

# A Cosmogonia, a pirâmide vital e as concepções do sagrado na cultura *Bantu*: um olhar a partir da história e da literatura

*Cosmogony, the vital pyramid and the conceptions of the sacred in Bantu culture: a look from history and literature*

Altair Sofientini Ciecowski<sup>1</sup>

**Resumo:** Pretende-se por meio desta pesquisa evidenciar as concepções do sagrado entre os *Bantu*, trazendo à luz aspectos da espiritualidade e que, por sua vez, perpassam a cultura e a história desses povos africanos. Para esse efeito, aborda-se no trabalho os conceitos de cosmogonia, traduzidos como sentimentos de transcendência, bem como a pirâmide vital, onde se prefigura um intercâmbio entre dois mundos, o visível e o invisível. O trabalho, em seu arcabouço teórico, promove um diálogo com autores como Mircea Eliade (2008), Giroto (1999) e Malandrino (2010), além de análises na teia ficcional do romance *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto (2015).

**Palavras-chave:** Espiritualidade *Bantu*. Sagrado. Povos africanos.

**Abstract:** The aim of this research is to highlight the concepts of the sacred among the Bantu, bringing to light aspects of spirituality that, in turn, permeate the culture and history of these African peoples. To this end, the concepts of cosmogony, translated as feelings of transcendence, are addressed in the work, as well as the vital pyramid, where an exchange between two worlds, the visible and the invisible, is prefigured. The work, in its theoretical framework, promotes a dialogue with authors such as Mircea Eliade (2008), Giroto (1999) and Malandrino (2010), in addition to analyzes in the fictional web of the novel *Terra Sonâmbula*, by Mia Couto (2015).

**Keywords:** Bantu spirituality. Sacred. African peoples.

## Introdução

Há muito que nos detemos na leitura das literaturas africanas e, por conseguinte, nas questões que envolvem a história, a cultura e a tradição em alguns países da África. Como avidamente temos acompanhado a evolução de estudos nesse âmbito, testemunhamos a notícia da promulgação da lei 10.639, em janeiro de 2003. A partir daquele momento, observamos um impulso significativo no ensino e nas pesquisas sobre as literaturas, a história e a cultura africana. Atualmente, essas pesquisas se constituem como uma realidade em diversos ambientes educacionais.

Outrossim, temos observado também um grande avanço na produção de materiais didáticos que contemplam essas temáticas. Com efeito, há muitos críticos e pesquisadores que estão contribuindo, com as suas publicações, para a construção de um acervo de material científico e pedagógico (MATA, 2008, p. 8).

---

<sup>1</sup> Mestre em Letras pelo Programa PPGLetras da Universidade do Estado de Mato Grosso – Campus Universitário de Sinop. E-mail: altairsofientini237@gmail.com.

Por outro lado, ainda sentimos que parece haver uma certa lacuna quando o assunto é a espiritualidade e religiões de matrizes africanas. Algumas posturas, por vezes, denotam preconceito, quando não, desconhecimento. Contrapondo-se a isso, é que lançamos mão de um breve recorte histórico, geográfico e literário (por meio da obra *Terra sonâmbula*, do escritor Mia Couto), sobre a espiritualidade dos *Bantu*, para apresentar um material que possibilite dialogar com essa rica herança espiritual africana.

Para esse intento, além de enfatizarmos as questões referentes às migrações *Bantu* da África equatorial para a África Austral, apontando o desenvolvimento e as relações cotidianas que estabeleceram, abordamos, sobretudo, as concepções que estes grupos tinham do homem e da espiritualidade. Com efeito, veremos a cosmogonia, as representações dos antepassados e ancestrais em uma pirâmide vital e as hierofanias.

### **As concepções do sagrado na cultura *Bantu***

*A mulher que ri à vida e à morte  
Para lá daquela curva  
os espíritos ancestrais me esperam.*

*Breve, muito breve  
tomarei o meu lugar entre os antepassados*

*À terra deixarei os despojos do meu corpo inútil  
as unhas córneas de todos os labores  
este invólucro sulcado pela aranha dos dias*

*Enquanto não falo com a voz do nyanga  
cada aurora é uma vitória  
saúdo-a com o riso irreverente do meu secreto triunfo*

*Oyo, oyo, vida!  
Para lá daquela curva  
os espíritos ancestrais me esperam.  
(Noémia de Sousa)*

A expressão cosmogonia atrela-se ao sentido de cosmologia, caracterizando-se como sistema de crenças que objetivam entender a estrutura do universo e a criação do mundo (GIROTO, 1999). De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2019, p. 295), “as cosmogonias traduzem um sentimento universal de transcendência”. Assim, trata-se de um relato que tenta explicar a ordem do universo e a origem dos seres,

normalmente, essa realidade é explicada por meio de narrativas míticas, genealogias divinas e simbologias diversas.

Segundo Giroto, na obra *O universo mágico religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nàgó*,

o conceito de cosmogonia está contido no de cosmologia. Enquanto este caracteriza-se como um sistema de conhecimentos ou crenças que explicam a estrutura do universo natural e humano, a cosmogonia tem por objetivo entender a criação do mundo e o processo de constituição da sociedade, sobretudo através de mitos, de acordo com a visão do grupo que os produz (GIROTO, 1999, p. 141).

Há diversas teorias que tentam explicar as origens dos seres e outras realidades; para nossa pesquisa, deter-nos-emos na teoria cosmogônica dos *Bantu* e na concepção que esses povos têm do sagrado, a forma como explicam a vida, a morte e a vida pós-morte com a relação que estabelecem com os ancestrais e antepassados.

Em Moçambique, por exemplo, boa parte da população descende dos grupos *Bantu*, e é de lá que o autor Mia Couto produziu a obra *Terra sonâmbula* (1992), e conseguiu mostrar, nessa atmosfera do sagrado, a ligação com as narrativas simbólicas oriundas de tradições e da sabedoria dos antepassados. Evidencia-se no enredo da obra crenças e tradições associadas à espiritualidade e ao contato e menções que as personagens fazem com espíritos. Observamos esse fato, por exemplo, quando o velho sábio Tuahir adverte o menino Muidinga sobre seu choro: “chorando assim você vai chamar os espíritos” (COUTO, 2015, p. 13).

A palavra *Bantu* (Banto) é o plural de *mntu*, expressão formada a partir do radical NTU (que significa pessoas, seres) e do prefixo UM. No plural, substitui-se o MU por BA e temos, então, a palavra BANTU, que significa povo, seres humanos (GIROTO, 1999). *Bantu* designava, inicialmente, um tronco linguístico, ou seja, referia-se a uma língua que deu origem a diversas outras línguas no continente africano, portanto, uma expressão empregada para designar uma classificação baseada em uma semelhança linguística. Segundo Samwiri Lwanga-Lunyiigo e Jan Vansina:

Esta família de línguas abrange mais de quatrocentas variantes, derivadas todas de uma mesma língua ancestral chamada “protobanta”. Nenhuma dúvida a este respeito é atualmente permitida, em razão das semelhanças que existem entre as suas características

lexicais, fonéticas, morfológicas (gramaticais) e sintáticas. Tais semelhanças não se devem nem ao acaso nem tampouco a empréstimos. Elas devem referir-se a um parentesco comum [...]. (LWANGA-LUNYIIGO; VANSINA, 2010, p. 169).

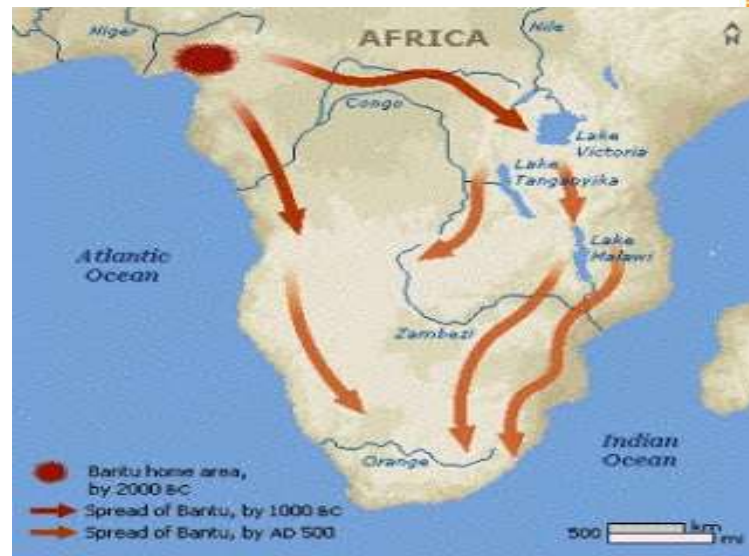
Com o tempo, porém, alguns estudiosos passaram a empregar a expressão *Bantu*, também como significado de povo. O termo linguístico, de acordo com Daibert (2015, p. 19), “foi incorporado por seus especialistas para aglutinar os povos, as sociedades e as culturas que se estendem por cerca de nove milhões de quilômetros quadrados, no continente africano”.

Os *Bantu* habitavam a África Central, nas regiões que hoje se situam Camarões, Nigéria, Congo e Gabão, há mais ou menos 3.000 anos, dividiram-se em dois movimentos diferentes e criaram a maior migração jamais vista na África. Por volta de 2000 a.C., expandiram-se pelos territórios da floresta equatorial e África Central. Mais tarde, por volta do ano 1000, ocorreu uma segunda fase e ainda uma terceira, em direção ao sul do continente. Embora tivessem grandes diferenças étnicas, o mesmo tronco linguístico *Bantu* lhes possibilitava compartilhar muitas características culturais e espirituais.

Em consonância com Samwiri Lwanga-Lunyiigo e Jan Vansina, há pelo menos duas teorias que tentam explicar as razões de ter levado os *Bantu* a abandonarem suas regiões de origem:

Uma sugere o abandono de uma economia precária, de caça e colheita, em proveito de uma economia fundada na agricultura, tenha desencadeado uma explosão demográfica, a qual, por sua vez, teria sido seguida de migrações de populações em busca de um espaço vital. O arqueólogo Merrick Posnansky escrevia, aproximadamente em 1962, que as migrações de povos bantos partidos da África Ocidental em direção a África Central eram obra de populações agrícolas e que o movimento se desenvolveu depois que as técnicas agrícolas (cultura da banana e do inhame), introduzidas pelos indonésios entre -400 e +200, foram transmitidas para as populações florestais da África Central. Outra teoria, a da conquista, estabelece uma ligação entre a expansão dos bantos e os primórdios da idade do ferro: o trabalho deste metal teria facilitado a produção agrícola, graças ao aperfeiçoamento das ferramentas, e permitido aos bantos estabelecerem o seu domínio sobre os povos das regiões nas quais eles se instalaram (LWANGA-LUNYIINGO; VANSINA, 2010, p. 180-181).

Figura 1: A expansão dos *Bantu*



Fonte: Cultura *Bantu* Afro-Brasileira. <sup>2</sup>

No longo processo migratório que fizeram, várias inovações tecnológicas foram alcançadas nas regiões em que se estabeleceram, destaques para a agricultura e o domínio do ferro que possibilitou melhores condições de adaptação. Conforme Ismael Giroto:

Praticavam a agricultura (banana; durra, espécie de sorgo; inhame; coleo, planta da família da hortelã; coco; cana-de-açúcar; tamarindo; nozes; laranja; leguminosas; ervas aromáticas; limão; cebolinha e algodão) e, a pecuária (bovinos, ovelhas e cabras). Exerceram a fiação e a tecelagem, a mineração do ouro e do ferro, bem como a fundição, a exploração de marfim, ébano, sândalo e peles de leopardo; a olaria, a pesca e a coleta marítima (moluscos, frutos do mar, pérolas, conchas, tartarugas e âmbar). Construíram navios: barcos talhados a machado (*mtumbwi*) e almadias costuradas (*mitepe*) (GIROTO, 1999, p. 23).

Se pegarmos, por exemplo, Moçambique e sua história, percebemos que os *Bantu* se instalaram naquela região por volta dos séculos III e IV de nossa era, vieram pela planície costeira da África Oriental ou pelo planalto do Zimbabwe, e se fixaram ao longo da costa e, num segundo momento, na região central. Sobre esta chegada dos Bantu à África Meridional ou África Austral, onde se localiza Moçambique, Giroto informa que:

<sup>2</sup> Disponível em: <<http://culturabantuafrobrasileira.blogspot.com/2013/05/a-expansao-dos-bantu.html>>. Acesso em: 27 jul. 2019.

por volta de 1100 teve início a Idade Média do Ferro, ligada à expansão *Bantu* na região, a qual tudo indica, foi realizada em pequenos grupos. Os povos de língua *Bantu* que se estabeleceram na região são: os *otho*, os *Tswana*, os *Nguni*, os *Venda*, os *Tsong* e os *Inhambaue*. Nesta região predominou uma economia mista, baseada na agricultura e pecuária. O milhete foi o principal produto agrícola e, a criação de ovinos, caprinos e bovinos constituiu a pecuária. Todavia, desenvolveram a metalurgia do cobre e do ferro, a exploração do sal, a cerâmica, produtos artesanais e o comércio. Sua organização social era fundada no sistema de clãs e linhagens. Politicamente, estabeleceram pequenas chefarias, que no final do período, em algumas regiões, foram unificadas constituindo reinos como o dos *Venda* e do *Zimbábue* (GIROTO, 1999, p. 29).

Quanto à concepção que tinham do sagrado, que é a proposta deste estudo, Daibert (2015, p. 11) assevera que mesmo os grupos *Bantu* apresentando uma grande diversidade quanto a aspectos culturais, “é possível detectar em todos eles a presença de uma única cosmologia centro-africana, aqui chamada de religião dos *bantos*, espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas”.

A palavra *Mantu*, que conforme vimos tem em seu plural a palavra *Bantu*, de acordo com Cunha (2015, p. 55), “designa não só os vivos, mas também os mortos, os antepassados e os antepassados divinizados”. Dentro dessa perspectiva do pensamento africano, acrescenta-se ainda mais três palavras: *Kintu*, que designa as forças que para agirem precisam da força de um *mntu* (animais, plantas, minerais etc.); *hantu*, que corresponde ao tempo e ao espaço e *kuntu*, que se refere às forças abstratas como a beleza e o riso. Entre essas forças o parentesco que se denota é o radical *-ntu* (CUNHA, 2015, p. 55).

Sob esta ótica, esta vida é vista como um estágio para uma outra forma de vida, após a morte, que não difere muito desta. Para Cunha:

Os homens que morreram continuam a viver, embora como forças diminuídas e, entretanto, conservam o poder do seu ser que pode, inclusive, ser aumentado ou diminuído, em função das relações estabelecidas com os vivos. O ser humano vivo – Muzima – transforma-se em ser humano sem vida – Muzimu (2015, p. 56).

Nesse horizonte, e reportando ao romance de Mia Couto, o menino Muidinga mantinha a crença de que os mortos, por ocasião da guerra no país, ainda não tinham partido por completo: “os espíritos dos falecidos ainda ali pairavam” (COUTO, 2015,



p. 12). Acreditava, como outras personagens do romance, que eles estavam em um outro estágio, onde era permitido interagir com as pessoas que ainda vivem no mundo visível. A personagem Kindzu se assusta com a ameaça do pai já falecido: “Eu queria falar-lhe, mas ele saiu-me do sonho. Acordei transpirado do lençol à cabeça. Eu estava aterrorizado com a ameaça do espírito de meu pai” (COUTO, 2015, p. 28), ele queria fugir, porém, sabia bem que seria em vão: “Onde quer que eu fosse, o espírito de meu pai me haveria de encontrar” (COUTO, 2015, p. 29).

No tocante às concepções sobre o homem, entende-se que ele é fruto de um acontecimento biológico (*Buzima*) e espiritual (*Magara*) e assim, conforme Cunha (2015, p. 58), com os princípios “*Buzima* e *magara* – a vida biológica e a vida espiritual estão reunidas no homem”. Por ocasião da morte, a vida biológica se vai, mas *magara* permanece. A força vital, denominada de *Nommo*, que o constituiu, continua, deveras, além da morte, passa a existir nos antepassados e torna-se, mais uma vez, efetiva em cada novo nascimento. A respeito da relação que se estabelece com a vida, Daibert esclarece:

este conceito determina o modo de ser, permeia o pensamento, a linguagem, gestos e ações das pessoas. A força vital consubstancia-se na energia inerente a todos os seres e, sua origem remonta ao Pré-Existente, aquele que a tudo criou e distribuiu da sua energia para vivificar a criação. O poder real consiste, pois, na expansão da força vital, no nível quantitativo. Em termos práticos, quanto maior a energia vital, a quantidade de força que a pessoa congrega em si, maior o seu poder, evidenciado pelo seu sucesso no seio da sociedade (bens materiais, filhos, saúde, longevidade, etc.) (DAIBERT, 2015, p. 94).

Nessa perspectiva, o nome de uma pessoa constitui um elo na cadeia de forças vitais. Segundo Malandrino (2010, p. 60), “ligada, em cima, aos elos de sua linhagem ascendente e sustentando abaixo de si, a linhagem de sua descendência. Dar o nome a um ser humano é um ato que realiza o grande momento do seu aparecimento no mundo e na história”. Nesse mesmo sentido, a autora esclarece ainda que:

a relação entre vivos e mortos está para além da questão da linhagem ou da continuidade, havendo uma relação de interação entre eles. Por isso, quando os vivos são negligentes, os mortos chamam a sua atenção, enviando doenças, provocando aborrecimentos ou se comunicando de alguma maneira. Todo ser, vivo ou morto, é entendido como força e não como uma entidade estática; em qualquer circunstância procura-se acrescentar força, evitando o grande mal que

existe: diminuir força. A morte é um estado de diminuição do ser; e a realidade última das coisas é a vida ou a força vital (MALANDRINO, 2010, p. 59).

Com efeito, Cunha (2015, p. 61) adverte que “nem todos os povos africanos possuem mitos que abordem a criação do universo. Entretanto, há povos que concebem um ser superior que aparece no topo de uma hierarquia”, é o que encontramos entre os povos *Bantu*, que acreditavam que o Pré-existente, o Ser Supremo, criou o universo e tudo o que existe. No entanto, essa divindade seria pouco representada e raras vezes se lhe ofereciam cultos. Entre este Ser Supremo e os seres humanos existem os intermediários. Nesse sentido, Dalbert orienta que:

segundo a tradição religiosa banto, a vida é sustentada por um Ser Supremo que reina sobre o universo e sobre os homens de modo distante, porém benéfico. Todos os povos que compartilhavam a cosmovisão banto acreditavam em um deus único, supremo e criador, chamado de Kalunga, Zambi, Lessa ou Mvidie, entre outros nomes, de acordo com o grupo étnico específico e com os atributos que se pretendia destacar nessa divindade, como a totalidade da vida, a superação de tudo em todos, a força e a inteligência. Segundo essa crença, após a criação do mundo, o Ser Supremo se distanciou dele, entregando sua administração aos ancestrais fundadores de linhagens, seus filhos divinizados. Por ser um deus distante, ele quase não recebia culto ou adoração, nem era representado por imagens (DAIBERT, 2015, p. 11).

Um Ser Supremo, os antepassados e o ser humano. Que relação se pode estabelecer entre essas forças? As leis previstas dentro da tradição *Bantu*, entre outras circunstâncias, preveem a existência de uma pirâmide vital.

Essa pirâmide se justifica dentro da perspectiva de que a espiritualidade dos *Bantu* era concebida a partir da crença em dois mundos que viviam em constante intercâmbio: o mundo invisível e o mundo visível e que formam, deveras, o que se pode dizer de uma hierarquia dos seres. Kindzu, personagem protagonista de *Terra sonâmbula*, sintetiza bem essa concepção. No texto literário, ela deixa explícita sua crença em outro mundo invisível: “A razão deste mundo estava num outro mundo inexplicável” (COUTO, 2015, p. 15).



Figura 2: Pirâmide Vital



Fonte: Brígida Carla Malandrino (2010)<sup>3</sup>

O gráfico acima, de autoria de Brígida Carla Malandrino (2010), mostra a hierarquia da pirâmide vital. No mundo invisível, tem no topo o Ser Supremo, já mencionado, que é fonte de vida; vindo em seguida os ancestrais e antepassados (fundadores dos grupos primitivos e famílias) e logo após os antigos heróis (que não estão presentes em todos os grupos *Bantu*), seguido dos espíritos ou gênios, que possuem uma poderosa influência e, finalmente, os demais espíritos (benignos ou malignos). Já no mundo visível, a força pessoal é o ser humano. Conforme Malandrino:

O mundo visível é integrado por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o ser humano, centro da pirâmide e único existente ativo inteligente, capaz de aumentar sua vida e de dominar as forças inferiores. Toda criação se centra na pessoa humana, sendo que todos os seres estão destinados a realizar com plenitude a pessoa humana, centro do sistema (MALANDRINO, 2010, p. 62).

Quanto mais próximo dos antepassados ou dos seres superiores o homem estiver, mais terá sua plenitude vital.

Na obra miacoutiana, *Kindzu*, relata que seu pai Taímo se comunicava com os antepassados: “E nos juntávamos, todos completos, para escutar as verdades que lhe tinham sido reveladas. Taímo recebia notícia do futuro por via dos antepassados” (COUTO, 2015, p. 15).

<sup>3</sup> Brígida Carla Malandrino. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/2148>. Acesso em: 21 jul. 2019.

Ainda em relação à pirâmide, o régulo ocupa o vértice, seguem-se: o chefe de tribo, a comunidade, a família, os especialistas da magia e os anciãos. Na sequência, apresentam-se os animais, seguidos dos vegetais e logo após, os minerais. Na base da pirâmide, são colocados os astros e os fenômenos da natureza (MALANDRINO, 2010, p. 63).

Consoante Malandrino, a quem temos seguido de perto em relação ao estudo da pirâmide vital, todas as forças mencionadas nela seguem essencialmente a quatro leis determinadas:

- 1) O ser humano (vivo ou morto) pode reforçar ou diminuir outro ser humano no seu ser. A resistência contra esta ação só é conseguida por meio do reforço da própria força, recorrendo à outra influência vital;
- 2) a força vital humana pode influenciar diretamente seres de forças inferiores (animais, vegetais, minerais);
- 3) um ser racional (espírito ou ente vivo) pode influenciar um outro ser atuando sobre uma força inferior (animal, vegetal ou mineral). A resistência a esta ação também só se consegue pelo reforço da energia vital, recorrendo a outras forças;
- 4) para se proteger contra a perda ou a diminuição da energia vital, precisa-se recorrer às forças que possam reforçar a própria força ou aos antepassados. Para aumentar a força é necessária a execução do culto ou ritual destinado ao Ser Supremo e aos antepassados ou por intermédio da magia, que deve ser considerada como o saber a respeito da interação das forças naturais, criados pelo Ser Supremo e postos à disposição dos seres humanos [...] (MALANDRINO, 2010, p. 63).

Nesse mesmo horizonte, Maria Manuela Barreiros Salvador Cunha (2015, p. 59) lembra que “os vivos podem aumentar o mesmo poder dos defuntos através da veneração, da oração ou de sacrifícios, poder que varia com a importância da descendência vivente e também com o fervor que lhe é devotado”. O que se evidencia, seguramente, é que os antepassados podem exercer uma grande influência sobre este mundo visível e uma grande energia vital os une e tudo, de acordo com Giroto (1999, p. 122), “se interliga como as malhas de uma rede, participando de uma mesma realidade. Assim, mundo material e imaterial são interdependentes: o círculo da vida envolve mundo visível e invisível, como dois lados de uma mesma moeda”.

No âmbito de *Terra sonâmbula*, por ocasião da morte da personagem Taímo, o feiticeiro da comunidade receita a Kindzu e toda a família, conforme manda a tradição, rituais voltados aos falecidos:

Certo foi minha mãe, após a viuvez, se enconchar, triste como um recanto escuro. Consultamos o feiticeiro para conhecer o exacto da morte de meu pai. Quem sabe era um falecimento sem validade, desses que pedem as mais devidas cerimónias? O feiticeiro confirmou o estranho daquela morte. Lhe receitou: ela que construísse uma casa, bem afastada. Dentro dessa solitária residência ela deveria colocar o velho barco de meu pai, com seu mastro, sua tristonha vela. Seu dito, nosso feito. No ajunto de todos, empurrámos o concho. Peso tão cheio nunca eu vi. O puxar do barco demorou todo o dia. Meu tio mais velho comandava os cantos, com sua voz corpulenta. À noitita, junto da fogueira, me explicaram a tradição. Motivo do barco, dentro da casa: meu pai poderia regressar, vindo do mar. E assim, todas as noites passei a levar para a casinha solitária uma panela cheia de comida. No dia seguinte, a panela estava vazia, raspadinha (COUTO, 2015, p. 19-20).

Diante dessa realidade, pode-se inferir que se atribui um relevante valor espiritual aos falecidos que, de acordo a crença, podem se tornar antepassados e manifestar-se quando lhes aprouver. O pesquisador Daibert lembra que:

logo abaixo dos ancestrais, na hierarquia espiritual, merecia grande destaque a figura dos antepassados. Mais próximos dos seres humanos, eles eram em geral parentes próximos e, como defuntos mais recentes, eram personalizados. Para que o espírito de uma pessoa falecida se tornasse um antepassado era preciso considerar a forma como ele morreu e a conduta que teve em vida. Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência. Além disso, o antepassado deveria se manifestar em algum vivo (DAIBERT, 2015, p. 12).

Assim, de acordo com o texto literário e os teóricos mencionados, observamos uma relação muito estreita entre o mundo visível e o invisível nessas comunidades tradicionais.

### **As Hierofanias**

Um outro conceito que é importante de se abordar quanto se trata do estudo das concepções do sagrado entre comunidades tradicionais africanas são as hierofanias.

A palavra hierofania vem de duas outras palavras gregas: *hierós* (santo, sagrado) e *fanein* (manifestar). Para o mitólogo Mircea Eliade, a hierofania é toda e qualquer manifestação do sagrado (ELIADE, 2018, p. 17).

Em busca de aclarar melhor esse tema, remetemos ao autor Piazza (1983, p. 150-151) que, ao explicar o conceito, lança mão do exemplo simbólico de uma árvore. De acordo com o pesquisador, ela se torna uma hierofania quando as pessoas veem nela “uma realidade que transcende a própria realidade da árvore”. O mesmo autor ainda dá mais um exemplo, desta vez tendo como elemento simbólico o sol. Piazza estabelece uma distinção fundamental, evitando alguns equívocos, entre manifestações do sagrado e adoração:

O sol é uma das hierofanias essenciais de todas as religiões. Ele aparece ao mesmo tempo como aquele que torna possível a vida pelo calor que emana. O sol, no entanto, não é adorado enquanto objeto material, mas enquanto manifesta um poder ao mesmo tempo iluminante e vivificante. O sol é como um sacramento do mundo pagão, na medida em que é o sinal visível de uma realidade invisível (PIAZZA, 1983, p. 147-148).

É possível distinguir dentro da perspectiva de hierofanias, as *cratofanias*, que são manifestações da potência divina em elementos da natureza (raio, fogo, inundação, terremotos...), as *teofanias*, marcadas por manifestações pessoais de Deus em visões, sonhos, audições e as *ontofanias*, que são manifestações do poder divino, por exemplo, em pedras e montanhas (PIAZZA, 1983, p. 139).

Debruçando-nos sob o tecido ficcional de *Terra sonâmbula*, observamos que apresenta evidências de um tratamento sacralizado dispensado às águas, com “adoração do mar” (COUTO, 2015, p. 25) e “cerimônia fúnebre na água” (COUTO, 2015, p. 19). A água, por vezes, é vista como elemento propício para processos iniciáticos, cultos e rituais: “O mar será tua cura, continuou o velho” (COUTO, 2015, p. 31). Conforme Eliade (2008, p. 162), são “cultos que se devem, em primeiro lugar, ao valor sagrado que a água incorpora em si”.

No enredo do texto literário, temos um ritual cerimonialístico em que a água é o elemento purificador:

Precisavam de uma mãe de gémeos para as cerimónias mágicas. Mandaram que ela mostrasse o túmulo de sua filha. Farida acompanhou o grupo que, em fila, foi até à margem do rio. Quando

chegaram à campa, as mulheres verteram água sobre o pote fúnebre. Dançaram, xiculunguelando. Depois, meteram a velha num buraco e foram-no enchendo de água (COUTO, 205, p. 70).

Pires Laranjeira (1995, p. 125) vai mais longe, ao relatar em sua obra *Literaturas africanas de expressão portuguesa*, que “na Antiguidade, os rios eram divindades sagradas”, a realidade é que grande parte dos teóricos sobre mitos, afirmam que as águas, simbolicamente, são potencializadas de virtudes. Mircea Eliade, por exemplo, (2012, p. 151) afirma que elas “São reservatórios de todas as possibilidades da existência; elas precedem toda forma e sustentam toda a criação”. “Sou filho das águas” (COUTO, 2015, p. 85), afirma Nhamataca, mais uma das personagens do romance estudado, não obstante diz ainda querer “fazer um rio” (COUTO, 2015, p. 83). As águas para Nhamataca acabam por representar, a exemplo da árvore mencionada anteriormente, o mito de um novo nascimento: “Por ali viajarão esperanças, incumpridos sonhos. E seria o parto da terra, do lugar onde os homens guardariam, de novo, suas vidas” (COUTO, 2015, p. 83). Esse sentido de renovação também foi expresso por Chevalier e Gheerbrant:

O simbolismo do rio e do fluir de suas águas é, ao mesmo tempo, o da possibilidade universal da fluidez das formas [...], o da fertilidade, da morte e da renovação. O curso das águas é a corrente da vida e da morte. Em relação ao rio, pode-se considerar: a descida da corrente em direção ao oceano, o remontar do curso das águas, ou a travessia de uma margem à outra [...] (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2019, p. 780-781).

E é justamente com essas águas que as personagens se sentem identificadas: “Dentro da água eu sentia as escamas no lugar da pele. Lembrei as palavras do feiticeiro: no mar, serás mar. E era: eu me peixava, cumprindo sentença” (COUTO, 2015, p. 39-40).

As águas se configuram ainda como ambiente favorável para as exéquias. Eliade (2012, p. 151) menciona que “o simbolismo das águas implica tanto a morte como o Renascimento”, segundo o autor (2008, p. 154), “A água assegura o renascimento *post-mortem* por rituais funerários”. No romance, quando a personagem Tuahir sente a morte lhe chegar, pede ao garoto Muidinga: “Me deite no barco, filho. Quero morrer sem ver nenhuma terra, só água em todo lado” (COUTO, 2015, p. 188).

Não por acaso, na viagem empreendida por Kindzu, ele deveria “ir pelo mar, caminhar no último lábio da terra, onde a água faz sede e a areia não guarda nenhuma pegada” (COUTO, 2015, p. 30). A força apresentada por este elemento da natureza é tão grande que a personagem Nhamataca, com seu sonho de criar um rio, acreditava que ele, que se chamaria ‘Mãe água’, poderia sanar as feridas da guerra:

Nome que dera ao rio: Mãe-água. Porque o rio tinha vocação para se tornar doce, arrastada criatura. Nunca subiria em fúrias, nunca se deixaria apagar no chão. Suas águas serviriam de fronteira para a guerra. Homem ou barco carregando arma iriam ao fundo, sem regresso. A morte ficaria confinada ao outro lado. O rio limparia a terra, cariciando suas feridas (COUTO, 2015, p. 84).

Depois de vermos como os povos *Bantu* entendem a força vital e a relação com os antepassados, fica mais fácil entender os relatos do romance *Terra sonâmbula*, em que, segundo Eysen (2010, p. 48), “a cada experiência mítica, vivenciada por Muidinga e Kindzu numa terra destroçada, estabelece-se gradualmente um mergulho nas tradições dos mais velhos”. De acordo com este pesquisador:

No compasso da ancestralidade africana, as narrativas estão constituídas substancialmente de mitos: chaves que nos possibilitam ir ao encontro das nossas forças espirituais. Energia capaz de nos conduzir ao maravilhamento, ao mágico, ao espaço sagrado de nossas origens. Em diversos povos do planeta — os egípcios, hindus, gregos, ameríndios — dentre outros, as histórias eram contadas para explicar os mistérios da vida. Daí, figura-se uma imersão ao mundo interior numa tentativa de dar sentido às mais diversas experiências humanas (EYSEN, 2010, p. 45).

Mia Couto consegue, assim, trazer os elementos da tradição, mormente se apresentem em formas míticas e ritualísticas, tanto nas errâncias de Tuahir e Muidinga quanto nas estórias de Kindzu, para o seio de uma modernidade que já não valoriza, como deveria, as crenças ancestrais africanas e, por vezes, nem os mais velhos.

### **Considerações finais**

Face ao exposto, considerando os teóricos abordados e a teia ficcional do romance de Mia Couto, podemos evidenciar que essas comunidades tradicionais africanas mantinham um relacionamento de profundo respeito e veneração pelos



antepassados e ancestrais, acreditavam que eles podiam, deveras, exercer grande influência sobre o mundo visível.

Destarte, ao promover um rápido estudo acerca da espiritualidade e da concepção do sagrado entre os povos *Bantu*, em que pese, principalmente as relações estabelecidas com o Ser Supremo e com os antepassados, acreditamos que teremos, por conseguinte, mais elementos para entendermos algumas narrativas míticas e adentrarmos com mais propriedade nesse rico universo do sagrado africano.

## REFERÊNCIAS

- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 33.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.
- COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CUNHA, Maria Manuela Barreiros Salvador. *Mia Couto: Uma perspectiva da literatura em língua portuguesa*. Lisboa: Chiado Editora, 2015.
- DAIBERT, Robert. *A religião dos Bantos: Novas leituras sobre o Calundu no Brasil colonial*. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 55, p. 7-25, jan./dez. 2015.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- EYSEN, Adriano. *Um “escrevinhador” de papéis: narrativas mitopoéticas em Terra sonâmbula*. Cadernos Cespuc. Belo Horizonte, n.19, p. 41-51, 2010-2011.
- GIROTO, Ismael. *O universo mágico-religioso mágico-africano e afro-brasileiro: Bantu e Nàgó*, 1999. Tese. (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- LARANJEIRA, Pires. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. Lisboa: Universidade aberta, 1995.
- LWANGA-LUNYIINGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: FASI, Mohammed El. *História geral da África III – África do século VII ao XI*. Brasília, Unesco, 2010.
- MALANDRINO, Brígida Carla. *Há sempre confiança de se estar ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*, 2010. Tese. (Doutorado em ciências da religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MATA, Inocência. Prefácio. O lugar deste mundo. In: *Mia Couto: Espaços ficcionais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

Recebido em: 13/05/2020

Aceito em: 13/07/2020