

Arquétipos mitológicos universais: alguns exemplos na Mitologia Africana

Luís Lóia*

pp. 53-58

Introdução

Os estudos etnológicos, antropológicos, filosóficos e filológicos, em conjunto com os contributos de variantes das Ciências da Religião ou ciências das religiões, têm vindo a identificar, sobretudo a partir do primeiro quartel do século XX, um conjunto mitos e de ritos que, em circunstâncias e contextos particulares, parecem desafiar a história e a fixação de diferentes culturas, colocando em causa o enquadramento espaço-temporal em que floresceram e se continuaram a manifestar. Mitos de queda ou de descida ao «mundo dos mortos»; mitos de ascensão ou subida ao «mundo dos deuses», são apenas dois exemplos de como uma mesma estrutura, que aqui se designa por arquetípica, se repercute em diferentes civilizações e culturas localizadas que os ritualiza – partindo do pressuposto de que o rito é o mito em ato – a seu modo específico –, mas que projetam a mesma necessidade de conferir sentido ao mundo e às relações entre o Homem, a Natureza e o Divino (Verger, 2012: 15)

A partir do afirmado, constataremos como estes arquétipos se manifestam em algumas culturas africanas, sem prejuízo dos preconceitos hermenêuticos que possam revelar as interpretações europeias contemporâneas acerca dos mesmos, dando, para isso, particular atenção aos seus ritos. Naturalmente, dada a vastidão, a diversidade e a riqueza das etnias africanas, cingiremos o nosso estudo a alguns exemplos do Norte de África e a outros da África subsariana. Tivemos em consideração que África abriga uma enorme variedade de culturas e que os seus povos falam mais de mil línguas, muitas das quais foram pouco registadas ou estudadas (Willis, 2007: 263). No entanto, pretendemos demonstrar que as mitologias africanas partilham os mesmos arquétipos mitológicos de outras civilizações. É importante realçar que, na nossa conceção aqui apresentada, a linguagem da mitologia não tem tradução, por isso tem de ser entendida sem mediação. A mitologia não é uma linguagem em que a realidade se exprimiu outrora e que agora se exprime noutra linguagem, mas sim uma realidade que quer exprimir-se sem mediação da linguagem, porque, em verdade, a mitologia é mitologia do desumano, ou seja, de uma natureza que não conhece o homem e onde o homem não se reconhece. Lá, na mitologia, a expressividade é o rito e, na sua unidade simbólica com o mito estão, então, deus, homem e mundo, como co-implicados, vivificados, expressados e significados. Deste modo, a mitologia

□ <https://doi.org/10.21747/0874-2375/afr35a4>

* Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos – Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

não é simplesmente uma «biografia dos deuses» e muito menos apenas alegoria; ela é, sobretudo, tauteoria, isto é, o dizer da mesmidade e não a afirmação ou atribuição de significados a um relato. Assim, o mito significa e não é significado – compreendê-lo é considerar essa mesmidade simbólica de deuses, homens e mundo, na vida que vivem e que é dramaticamente apresentada e não re-presentada (Lóia, 2016: 203).

Neste sentido, mito é ontofania, cosmofania e antropofania, é manifestação do Ser, do Cosmos e do Homem.

Teogonias e Cosmogonias

O sentido inicial da criação é o aparecimento da separação e da pluralidade no lugar da unicidade e da indiferenciação. Tipicamente, o primeiro estágio é a forma mais elementar de distinção. O arquétipo cosmogónico sugere que deve ocorrer algum tipo de ação que inicia um processo de mudança e desenvolvimento que permite a passagem de um *Kaos* pré-existente a um *Kosmos*. Aqui, a ideia é comum às narrativas míticas do Médio Oriente, do Mediterrâneo e também, por exemplo, dos povos Khoisan do sul da África. O processo cosmogónico parte de um vazio ou vácuo total ou, alternativamente, como uma vastidão ilimitada de água, um ermo indiferenciado envolto em escuridão, contendo a potencialidade de todo o devir cósmico.

Na mitologia grega, celebrada na *Teogonia* de Hesíodo e em *Aves*, de Aristófanes, encontra-se o seguinte relato cosmogónico: no princípio, o Tempo infinito (*Chrónos*) gerou o ovo cósmico, ovo argênteo, do qual surgiu *Phanes* (“o que mostra”, “o que faz aparecer”), também denominado *Protógonos* (“o primeiro nascido”), depois *Eros*, *Métis* e *Erikepaios*, divindade bissexuada, a qual traz em si os germens de todas as entidades divinas e cósmicas e de todos os homens; em suma, de tudo quanto existe (Cf. *Apud*. Sousa, 2000: 55). Assistimos à mesma estrutura arquetípica mitológica disseminada por toda a África. Por exemplo, na cosmogonia do povo Bambara, do grupo étnico Mandés, que se espalha pela África Ocidental e Central, o ovo cósmico emitiu uma voz que então produziu o seu próprio duplo de sexo oposto, assim trazendo à existência os gémeos primordiais e pais divinos do mundo. Também para o povo Dogon, do atual Mali, uma vibração desencadeada por Amma, o Deus criador, rompeu os limites do ovo cósmico e libertou as divindades opostas da ordem e do caos (Willis, 2007: 266).

Significa que a passagem do *Kaos* ao *Kosmos* recolhe similitudes em todo o mundo ancestral. Podemos, assim, afirmar que se verificam as mesmas características de uma religião cosmobiológica primitiva em todo o mundo e que, tendo origem na Mesopotâmia, e que esta alastrou para Oriente e Ocidente, mas também encontra paralelos em África.

Vejamos, então, algumas afinidades destes mitos arquétipos começando do princípio, do mais remoto, até ao mais próximo. As primeiras comunidades sedentárias e agrárias que se conhecem aparecem na primeira metade do 5.º milénio a. C., em Jarno, Hassuna, e Halaf, na zona de “entre-os-rios”, ou seja, da Mesopotâmia (Sousa, 2000: 162). Tais primeiras comunidades sedentárias e agrárias revelam, pelo estudo das jazidas aí encontradas e datadas, um significativo culto dos mortos que não se podia encontrar em comunidades nómadas de caçadores e recolectores. Daí que não seja de estranhar que as formas de religiosidade que se perpetuaram por via oral e em registos arqueológicos evidenciem cultos às divindades femininas associadas à fertilidade, à vida e à regeneração agrária; no fundo, à Deusa Mãe que vem a ser Inanna, anterior, mas depois Inanna-Isthar, sumero-acádia (Sousa, 1973: 26).

De facto, verifica-se que em Ur (que) se praticava o culto da Lua, um deus masculino chamado Nanna, o “pai dos deuses”. A deusa da fertilidade seria Innana, mais tarde chamada

Ishtar pelos Semitas ou “homens de cabeça negra” – expressão interpretada como uma referência aos povos, provavelmente, provenientes do Oriente ou de África e que conhecemos como sumérios. Ishtar era, para os sumérios, a divindade da fecundação, da fertilidade e, sumariamente, o mito de Inanna-Ishtar diz-nos que Inanna desce ao mundo dos mortos, passando por todas as provações, despojando-se de todos os envoltórios, para ocupar o trono de sua irmã, rainha do mundo subterrâneo, como modo de resgatar o seu amado do mundo dos mortos.

Se considerarmos a civilização do Egito – cuja primeira dinastia presidida pelo Rei ou Deus Menes, segundo a cronologia comumente aceite, teve início por volta de 3300 a. C. –, vemos que esta incorpora tradições de carácter mitológico anteriores a Menes e, segundo elas, deuses, e não reis, regiam os destinos do vale do Nilo, onde se venerava um deus totémico em forma de falcão, adotado como um deus tutelar. Mas, por outro lado, também a Grande Deusa Mãe é integrada nos cultos tribais, como origem de tudo quando existe – é uma deusa da fecundidade: deusa da terra, simbolizada na serpente; deusa do céu, adorada como ave; da vegetação, representada pela “árvore da vida”; e deusa do amor e da morte.

Nos mitos da África Saariana, do sul da Argélia a Tombuctu, o primeiro objeto criado no universo, a primeira criação de Deus, teria sido uma vasta serpente, Minia, de cujo corpo foram feitos todo o mundo e toda a vida. Para os povos Khoisan – o nome *Khoisan* combina os virtualmente extintos khois, ou “hotentotes”, aos sans, ou “bosquímanos” – em particular na crença dos Acãs do Gana e da Costa do Marfim, a Deusa Mãe Niame, também identificada com a lua ou com uma enorme serpente, geralmente associada ao arco-íris, é a origem de todo o universo (Willis, 2007: 277). Essa criatura sobrenatural, associada à água ou ao arco-íris ou a ambos, em mitos da criação tão diversos quanto os da Austrália, Índia, Sudeste Asiático, Mesopotâmia, Egito, África, Escandinávia e Américas, simboliza o caos primitivo que também é fonte de toda a energia e materialidade. A serpente cósmica pode ser vista como a base da vida criada (como na Ásia, na Austrália e em África) ou a preservadora da criação (para o povo Fom da África Ocidental, a serpente cósmica tem a tarefa eterna de manter o mundo inteiro).

A afinidade dos mitos africanos com os cultos cretenses pré-helénicos, minoicos e micénicos, é enorme. De entre os símbolos religiosos que encontramos e que a essa época remontam, temos o culto feminino nas figuras da deusa, que pode ser representada por pilares ou colunas; ainda de pombas, animais como serpentes ou animais subterrâneos, que indicam a ligação entre a grande deusa e a terra.

Pelo exposto, verificamos que é o mesmo o arquétipo mitológico que de entre-os-rios se alastra a todo o mundo, instaurando uma religião animista e cosmobiológica com características teogónicas e cosmogónicas muito semelhantes.

Catábases

Mas não é apenas em termos teogónicos e cosmogónicos que podemos identificar os mesmos arquétipos mitológicos em mitos de todos os mundos. Também os mitos escatológicos se instituem em torno das mesmas ideias e apresentam-se como catábases: uma divindade que morre e que, ao morrer, empreende a primeira viagem ao reino dos mortos e se transforma, ela própria, nesse reino (Lóia, 2019: 120 e ss).

As descidas aos infernos constituem o privilégio de alguns deuses, como Inanna-Ishtar, Isis e Osíris, ou semi-deuses como Hercules e Orfeu, mas também se identificam em outras tradições muito dispersas como na Indonésia, em África ou na América do Sul, o que permite constatar que é o mesmo o substrato dos diferentes elementos mítico-rituais, aos quais, transversalmente, não se punha o problema da alma e do corpo e que,

por isso, também não se afigurava problemática a possibilidade ou impossibilidade de, enquanto vivos, transporem os limites da vida e da morte.

Comparemos:

Inanna desce ao mundo dos mortos para resgatar o seu amado. Passando por todas as provações, despojando-se de todos os envolventes, procura ocupar o trono de sua irmã, rainha do mundo dos mortos. Fracassando os seus intentos, fica condenada a aí permanecer, exigindo-se que seja substituída por Dumuzid, aquele que não chorou a sua morte, para que possa regressar ao mundo dos vivos. O paralelo com Perséfone e Deméter é por demais evidente, mas também o é com o próprio mito de Orfeu (Lóia, 2019: 120).

Em África, diz-nos o mito de Ísis e Osíris que, na época pré-histórica, cerca do ano 6000 a. C., governavam os reinos do Alto Egito e do Baixo Egito dois irmãos: Osíris e Seth, cujas consortes eram também irmãs, Ísis e Neftis. Seth tinha ciúmes de Osíris e rancor pela sua riqueza e, um dia, convidou o irmão e a esposa para um banquete. Com a desculpa de ver quem era capaz de entrar num ataúde, conseguiu que Osíris se deitasse lá dentro e, fechando a tampa, à traição, atirou-o ao Nilo. Ísis, que partira em busca do esposo, encontra-o e, em conjuros mágicos, consegue ressuscitá-lo. Osíris perdoa o irmão e este, para firmar a reconciliação, convida-o para um segundo banquete, mas desta vez, além de matar o irmão, divide o cadáver em pedaços e reparte-os pelos locais mais distantes. Ísis recolhe-os piedosamente e junta-os, mas não tem sucesso em trazê-lo de volta à vida, porque lhe falta uma parte engolida por um peixe. Passando a reinar no Além, senhor do submundo (reino dos mortos), Osíris recebe as almas e, àquelas que julga boas, ao pesá-las numa balança – aquelas cujo peso não ultrapassa o de uma pluma – atribui a imortalidade. Os mortos ressuscitados por ele, que já não padecem de fome nem sede, habitam num lugar paradisíaco e desfrutam de uma serenidade clássica.

Um terceiro exemplo, mais recente e difundido por todo o Mediterrâneo, é o mito de Orfeu: Orfeu é filho de Apolo e da Musa Calíope. Casou com Eurídice que viria a morrer por causa da mordedura de uma cobra. Desolado, Orfeu desceu ao reino dos mortos para recuperar a sua amada. Aí, perante o trono de Hades e Perséfone, cantou e tocou a sua lira, tendo-lhe sido dada Eurídice com a condição de não poder olhá-la antes de alcançar o mundo exterior. Junto aos portões do Hades, ainda antes de sair, Orfeu olhou Eurídice e perdeu-a para sempre. Regressado do mundo dos mortos, condenado a viver sem Eurídice, vagueou errante, dando mostras do seu imenso desgosto, até ser devorado pelos Titãs ou pelas Ninfas ou ainda pelas mulheres da Trácia, as Bacantes – dependendo da versão do mito –, que despedaçaram o seu corpo e o atiraram ao rio Hebro, vindo a dar à costa em Lesbos. As nove musas reuniram os despojos do seu corpo e enterraram-no no Monte Olimpo e, só aí, só assim, depois da morte, de uma segunda morte, se voltou a unir a Eurídice (Lóia, 2019: 122).

Um último exemplo: entre o povo ganda, da África Oriental, diz-se que Quintu, um estrangeiro imigrante que fundou a dinastia real de Buganda, foi para o céu procurar uma esposa. O Deus Supremo deu a Quintu sua filha Nambi, mas advertiu-o para que voltasse rapidamente à terra com sua mulher. Senão, o irmão de Nambi, Walumbe, que significa Morte, os acompanharia. Quintu partiu com Nambi como fora indicado, mas, no caminho, ela percebeu que se tinha esquecido de levar grãos para alimentar as galinhas que haviam ganhado de presente do Deus Supremo. Quintu tentou em vão dissuadi-la de voltar, e quando Nambi se reuniu a Quintu depois de colher os grãos, foi seguida por seu irmão, a Morte, que passou a viver ao lado do casal. Desde essa época todas as pessoas na terra são mortais (Willis, 2007: 269).

Trata-se, também este, de uma catábase, uma descida ao reino dos mortos, ao mundo subterrâneo dos deuses, e um regresso, mas a característica a que nos referimos como

determinante é a do aspeto punitivo que resulta da ação de resgatar o amado do Reino dos Mortos e, dessa forma, desafiar ou desrespeitar os deuses. O que isto vem revelar é que há agora um julgamento pelas ações cometidas que resultam em recompensas ou punições. Além disso, em toda a mitologia, é comum conceber que o universo recém-criado consiste em duas partes — uma parte superior para os vivos, e um mundo subterrâneo, inferior, para os mortos. Outra ideia é a divisão do mundo em um mundo superior de deidades, uma região mediana para os humanos e um mundo subterrâneo de espíritos falecidos.

Por exemplo, o povo Congo, do oeste do Zaire, crê que o universo tem duas regiões separadas por um oceano. A região superior, o mundo dos vivos, é como uma montanha. O mundo subterrâneo, dos mortos, é semelhante, mas voltado para baixo. Abaixo da terra preta, fica a barreira de água, a origem de toda a vida, que é vermelha, e abaixo dela fica o mundo subterrâneo, que é branco (Willis, 2007: 268).

Também inúmeras tradições descrevem a jornada da alma humana após a morte como uma descida ao mundo subterrâneo, o reino dos mortos. Em muitas partes da África, acredita-se que as almas dos que partiram passem um certo tempo nesse mundo subterrâneo antes de resolverem renascer no mundo superior da vida humana. Muito disseminadamente, supõe-se que as almas renascem no grupo familiar ou clã ao qual pertenciam. Em muitos sistemas míticos, alguma forma de rejuvenescimento seguia a estada da alma no reino dos mortos.

Na confluência de tais elementos, compreendemos como se pode conjugar uma teoria da imortalidade que pressupõe uma doutrina acerca do destino das almas. A Escatologia presente na mitologia tradicional ou mais ancestral visa integrar o humano e se constituir, ao mesmo tempo, como expressão religiosa de uma cosmogonia e a teogonia.

Eis, pois, que a própria estrutura do mito mais ancestral é uma catábase e esta estrutura é partilhada, quer pelos primeiros povos primitivos de caçadores, quer pelos povos primitivos de agricultores, isto é, quer ainda por aqueles mitos e ritos de ordem masculina, quer por aqueles de ordem feminina; quer por aqueles que se encontram na ancestralidade do Médio Oriente próximo e até do Oriente, ou por aqueles que se espalham por África, não só no Egito, mas também em todo o Mediterrâneo, a partir da Creta minoica e micénica e na Grécia.

Conclusão

Nas religiões antigas, mistéricas, cosmobiológicas, tudo se encontrava ligado. Nas religiões modernas, racionais, teístas, tudo carece de religação, pois tudo está desligado. Há, pois, a necessidade de disponibilidade do Homem para o passado; disponibilidade para receber um impulso que conduza, de novo, a uma religião religante, uma religião que, no passado, era religião da natureza que era natureza da religião, mas que, no presente, é uma religião separada que divide a natureza em natural e sobrenatural e que, por essa via, separa os homens dos deuses. Neste sentido, torna-se urgente uma hermenêutica mais exigente e exaustiva da mitologia africana. A sua compreensão será tão ou mais fecunda, dada a sua imensa diversidade e riqueza simbólica, do que o conhecimento da mitologia das grandes civilizações ancestrais. Os estudos etnológicos, antropológicos, sociológicos e filológicos têm a responsabilidade de promover esse regresso ao passado para que o nosso presente e futuro se tornem culturalmente mais ricos.

Referências bibliográficas

- Lóia, Luís (2019), «Senão Orfeu o Orfismo como ponte entre o Ocidente e o Oriente», in AA. VV., *Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes*, Porto, Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- (2016), «Divergências e Convergências entre Poesia, Teogonia e Filosofia, segundo Eudoro De Sousa», in AA. VV., *Filosofia e Poesia: Congresso Internacional de Língua Portuguesa*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Sousa, Eudoro (2000), *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos*, Lisboa, IN-CM.
- (1973), *Dioniso em Creta*, São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- Verger, Pierre (2012), *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, trad. Carlos Moura, 2.^a ed., São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Willis, Roy (org.) (2007), *Mitologias*, trad. Thais Costa e Luiz Gonçalves, São Paulo, Publifolha.