade. Instrumentos de sedução, elas são ainda com maior frequência um modo ritual de afiliação ou de separação. Elas integram simbolicamente o homem no interior da comunidade, do clã, separando-o dos homens de outras comunidades ou de outros clãs e ao mesmo tempo da natureza que o cerca.

Os significados que sustentam a existência individual e a coletiva são gerados e difundidos no corpo; ele é o elo com o mundo, o lugar e o tempo onde a existência se expressa através da fisionomia singular de um personagem. O corpo, seja como emissor ou receptor de sinais culturais, gera continuamente sentidos, posicionando o indivíduo de forma ativa, em um contexto social e cultural específicos. A realidade do corpo muda de uma sociedade para outra: as representações que o definem e lhe conferem significado, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar sua natureza, os rituais e símbolos que o situam socialmente, as proezas que pode realizar, as resistências que oferece ao mundo, são incrivelmente diversas e contraditórias.

Para além de inserir marcas diretamente no corpo, existem situações em que a beleza das mulheres manifesta-se por objetos de adornos, que são colocados em diversas partes do corpo. No muralhado timoteano, as meninas que acabavam de se tornar donzelas, as suas mães as ensinavam que deveriam usar ofícios de beleza para atraírem a atenção dos homens. Porém, Mulungu tinha o hábito de apreciá-las e oferecê-las adornos para convencê-las a serem suas esposas e, foi nessa ocasião, que ludibriou a própria filha, conforme se constata na seguinte transcrição:

Mazeza, que era dona de um corpo monumental, ostentando uns seios erectos como palmeiras, a princípio estranhou a sugestão, mas rapidamente caíra nas graças do faminto leão. Mulungu, um sabujo nestas andanças de ludibriar mulheres, desonrou-a após dispô-la de (ofertas que lhe preparara na antevéspera daquele memorável-serão: colares de missangas, capulanas, lenços de cabeça, pulseiras, «pelseiras», alianças, anéis de oiro, chinelas, uns produtos de saque e outros amealhados de negócios com os peles vermelhas do Oriente. Era o que as jovens acabadas de donzelar ambicionavam para se sentirem mulheres respeitadas e iguais às mães (Timóteo, 2007, p. 15).

Esses produtos de beleza não são simplesmente utilizados para atrair os homens. Em cerimônias e celebrações tradicionais realizadas nas comunidades moçambicanas, as mulheres se vestem com joias, miçangas e outros adereços para dançarem e cantarem durante as celebrações. Essas práticas são bastante comuns em Moçambique, especialmente na região Norte. Existem também situações em que era comum que famílias preparassem as moças, sendo forçadas a exercerem tais práticas de preparação das jovens, para que o rei pudesse escolher a mais bela, para se tornar a sua esposa.

Segundo a narrativa em análise, Mulungu era beneficiado com rituais dessa natureza, conforme se atesta na obra:

No Muralhado, as tarefas estavam rigorosamente repartidas, cabendo aos chefes tribais a responsabilidade de anualmente escolher, entre várias raparigas, as que, reunindo melhores atributos, pudessem candidatar-se a esposa de Mulungu, num festival que terminava com a eleição da concorrente mais esbelta. Portanto, ao desfile compareciam donzelas desnudadas, apenas de tanga protegendo os cobiçosos ventres e poros isentos de sombra de pecado. As mães das meninas ficavam tristes, por saber que a eventual eleita já não iria viver normalmente a sua vida. Aconteceu que uma vez uma das meninas chamadas a ser esposa de Mulungu recusou-o e, em resultado, ela apanhara reumatismo, tendo terminado paraplégica (Timóteo, 2007, p. 13).

Nesta transcrição, percebe-se como as mulheres se encontram vulneráveis e suscetíveis a serem usadas como objetos de sexualidade e de reprodução. O que chama atenção é o castigo aplicado para aquelas que ousassem se recusar a passar por tais práticas. Em certas sociedades africanas, particularmente em contextos históricos e tradicionais, ocorreram celebrações ou cerimônias que incluíam a oferta de jovens mulheres a monarcas, líderes ou figuras de poder. Desde os tempos antigos, famílias proeminentes ou líderes tribais podiam oferecer suas filhas ou jovens mulheres ao monarca local ou líder tribal, para formar alianças

políticas ou celebrar acordos de paz e prosperidade entre as várias tribos. Este processo poderia ocorrer durante celebrações grandiosas, como o *N'gonzo*, uma cerimônia tradicional de iniciação feminina que representava a mudança de fase civil. Nesses acontecimentos, a beleza, a conduta e a inocência das jovens eram elementos importantes. As mulheres eram sujeitas a rituais de purificação, performances artísticas e músicas que exaltavam a cultura, a feminilidade e a fertilidade.

Segundo Le Breton (2006, p. 29), “o corpo não é somente uma coleção de órgãos arranjados segundo leis da anatomia e da fisiologia. É, em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais”. Há que se pensar na perspectiva da variação das culturas por cada sociedade e o papel que o corpo exerce neste processo. Quando possível, a designação do corpo expressa imediatamente um fato do imaginário social. A caracterização da relação do homem com o corporal e a determinação dos elementos que compõem a carne de uma pessoa variam de uma sociedade para outra, apresentando uma variabilidade infinita.

Existe um ponto curioso que se destaca na narrativa sobre as práticas culturais de submissão por parte das mulheres. Tal como foi anteriormente explicado, a falta de passagem pelos ritos de iniciação implicaria a rejeição por parte dos homens, pois eles consideram tais mulheres despreparadas. Segundo a narrativa,

Será por este motivo que à passagem à puberdade as raparigas de todo o Império adoptariam nova postura diante dos seus homens e, a título de exemplo, pondo-se de joelhos em vénias para cumprimentarem os homens, que por sua vez se viam orgulhosos por serem do sexo masculino (Timóteo, 2007, p. 14-15).

Em Chimoio, uma cidade localizada no Centro de Moçambique, na província de Manica, é de costume ver as mulheres se ajoelharem perante os homens para saudá-los, servir refeições, receber qualquer coisa (dinheiro, sacolas, pente). Uma nora, por exemplo, que saúda os sogros de pé, é considerada muito desrespeitosa. Com isso, pretende-se dizer que esses gestos, para além de serem símbolos de submissão, carregam as marcas da identidade de um certo povo. Neste contexto, Le Breton (2006) passa a ideia de que os gestos executados, até os mais elaborados tecnicamente, incluem significação e valor. Para o autor em alusão, a gestualidade diz respeito às ações do corpo quando os atores se encontram: rituais de cumprimento ou despedida (sinal de mão, aceno de cabeça, aperto de mão, beijos no rosto, na boca, mímicas etc.), expressões faciais e corporais que acompanham a pronunciação da palavra, movimentos faciais e corporais que acompanham a

expressão verbal, mudanças na distância entre os atores, formas de tocar ou evitar contato, entre outros.

Em um texto a respeito da superioridade da mão direita citado no livro de Le Breton, Robert Hertz iniciou uma área de pesquisa sobre a simbologia e os significados vinculados às partes do corpo humano ou ao corpo humano em si, defendendo que

a mão direita, escreve, são levadas as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas. Ela age, ordena, pega. Ao contrário, a mão esquerda é desprezada e reduzida ao papel de simples auxiliar: nada pega por si só; dá assistência, auxilia, aguenta” (Le Breton, 2006, p. 69).

Muito pelo contrário, uma mão esquerda, repleta de habilidades naturais e extremamente ágil, indica uma natureza oposta à ordem, uma inclinação perversa e demoníaca; qualquer pessoa canhota, segundo Hertz, é um possível feiticeiro do qual devemos suspeitar com razão. A mão direita herda as características sagradas e a mão esquerda as características profanas. Destro e canhoto não são apenas classificações funcionais, mas também representam valores éticos e morais.

Considerando essa perspectiva, em várias comunidades africanas que mantêm os valores e princípios tradicionais, se não todas, é proibido cumprimentar alguém com a mão esquerda ou usá-la para receber algo, pois isso denota desrespeito. Os lados esquerdos do corpo simbolizam o negativo, o oposto do lado direito. Cresce-se ouvindo que, quando um indivíduo está a caminhar e tropeça pelo pé esquerdo, significa que algo de errado haveria de acontecer, algum tipo de azar ou notícia triste que receberíamos, enquanto o pé direito era sinal de sorte e boas notícias. Sentir coceira na mão esquerda significava longos períodos sem dinheiro e a direita o oposto.

Outra situação corporal conflituosa é o fato de que era também comum no muralhado as mulheres enfrentarem problemas para conceber filhos, “[...] às vezes Mulungu cumpria o seu ritual exorcista. Afastava maledicências das entranhas das mulheres acossadas pela esterilidade, mas não o fazia jamais sem antes acometer-se a passar por cima delas” (Timóteo, 2007, p. 10), sem se importar se aquele seria ou não um problema biológico ou genético. Segundo Lavrador (2014, p. 103), “na sociedade africana, a esterilidade é mesmo vista como uma maldição e a mulher estéril sente-se marginalizada”. Em muitas comunidades africanas, as mulheres que passam por esses problemas recorrem a soluções tradicionais, pois associam essa condição a questões espirituais.

No desenrolar da trama, Mazeza, que era a mulher de Mulungu, que já havia muito tempo que não se envolvia intimamente com o seu marido, por este não a desejar para ficar com as suas concubinas, acredita que era um problema com origens espirituais e que precisava se libertar de tal fardo. Quando se dirigiu a feitiçeira Chanaze, na cidade dos fantasmas, teve que passar por diversos rituais. Na sessão, a feitiçeira disse a ela: “Vou-te dar uma ervazinha de cujo aroma Mulungu não gosta. Fá-lo-á ficar longe de ti. Toma banho com ela e não limpes o corpo. Até que Ele te ceda o divórcio. Enquanto isso não acontecer não terás problemas para te deitares com Mundau” (Timóteo, 2007, p. 39). Este procedimento é muito frequente nesse tipo de rituais, pois a natureza possui uma força vital forte para expulsar espíritos malignos, que possuem os corpos das pessoas trazendo prejuízos. Para concluir o procedimento, “Mazeza levantou-se da esteira onde se sentara horas a fio. Foi tomar banho com raízes da planta de somorona. Quando acabou, o corpo dela exalava um sedativo cheiro” (Timóteo, 2007, p. 40). Por ser um lugar onde as plantas, os animais, as águas dos rios, as pedras das montanhas possuem valor sagrado, Somé (2003, p. 23) confere ênfase à premissa de que a “natureza nos ajuda a ser o nosso verdadeiro ser, a passar por importantes mudanças e situações que ameaçam a vida. Traz mágica e riso”.

Afamado por ser “mulherengo”, conforme a narrativa várias vezes faz menção, certa vez, depois de se envolver sexualmente com Maroze, a mulher de Mandonando que havia sido morto pelo próprio Deus, pois queria possuir a sua esposa, Mulungu começou a sofrer por enfermidades que incluíam a perda de força, a deformação dos membros superiores e inferiores, ficando no tamanho bastante reduzido, o que, grotescamente, lhe fazia ser confundido com um recém-nascido. As causas que atestam essa enfermidade são encontradas na seguinte passagem textual:

Todavia, comentava-se no Muralhado que a causa da doença foi a de Mulungu ter ousado violar a intimidade de Maroze, que após a morte do citado marido, teria que ser submetida a um ritual chamado *pita-kufa*, mediante o qual, na tradição, um dos parentes recebe em herança o aval do finado no sentido de possuir a mulher-viúva, em claro cumprimento do desígnio ditado pelo morto (Timóteo, 2007, p. 45).

Existe um perigo eminente nas nossas tradições, quando não se observam rituais após a morte, principalmente, quando tratam de envolvimento íntimo, pois o ato sexual não é apenas uma interação física, como também espiritual, onde as forças vitais de ambas as partes se entrelaçam. De acordo com Somé (2003, p. 23), “na

aldeia, as pessoas viúvas podem casar-se novamente. Podem fazê-lo depois que os rituais de separação terminam e tiveram tempo para o luto, para sentir o vazio que a morte do parceiro deixou”. Contudo, a semelhança do nascimento onde o cordão umbilical é cortado para separar o filho da mãe, nas nossas tradições, mesmo após o término do velório e o corte ritual do cordão umbilical entre os parceiros, ainda existe uma ligação. O espírito da pessoa falecida sempre acompanhará o sobrevivente. No entanto, estará presente de maneira vantajosa para ambos.

Em Moçambique, na região central do país, conforme explica Colher (2017), o rito chamado *pita kufa* ou *kupita kufa* é uma tradição religiosa que obriga as mulheres, logo após o falecimento de seus maridos, a manterem relações sexuais sem proteção, ou seja, sem o uso de preservativo, de preferência com um membro da família do falecido, mesmo a mulher desconhecendo o homem escolhido para realizar o ritual, desde que tenha sido escolhido pelos parentes do falecido marido.

As festividades são rituais fundamentais para as comunidades tradicionais, sendo consideradas formas de gratidão aos ancestrais ou às divindades pelas conquistas, livramentos, colheitas, entre diversas ocasiões. No muralhado, de acordo com a narrativa em estudo, houve um período marcado por sucessivos eventos misteriosos. O primeiro deles foi o nascimento de uma criança, a partir de uma árvore chamada Baobá, a qual engravidou misteriosamente. O segundo foram as cheias que devastaram vidas e bens. Observe-se a seguinte passagem da obra:

Ao longo de sete dias e sete noites, e quando se comemorava o sucesso do nascimento de Frangineta e o fim das cheias, o povo do Muralhado bebia daquele vinho, sendo que, a par disso, pessoas zelosas de manter reservas para o futuro, encheram e barris, que todos juntos não reuniam a capacidade de captar o álcool que ficou a sobejar por cerca de cinco anos e nem o facto de o mesmo estar exposto o tornara volátil (Timóteo, 2007, p. 49).

As festividades praticadas no muralhado depois dos moradores passarem pelas cheias demonstram a importância do reconhecimento ao deus *Mulungu* pelo livramento, parte essencial da espiritualidade nas comunidades tradicionais. Neste contexto, o número sete, mencionado na citação, é associado à simbologia de purificação e à plenitude de todo o mal e das mortes decorrentes do desastre. A bebida alcoólica é um elemento frequentemente representativo nas festividades, pois, para além de deixar as pessoas animadas, elas se esquecem dos problemas e dos tempos de angústia, atuando, assim, como um agente temporário que lava e minimiza todo o mal.

Considerações finais

A partir da análise da narrativa *Mulungu*, do escritor moçambicano Adelino Timóteo, revela-se a importância da literatura moçambicana contemporânea enquanto uma ferramenta de descolonização do pensamento, essencial para pesquisadores que buscam reconstruir a história e os valores do país. O estudo revela que os rituais tradicionais desempenham um papel fundamental na constituição da identidade social e cultural das comunidades moçambicanas. Por meio das práticas ritualísticas estabelece-se uma reafirmação dos laços com os ancestrais, além de fortalecer valores como a cooperação, o respeito às tradições e a conexão com a natureza, sendo uma parte indispensável na cosmologia africana. Esses rituais não são apenas ações simbólicas, mas também mecanismos que garantem a continuidade da memória coletiva. Rituais como *emwali*, *pita kufa* e festividades, presentes na narrativa, transcendem a dimensão simbólica, atuando como práticas que exploraram a corporeidade durante as cerimônias, evidenciando como o corpo se configura um espaço de expressão cultural e de afirmação de si mesmo, reforçando a singularidade de cada comunidade.

Ao explorar os rituais através da literatura, Adelino Timóteo promove uma reflexão crítica sobre as práticas ancestrais, sua relação com o poder e a sociedade, assim como suas implicações na vida cotidiana. Apresentar tais práticas específicas de uma comunidade moçambicana faz com que, por meio da narrativa *Mulungu*, desafiem-se estereótipos relacionados à África como um território homogêneo, evidenciando sua riqueza espiritual, simbólica e social. Dessa forma, o estudo reforça a importância de valorizar e compreender as tradições como elementos vivos e essenciais à construção das identidades na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, P. R. *Cultura Tradicional Bantu*. 2. ed. Águeda: Paulinas Editora, 2014.

COLHER, C. M. Cultura, saúde e desenvolvimento em Moçambique: um olhar sobre o ritual de purificação de viúvas pita kufa e a prevenção do AIDS na província da zambézia em morrumbala. *Argumentos* – Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes, v. 14, n. 1, 2017. Disponível em: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/363/3631546018/3631546018.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2025.

COUTO, M. *Pensatempos*: textos de opinião. Lisboa: Caminho, 2005.

DAIBERT, R. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 7-25, jan./jun. 2015.

LAVRADOR, B. História e Criação Literária do Feminino em Yara, A Virgem da Babilónia. *Revista Língua & Literatura*, v. 16, n. 26, p. 99-106, 2014.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

MACEDO, T. Religião, poder e sincretismo. In: SANTOS, J. R. (org.). *Saberes tradicionais e locais: reflexões etnobiológicas*. São Paulo: Editora Hucitec, 2008. p. 63-77.

MANUEL, J.; MATANDIRE, D. J. S. Espiritualidade e Quotidianidade Ritualística em *Mulungu*, de Adelino Timóteo. In: SENHORAS, E. M. (org.). *Lusofonia & Africanidade*, 2022. p. 235-253.

MUCOPELA, V. M. *Abandono escolar em Moçambique: políticas educativas, cultura local e práticas escolares*. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Ciências Sociais, Administração e Educação, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2016. Disponível em: <https://recil.ulusofona.pt/items/53ed33f4-817a-4f9b-97e5-b45841487c79>. Acesso em: 29 dez. 2025.

PACHECO, F. J. K. Introdução: o meio geográfico e sua influência no continente africano. In: MACEDO, J. R. (org.). *Desvendando a história da África* [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. 240 p. (Diversidades series). ISBN 978-85-386-0383-2. DOI: 10.7476/9788538603832. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/yf4cf/epub/macedo-9788538603832.epub>. Acesso em: 15 jun. 2025.

SOMÉ, S. *O espírito da intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos Sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo: Odysseus, 2003.

TIMÓTEO, A. *Mulungu*. Maputo: Editora Texto Editores, 2007.

Recebido em: 30/09/2025

Aceito em: 07/01/2026

