

OS SÍTIOS SAGRADOS NO ARQUIPÉLAGO DOS BIJAGÓS

CLARA SARAIVA



ÍNDICE

1. CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL	5
1.1. Projeto “Bijagós, Bemba di Vida! Ação cívica para o resgate e valorização de um património da humanidade”	6
1.2. Planeamento do trabalho no âmbito do projeto <i>Bijagós, Bemba di Vida</i>	7
1.3. Planificação das tarefas e metodologias utilizadas	8
A. Pesquisa, recolha e análise das informações existentes nos arquivos	8
B. Deslocação ao terreno	8
2. OS SÍTIOS SAGRADOS	9
2.1. Espaços, ecologia e sagrado	10
2.2. A pacificação dos guerreiros: história e povoamento das ilhas	11
2.3. Espaços e tempos sagrados tradicionais Bijagós	12
• Espaços sagrados	12
• <i>Orebok</i>	13
• “O <i>irã</i> é parceiro de Deus”	14
• “A <i>baloba</i> é a casa do <i>irã</i> ”	16
• <i>Tabankas</i> e a casa Bijagó	18
• Tempos sagrados e classes de idade: “O Kabonga é licenciado”	19
• <i>Cadjique</i> e <i>Kusina</i> : velhos e jovens	22
• Cultura de aprendizagem ou temor?	25
2.4. Ritualistas religiosos	28
• “Ser apanhado”: <i>Baloberos</i> e <i>djambacus</i> :	29
• “As ilhas onde dançam as crianças-defunto”	31
2.5. Dinâmicas da vida Bijagó: fatores exógenos e circulação	32
• “Não estamos contra Deus, os meninos é que estão a ir mais rápido”.	32
• “Os brancos nunca vão para o inferno”: <i>Tugas</i> , muçulmanos e evangélicos	33
• O <i>lava-cabeças</i> evangélico	34
• 1º Grupo – Críticas às igrejas evangélicas: rebuçados e brinquedos em vez de <i>irãs</i> e <i>balobas</i>	35
• 2º Grupo – Os defensores da presença das igrejas evangélicas: “ <i>Irã</i> é como Satanás”	37
• 3º Grupo – Tentativa de conciliação: Felizes por receber hóspedes	38
• “Todo o <i>pecador</i> apalpa”	40
• Atraso, desenvolvimento e circulação de pessoas	41
• “Camisas para os meninos”: Circulação e resiliência	45



2.6. Cultura Bijagó e preservação do meio ambiente	48
• <i>Mandjidura</i>	48
• <i>Ponta di fanado</i> , hotel ou igreja?	49
• Revitalização cultural e <i>heritage</i>	51
3. CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES	53
4. BIBLIOGRAFIA	60

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: Sítios Sagrados no Arquipélago dos Bijagós

AUTOR: Clara Saraiva

EDIÇÃO E REVISÃO: IMVF

DESIGN E PAGINAÇÃO: Diogo Lencastre

FOTOGRAFIAS: Emanuel Ramos; IMVF

JUNHO DE 2015

Este estudo foi elaborado no âmbito do projeto “Bijagós, Bemba di Vida! Ação cívica para o resgate e valorização de um património da humanidade”, contrato DCI-NSAPVD/2012/290-561, implementado pelo Instituto Marquês de Valle Flôr (IMVF) e pela Tiniguena – Esta Terra é Nossa!, com o cofinanciamento da União Europeia e do Camões – Instituto da Cooperação e da Língua (Camões, I.P.).

Os conteúdos e opiniões expressos nesta obra são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não podem, em caso algum, ser tomados como expressão das posições do IMVF, da Tiniguena, da União Europeia ou do Camões, I.P..

Pode copiar ou imprimir o conteúdo desta publicação, bem como citar ou reproduzir trechos dos textos desde que mencione a fonte. Esta publicação deve ser citada como “Os Sítios Sagrados no Arquipélago dos Bijagós, Clara Saraiva, junho 2015”.

Porque defendemos a igualdade de género como um valor intrínseco aos Direitos Humanos onde se lê “o” deve ler-se “a” sempre que aplicável, de forma a garantir o respeito pela igualdade de género também na escrita.

COFINANCIAMENTO:



EXECUÇÃO:



REPÚBLICA DA
GUINÉ-BISSAU

1. CONTEXTUALIZAÇÃO GERAL



O arquipélago dos Bijagós, na Guiné-Bissau, ocupa um lugar preponderante entre os grandes monumentos naturais do litoral oeste africano. Com cerca de 80 ilhas e ilhéus dispersos sobre aproximadamente 10.000 km², constitui um espaço natural e cultural particular ainda bem preservado, não obstante a crescente pressão externa e as novas lógicas de desenvolvimento socioeconómico. Este equilíbrio é mantido graças a uma forte integração de valores culturais e naturais, mantida graças à noção do sagrado ainda fortemente presente no seio das sociedades bijagós, proprietária tradicional do espaço.

Através de uma proposta do Governo Guineense, ao cabo de cinco anos de estudos e pesquisas, o arquipélago foi classificado como reserva da biosfera pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a 16 de abril de 1996. O arquipélago dos Bijagós passou, assim, a gozar de um estatuto e interesse internacional, integrando a rede das áreas dos patrimónios naturais internacionais, contribuindo, no quadro das políticas ambientais internacionais, para a preservação da biodiversidade mundial.

A enorme riqueza dos espaços naturais do arquipélago ainda preservado até aos nossos dias só foi possível graças à noção particular do sagrado e do seu aproveitamento para regular a ação predatória do Homem e regular o comportamento individual e as relações que se estabelecem na sociedade. Este legado natural traduz-se num conjunto de espaços naturais considerados sagrados, nomeadamente ilhas, matos, árvores, praias, rios, portos e locais mais ou menos isolados, denominados de *ponta di fanado*. O conceito do sagrado é estendido ao espaço construído e habitacional, a *tabanka*, onde as casas que identificam a linhagem geracional e que albergam os espíritos da *tabanka* – presentes nas *balobas*, mas não só – são elementos sagrados importantes.

1.1. PROJETO “BIJAGÓS, BEMBA DI VIDA! AÇÃO CÍVICA PARA O RESGATE E VALORIZAÇÃO DE UM PATRIMÓNIO DA HUMANIDADE”

O projeto *Bijagós, Bemba di Vida* é financiado pela União Europeia e pelo Camões - Instituto da Cooperação e da Língua, tendo uma duração de 40 meses: de janeiro de 2013 a maio de 2016. Constitui uma parceria do Instituto Marquês de Valle Flôr (IMVF) e da Organização Não Governamental (ONG) Tiniguena no âmbito da conservação dos recursos naturais e do desenvolvimento socioeconómico numa das zonas centrais da Reserva da Biosfera do Arquipélago de Bolama-Bijagós (RBABB): as ilhas Urok.

O projeto tem contribuído para o processo de governação participativa na Área Marinha Protegida Comunitária (AMPC) das ilhas Urok, para o resgate e valorização do seu património cultural e para a criação de oportunidades de desenvolvimento económico e valorização dos produtos locais.

É importante consolidar este processo em Urok, tal como é fundamental criar pontes e conetividade entre esta AMPC e as restantes áreas marinhas protegidas (AMP) da RBABB, nomeadamente o Parque Nacional de Orango (PNO) e o Parque Nacional Marinho de João Vieira e Poilão (PNMJVP). Com esta perspetiva será possível reforçar e valorizar de forma consistente o imenso património natural e cultural da RBABB e implementar uma estratégia e uma planificação coerentes para o arquipélago, tanto no plano ecológico como no sociocultural e económico.

Nessa perspetiva, o projeto fixou como objetivos globais o contribuir para a maior apropriação pelas comunidades locais do processo de conservação e desenvolvimento durável da RBABB e atrair investimentos sustentáveis para o arquipélago. Especificamente, o projeto pretende contribuir para a valorização do património da RBABB como forma de promover o Desenvolvimento integrado e durável da região e do país.

O trabalho agora apresentado enquadra-se no âmbito do primeiro resultado: - *Património histórico, cultural e tradicional resgatado e promovido*. Este visa, entre outros, resgatar e promover o património cultural e tradicional existente na região, um passo fundamental para dotar a RBABB de um maior conhecimento e capacidade de promover de forma coerente a sua cultura e os seus espaços naturais e, ainda, adotar políticas de Desenvolvimento promotoras do respeito pela imensa riqueza cultural e natural do arquipélago.

1.2. PLANEAMENTO DO TRABALHO NO ÂMBITO DO PROJETO BIJAGÓS, BEMBA DI VIDA

No âmbito do projeto *Bijagós, Bemba di Vida*, realizou-se uma consultoria técnica com o objetivo de realizar uma investigação e recolha de dados existentes que reforçassem o estado atual do conhecimento sobre o sagrado e os sítios sagrados.

Não obstante os diversos trabalhos de pesquisa e análises já realizadas sobre o universo e as práticas socioculturais dos bijagós, a compreensão do conceito sagrado e a sua interpretação à luz do mundo atual é ainda algo pouco aprofundado e não analisado na perspetiva dos impactos no desenvolvimento social e económico do arquipélago e das ilhas. Neste sentido, o estudo em curso visa reforçar o capital de conhecimento acerca dos processos que se afiguram importantes para a compreensão das múltiplas interações existentes entre os aspetos espirituais e as dimensões social, cultural, ambiental e económica da sociedade bijagó. Visa também contribuir com propostas de medidas de preservação e proteção dos sítios sagrados, inscritas num enquadramento social e jurídico apropriado.

Trata-se, na realidade, de um *work in progress*, já que a vasta abrangência do tema não se esgota nesta parte do projeto de que este estudo dá conta. No trabalho de terreno levado a cabo entre maio e junho de 2015 pretendeu-se fazer um primeiro levantamento e o mapeamento analítico dos sítios sagrados no Arquipélago dos Bijagós, tendo em conta o objetivo de se conseguir uma análise qualitativa multiforme e, tanto quanto possível, interativa. Esta análise, que configura basicamente o produto do estudo, teve em linha de conta as envolvências e as incidências diversas (sociais, económicas, culturais ou outras) nos domínios seguintes:

- A visão do sagrado para a tradição bijagó. O imaterial e o material;
- Os sítios sagrados (ilhas, praias, matas, pontas de fanado, portos, balobas, caminhos, casas);
- A problemática da utilização e gestão dos espaços sagrados;
- As implicações dos ritos (ou da esfera do sagrado) na constituição e sedimentação dos comportamentos prevalentes (os domínios culturais e das mentalidades);
- A transversalidade das implicações do sagrado nas diferentes esferas da vida social, designadamente na produção económica, reprodução cultural e o sistema normativo tradicional;

- As implicações das crenças atinentes ao domínio do sagrado na organização social, económica e ambiental dos bijagós;
- As ameaças à continuidade do sagrado (cultos) e dos sítios sagrados;
- O papel dos gestores/agentes de Desenvolvimento perante as questões relativas ao sagrado (historial, desdobramentos ulteriores e perspetivas);
- Os conflitos ocasionais resultantes dos interesses sobre os espaços sagrados e uso dos seus recursos;
- Conflitos de interesse resultantes das necessidades de continuidade existencial do sagrado e os decorrentes do modernismo, da necessidade da melhoria do bem-estar individual e coletivo (Desenvolvimento);
- Os processos e mecanismos para a resolução dos conflitos de interesses entre o tradicional e o moderno nas áreas protegidas, tendo como caso de estudo Urok;
- O papel das estruturas de gestão e dos gestores perante as ameaças ou situações de conflitos e as questões relativas ao sagrado (historial, desdobramentos ulteriores e perspetivas);
- A estruturação da noção do tradicional e do sagrado face a fatores exógenos (como é o caso das igrejas evangélicas).

1.3. PLANIFICAÇÃO DAS TAREFAS E METODOLOGIAS UTILIZADAS

A. Pesquisa, recolha e análise das informações existentes nos arquivos

Levantamento da documentação dos arquivos de algumas instituições da Guiné-Bissau (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa – INEP, Museu de Antropologia) para pesquisa de documentação relacionada com o tema do trabalho.

B. Deslocação ao terreno

O projeto previa deslocações ao arquipélago para trabalho de terreno e recolha de dados *in loco* com as populações locais. A metodologia no terreno incluiu trabalho de campo com observação participante, entrevistas informais com informantes qualificados e *focus groups* com os ritualistas religiosos e com a população em geral (homens e mulheres). Esta metodologia de trabalho pretendeu dar voz às pessoas. Desta forma, o presente estudo foi construído com base nas opiniões expressas pelos bijagós, patentes nos excertos das entrevistas transcritas e nos excertos dos cadernos de campo¹.

¹ As citações/excertos de entrevistas encontram-se separadas do texto a 1 espaço. Os números de página inseridos após cada citação ou excerto de entrevista referem-se aos números de página do Anexo 2, que contém na íntegra a transcrição das entrevistas, organizadas a partir dos cadernos de campo e das gravações efetuadas. O nome dos informantes está assinalado por iniciais. As palavras em crioulo ou noutra língua que não o português, estão em itálico, expressões específicas estão entre aspas. Nos subtítulos usaram-se muitas vezes frases-chave retiradas das entrevistas, cuja contextualização se torna clara ao longo do texto.

2. OS SÍTIOS SAGRADOS



2.1. ESPAÇOS, ECOLOGIA E SAGRADO

O presente trabalho enquadra-se no âmbito do estudo *Património histórico, cultural e tradicional resgatado e promovido*. Este estudo visa, entre outros, resgatar e promover o património cultural e tradicional existente na região, um passo fundamental para dotar a RBABB de um maior conhecimento e capacidade de promover de forma coerente a sua cultura e os seus espaços naturais e, ainda, adotar políticas de Desenvolvimento promotoras do respeito pela imensa riqueza cultural e natural do arquipélago.

Este estudo lida, em particular, com os aspetos da **tradição cultural e religiosa Bijagó** que têm mostrado como são importantes para a preservação ambiental e para a continuação e ampliação da RBABB.

A cultura Bijagó tem nos seus sítios sagrados espaços cruciais para a vida social e para a sobrevivência da própria cultura, recursos e ecossistemas. A conceitualização Bijagó do universo está assente num universo cognitivo em que a visão religiosa do mundo está diretamente ligada à conceção do que é a natureza e do seu papel na vida dos indivíduos e da sociedade em geral. Há um diálogo permanente e extremamente frutífero entre essa conceção religiosa e a preservação da natureza.

Os Bijagós seguem, tradicionalmente, uma religião animista, em que se acredita que os espaços públicos e naturais são habitados por entidades sobrenaturais que dirigem os desígnios humanos e a vida em geral. Do mesmo modo, muitos locais naturais (ilhas, areais e praias, mato, florestas, árvores, rios, mar) são pensados como espaços onde habitam esses seres ou a eles devotados e apropriados para um vasto número de ações rituais e, como tal, considerados sítios sagrados. Acrescem a esses locais sagrados os espaços humanamente construídos para fins religiosos, tais como as *balobas*, que são altares de culto extremamente importantes e respeitados na cultura Bijagó.

Todos os sítios considerados sagrados são espaços cruciais para a vida social e para a sobrevivência da própria cultura, recursos e ecossistemas. O facto de determinados locais serem sagrados faz com que estejam tradicionalmente protegidos da devastação provocada pelo uso humano. Por exemplo, as ilhas sagradas são espaços salvaguardados por tabus, fazendo com que a atividade humana tenha lugar de forma regulada. Do mesmo modo, a agricultura e exploração sustentável dos recursos estratégicos para as comunidades proprietárias do solo são consentidos segundo regras mais restritas. Por exemplo, o cultivo do arroz *m'pampam* (arroz de sequeiro) é permitido respeitando-se ciclos de pousio amplos (normalmente quinze a vinte anos). Outras vezes, a exploração dos recursos existentes nesse espaço é permitida em apenas certas ocasiões e para determinadas cerimónias tradicionais.

Algumas praias são lugares de culto cerimonial, mas, igualmente, lugares para a circulação do gado, coleta de moluscos e pesca costeira. Ou seja, têm uma função cultural enquanto lugares sagrados, pois estão integradas no espaço do *fanado*, cerimónia periódica crucial para reajustar e atualizar a organização interna das comunidades e a relação entre os seus indivíduos.

Todos estes espaços e terrenos são frequentemente alvos da cobiça do setor turístico e da pesca artesanal. Sabendo-se que estes espaços, além da sua função produtiva, têm também uma função social e religiosa, fatores como a pressão turística, a instalação dos acampamentos de pesca artesanal nestas zonas e a alienação das terras representam fortes ameaças à continuidade da dinâmica e síntese da cultura Bijagó. Por outro lado, é importante estudar

as alterações significativas no modo de relacionamento dos indivíduos e da sociedade bijagó, com um enfoque sobre 3 AMP da RBABB, tomando como caso de estudo de referência a Área Marinha Protegida de Urok.

A primeira fase do trabalho de terreno teve lugar entre 26 de maio e 9 de junho de 2015. Foi realizado trabalho de terreno nas ilhas de Formosa, Chediã, Nagô (Urok) e Canhabaque, conforme o calendário em anexo.

O resultado do trabalho de terreno, com observação participante, entrevistas informais a informantes selecionados e *focus groups*, está organizado em quatro grandes temáticas (e em subtemas), incorporadas no índice geral do estudo, de acordo com o seguinte esquema:

- Espaços e tempos sagrados tradicionais bijagós;
- Ritualistas religiosos;
- Dinâmicas da vida Bijagó: fatores exógenos e circulação;
- Cultura Bijagó e preservação do meio ambiente.

2.2. A PACIFICAÇÃO DOS GUERREIROS: HISTÓRIA E POVOAMENTO DAS ILHAS

A primeira menção histórica sobre o arquipélago dos Bijagós e dos seus habitantes surge no relatório que Cadamosto fez da sua segunda viagem às costas de África em 1457. A partir de 1468, as ilhas aparecem nas cartas de navegação com a designação de *Buam*, *Boao* ou *Buão*. Em 1532, com a oferta das ilhas por D. João II ao seu irmão, o infante D. Luís, elas passam a ser conhecidas pelo nome de *Ilhas do Infante*.

Desde essa altura, no século XV, até ao século XX, os vários relatos sobre esses territórios e as suas populações descrevem habitantes guerreiros e belicosos, em guerra mais ou menos permanente com outros grupos étnicos do que é, hoje em dia, o território guineense, do possível povoamento das ilhas a partir da pressão dos Beafada (por sua vez desalojados pelos Mandingas dos seus territórios de origem) e das guerras com os colonizadores, os Portugueses (Henry, 1989:27). Considerado o último reduto de resistência ao poder colonial português, a última campanha de “pacificação” dos bijagós teve lugar em 1936 (Einarsdottir, 2014). Além disso, essas descrições falam da relação dos Bijagós com os seus “reboques” (palavra cunhada a partir da palavra Bijagó *orebok*), considerados fetiches, dos sacrifícios animais por eles efetuados e do papel dos reis e das pietistas, e ainda dos grupos que os Bijagós escravizavam e que deviam trabalhar para eles (Henry, 1994:27-29 e 34-68). Esses e outros relatos falam ainda da destreza dos Bijagós enquanto marinheiros, navegando nas pirogas por eles fabricadas (Henry, 1989).

As atividades guerreiras que tanta ênfase mereceram por parte dos cronistas dos séculos XVI e XVII deixaram de existir há muito tempo e, como explica Christine Henry, os Bijagós perderam o seu exímio saber marítimo por terem sido obrigados a renunciar a essa atividade – a guerra –, que era uma parte fundamental da sua sociedade. Mesmo as famosas pirogas Bijagós que esses europeus descrevem são, hoje em dia, na sua maioria, compradas aos Nio-minka (Henry, 1989:40).

A sociedade Bijagó mudou e continua a mudar como todas as sociedades humanas. Este texto pretende focar alguns aspetos das permanências e dinâmicas da sociedade Bijagó no que diz respeito à concetualização e relação entre sagrado e natureza, nesta primeira metade do século XXI.

2.3. ESPAÇOS E TEMPOS SAGRADOS TRADICIONAIS BIJAGÓS

- **Espaços sagrados**

Começo pela ideia de uma cosmologia africana “básica”, com uma estrutura em dois níveis, em que o primeiro é o dos espíritos menores e o segundo o do ser supremo. Os espíritos menores sustentam os acontecimentos e processos no microcosmo da comunidade local e o respetivo meio circundante, enquanto que o ser supremo sustenta os eventos e processos no macrocosmo – ou seja, no mundo como um todo. Como o microcosmo faz parte do macrocosmo, os espíritos menores são vistos quer como manifestações do ser supremo, quer como entidades cujo poder deriva em última instância daquele (Horton, 1975:219-220 *in* Frazão-Moreira, 2009: 123).

A definição de animismo é controversa e vários antropólogos e sociólogos concebem-na de formas diferentes. Numa perspetiva diferente da clássica conceção de Tylor sobre animismo, Descola define-o como “a crença na existência de princípios estruturais próprios aos seres naturais, seres com quem os homens podem estabelecer relações pessoais de proteção, sedução, hostilidade, aliança ou troca de serviços” (Frazão-Moreira, 2009:106). Nesta definição, a ênfase é posta no aspeto utilitário e manipulável do sagrado. Mas, além deste aspeto prático, quais as conceitualizações de “sagrado” que se encontram nos bijagós? Como qualquer outra cultura seguidora de uma religião animista, os Bijagós conceitualizam o sagrado na sua relação com a natureza como algo que cobre todas as esferas da sociedade e que, sobretudo, é preexistente à vida das pessoas, tal como uma *balobera* em Nagô explicou: “O sagrado é uma coisa que se herda e não se pode largar”.

Os aspetos morais e estéticos de uma dada cultura são definidos como o *ethos* dessa cultura, enquanto os aspetos cognitivos e existenciais são designados como “visão do mundo”. O *ethos* dá-nos o tom, o carácter e a qualidade da sua vida, a sua moral e sentido estético, a atitude das pessoas para com elas próprias e perante o seu mundo. A sua “visão do mundo” é a sua maneira de ver as coisas, o seu conceito de natureza, do indivíduo e da sociedade (Geertz, *Ethos*). Vários cientistas sociais mostraram como os cristãos em África se apropriam dos ensinamentos das várias igrejas cristãs de acordo com as circunstâncias e necessidades, usando o sistema simbólico dominante das religiões tradicionais africanas (Magesa, 2001:9).

Na realidade, ao longo da História, as religiões africanas têm sido pensadas como um parceiro subordinado às outras religiões presentes no continente. O preconceito escolástico do século XIX de ver as religiões africanas – ou a Religião Africana, como *world religion*, à semelhança de outras, como alguns autores defendem – como uma amálgama de descrições de episódios soltos nunca permitiu que se fizesse um retrato de um fenómeno com um imenso poder moral que molda e dirige a vida de milhões de pessoas na sua relação com os outros, com a ordem criada e com a sua noção de divino (Magesa, 2001:19). Em África, a religião é muito mais do que uma forma de acreditar: é uma forma de vida, em que não é feita uma separação com outras áreas da existência humana.

O conceito de sagrado Bijagó é um conceito fluido, que remete sobretudo para a esfera da ação. O sagrado está presente um pouco por todo o lado: nos espaços da própria natureza – como os ilhéus, as *pontas di fanado*, as árvores sagradas – ou espaços e artefactos construídos – as *balobas*, os *irãs* e altares de *irãs*, os amuletos protetores denominados *filhos di irã*, etc. Mas, além dos espaços físicos, naturais ou construídos, a noção de sagrado tem por base uma visão do mundo e um *ethos* imaterial, em que se incluem a conceitualização de seres sa-

grados, como os *irãs*, o mundo do além e os espaços para onde vão os espíritos dos mortos. A relação com esses seres e mundos faz-se, justamente, através das ações que decorrem nos espaços sagrados – naturais ou construídos –, invocando as entidades sagradas. Todo o universo das cerimónias de iniciação, dos pedidos aos irãs nas balobas, das cerimónias de *paga garandessa*, dos rituais das mulheres-defunto, da intervenção das máscaras sagradas nessas (e noutras) cerimónias, etc., faz parte dessa concetualização.

A noção dos espaços sagrados está diretamente ligada às entidades sagradas, como os *irãs* (cr)/*orebuko* (b). Vários autores têm salientado as diferenças de conceção da noção de *irã* para os vários grupos étnicos da Guiné-Bissau (Frazão-Moreira, 2009:235). A dificuldade dessa uniformidade tem a ver com a própria polissemia do termo crioulo.

Também nos bijagós a conceção de *orebuko* recobre várias realidades. Usarei aqui a noção multifacetada, tal como Christine Henry a define no caso do seu trabalho em Canhabaque: “*Orebuko* é simultaneamente uma força vital, um princípio de individuação, um marcador espacial e temporal, um conceito energético, permitindo assim ordenar o universo, hierarquizar os seus componentes, pô-los em relação uns com os outros e agir sobre eles, já que os *orebuko* são também o resultado dos rituais e relevam de uma lógica da eficácia” (Henry, 1994:193, minha tradução).

- *Orebok*

A literatura sociológica e antropológica sobre os Bijagós fala da existência da noção de Deus, mas de um Deus criador e longínquo que não é invocado diretamente para ajudar nos desígnios humanos. Deste modo, os *orebok* são consideradas potências intermediárias entre Deus e os humanos. Mas a designação de *orebok* tem, na realidade, vários significados e a sua polissemia não é facilmente compreendida pela lógica cartesiana do mundo ocidental. E mesmo os vários antropólogos contemporâneos que têm escrito sobre os Bijagós não estão totalmente de acordo com a definição dos seus possíveis significados – basta pensar no que Danielle Duquette (1983), Christine Henry (1994) e Chiara Pussetti (2008) escreveram a esse respeito.

Quando se traduz *orebok* para crioulo surgem três significados que fazem parte do universo cognitivo e simbólico-religioso dos Bijagós. Henry discute, para o caso de Canhabaque, esses três sentidos. Em primeiro lugar, *orebok* quer dizer “alma”, um princípio espiritual que cresce, que se pode melhorar e que cresce ao longo da vida de um indivíduo. Num segundo sentido, designa os mortos (e, especialmente, uma categoria de mortos que se relacionam e incorporam nas mulheres-defunto), que, em crioulo, se chamam *defuntus*; e, em terceiro lugar, refere-se aos objetos e poderes que são objeto de culto, o que, em crioulo, se designa por *irã* (Henry, 1984:88).

Henry salienta ainda a dificuldade de ouvir um habitante de Canhabaque falar dos *orebok* ou apresentar explicações sobre o que eles são. Um jovem dirá que não sabe e que não possui a “força” necessária para saber sobre os *orebok*, um velho responderá que são assuntos perigosos de abordar. Além disso, os humanos não são todos iguais perante os *orebok*. Os mais velhos, iniciados, detêm um saber e um poder infinitamente superior ao dos jovens. A antropóloga comenta que, além do normal embaraço em falar com um estranho (o antropólogo) sobre estes temas, a verdade é que a noção de *orebok* pertence ao domínio da ação e não da palavra: “En parler sans raison, hors des moments rituellement contrôlés serait mettre en mouvement des puissances dont on ne sauraient maîtriser les effets” (Henry, 1984:88).

Do mesmo modo, no seu trabalho sobre a *tabanka* de Bijante (Bubaque), Chiara Pussetti reflete sobre a maneira como, para os Bijagós, o ser humano é composto de uma parte física e uma parte espiritual, denominadas, respetivamente, *kugbi* e *orebok*, apesar da conceção Bijagó do ser humano diferir da representação ocidental de um corpo separado da mente (Pussetti, 2008:61). O *kugbi* forma-se no ventre da mãe, da junção entre sangue menstrual e esperma, mas, para que o ser humano se forme, é necessário que um *orebok* volte ao mundo, reencarnado no ventre de uma mulher durante a relação sexual. *Orebok* pode ser traduzido como “alma, espírito”, mas também *defuntu* ou *irã*, ou pura e simplesmente como “vida” ou “energia vital”. Esta conjugação de significados – e a dificuldade da sua tradução para noções ocidentais – é reveladora de quanto, no mundo Bijagó, não só a noção de vida e de morte, de energia e rejuvenescimento do ciclo de vida estão ligados entre si, mas de como os dois mundos, o dos vivos e o dos mortos, dependem um do outro e se relacionam permanentemente.

- “O *irã* é parceiro de Deus”

Vejamos então o que os entrevistados referiram acerca destas suas realidades.

Em todas as entrevistas, as pessoas salientaram a importância dos lugares sagrados e a sua concetualização como algo intrínseco à cultura bijagó. Sobretudo para os mais velhos, a conceção dos espaços, tempos e entidades sagradas fez sempre parte da sua vida, algo com que nasceram e que herdaram diretamente dos seus pais.

Esta noção está patente em respostas à pergunta sobre “o que é o *irã*?” com afirmações como:

“Tu és mulher, o teu parceiro é homem.
O *irã* é parceiro de Deus.
O *irã* sempre procura o lado da verdade” (...)

“*Irã* é coisa muito séria.
Em estado de aflição, o *irã* responde, ajuda”
(CADERNO DE CAMPO, ENTREVISTA COM JMC, P. 16)

A conceção do *irã* como um deus menor, mais fácil de estabelecer uma relação direta com os humanos do que um Deus distante, vai de encontro à conceção geral prevacente nas chamadas religiões tradicionais africanas, desse Deus longínquo, mas presente através da ação das entidades a que os Bijagós chamam *orebuko*:

“O *irã* nasceu nos bijagós: é uma coisa sagrada. Não lhe chamamos Deus, mas cumprimentamos como a Deus. Pede-se coisas, faz-se *rónias*² para o *irã*, mas, se não estás na verdade, o *irã* dá conta disso” (p. 18)

Dependendo das opções religiosas de cada um, o significado de *irã* também tem variações. A mais prevacente é a noção do *irã* como intermediário entre os humanos e Deus. Desta forma, pensa-se que os *irãs* têm muitas semelhanças com os humanos, na sua inconstância, na capacidade de manipular, mas também de serem manipulados. Os *irãs* são espíritos *tricksters*³ ou, como afirmam os Papéis, *mininus malcriados*, podem ajudar as pessoas ou fazer

² Cerimónias realizadas perante o *irã*.

³ Malandro.

mal (Einarsdottir, 2000; Saraiva, 1999) e tudo se joga na relação que os humanos estabelecem com eles. Esta noção está muito bem explicitada numa frase dita por um *omi garandi* de Caccine a Amélia Frazão-Moreira, durante o seu trabalho de campo entre os Nalus: “*Irã* é como *pecador*, só tem mais força, *irãs* podem voar e nós não. Por terem mais força, nós pedimos a eles para pedirem a Deus para nós” (Frazão-Moreira, 2009:123).

A ideia do *irã* como Deus ou como intermediário entre os humanos e Deus está também presente nas afirmações que os comparam com as entidades sobrenaturais de outras religiões, tal como um dos entrevistados muçulmanos referiu:

“O *irã* é algo em que o Bijagó acredita. Um muçulmano, se tem um problema, pede ajuda a Deus. O Bijagó pede ao *irã*. Eu peço a Deus, na mesquita, adoro Deus e peço-lhe que a vida seja longa e feliz. O Bijagó pede ao *irã*. É a mesma coisa” (p. 21, ABÚ, AB).

“Quando se nasce, o *irã* já existe. As pessoas adoram Deus, os Bijagós adoram *irã*. Faz-se as cerimónias na *baloba*, *ponta di fanado*, mato. O *irã* protege a pessoa. O *irã di tchon* protege todos. (...) A *baloba* é lugar *di fiança*. As pessoas têm fé na *baloba* como a gente tem fé na igreja e os muçulmanos têm fé na mesquita” (p. 34).

A dimensão prática dos *orebuko* é amiúde mencionada, reiterando a ideia de que esses conceitos são da esfera da ação (isto é, mais do que “ser alguma coisa”, o *irã* “faz coisas” ...), tal como José, ajudante de *balobero*, explicou: “Vem aqui à *baloba* muita gente, pedir de tudo – amor, saúde... – quando se pede, diz-se o que se promete de *torna-boka*: dinheiro, bebida, animais...” (p. 16).

Essa dimensão prática é muito visível nos *irãs* pessoais, amuletos com propriedades protetoras e profiláticas que as pessoas usam junto ao corpo, feitas com elementos retirados de um *irã* maior. Estes amuletos podem ter dimensões mais pequenas, como pequenas bolsas usadas junto ao corpo, ou maiores, como os *irãs*-chifre. Os vários tipos de *irãs* têm utilizações e momentos de atuação diferentes.

A antropologia tem mostrado como a magia e feitiçaria funcionam como estratégias lógicas e definidas para sintetizarem e resolverem conflitos e tensões sociais nas sociedades humanas, em qualquer zona do mundo. No contexto africano é conhecido o trabalho clássico de Evans-Pritchard sobre a feitiçaria entre os Azande. Nos bijagós, essas lógicas mágico-religiosas são observáveis nas crenças e ações relativas aos *irãs*, em que o *irã* atua também como sintetizador das tensões sociais, sobretudo os conflitos entre clãs e linhagens, como podemos depreender do seguinte excerto do caderno de campo:

“O *irã* é para a cerimónia. Pode-se fazer *rónia* para pedir pela *tabanka* e há também *irã* pessoal. O *irã* pessoal é amigo de matar, porque as pessoas podem pedir para matar pessoas e ele faz isso. O *irã* de *tabanka* é guarda da *tabanka*. O *irã* de *tabanka* pode ser usado para que o ébola não chegue aqui e o *irã di tchon* faz o mesmo, *no djunta cabeça*”. (...) O *irã* de *tabanka* não come *pecador*, mas depende da *djorson*. Se as pessoas da *djorson* mostrarem alguém que querem matar, o *irã* pode fazê-lo. O *irã* todos os anos precisa de alguém. Às vezes, o *irã* pode roubar, matar alguém de outra *djorson*” (p. 76, CANHABAQUE).

Estas constatações corroboram o que Robin Horton, nos seus artigos sobre a concepção de Deus nas sociedades da África Ocidental explicita (como está patente na citação do mesmo

autor no início desta secção): a ideia de um Deus distante e a ação de entidades espirituais menores nas interações quotidianas e no controlo cognitivo do meio ambiente e do meio social. Quando as pessoas entram em contacto com outras religiões, as conversões são, na realidade, não conversões a um Deus alógeno, mas o reconhecimento do poder do seu próprio Deus. A religião é uma técnica para pensar e repensar o passado, para construir uma “cadeia de memória” (Hervieu-Léger, 200 citada em Sarró, 2009:147).

Esta interpretação explica parcialmente o modo como as conversões ao cristianismo funcionaram e funcionam, mas não explica tudo. Há, na realidade, um lado prático e operativo que as novas religiões proporcionam que é importante levar em consideração e que veremos adiante. Importa também analisar (neste e em pesquisas futuras) em que medida estas noções se aplicam nos Bijagós.

- “A *baloba* é a casa do *irã*”

As *balobas* (b. *kandja*) são o espaço de culto onde habitualmente se encontram os *irãs*. A relação entre os *irãs* e o seu espaço de veneração é clara e afirmada em frases repetidamente ouvidas nas entrevistas, tais como: “A *baloba* é a casa do *irã*” ou “O *irã* é o nosso Deus e a *baloba* a residência do *irã*, é a igreja do *irã*” (p. 31).

A relação das *balobas* com a continuidade da cultura bijagó está presente não só nas afirmações que explicitam a importância da transmissão de pais para filhos, mas também na ideia de que é às *balobas* que se vai em caso de aflição ou de pedidos de proteção. Tal como a conceção de *irã*, a noção de *baloba* prende-se com a ideia de ação (e do espaço da ação) que advém do que o *irã* pode realizar:

“Nasci e vi aquilo, é uma coisa que adoramos, onde fazemos pedidos e *torna boca*; faz-se *mistida* (contrato)”. (...) “É onde os pais faziam contratos, é uma coisa grande que solicitámos há muito tempo e há muita coisa que se pede ao *irã*: arroz, chuva, pede-se que criança tenha saúde, para homem ter mulher, para mulher ter homem ou para mulher ter filhos, para que crianças estudem bem, para pedir dinheiro... montes de coisas. Se não se cumpre *torna boca*, o *irã* pode vingar-se” (p. 39-40).

A noção do *irã* como entidade atuante em caso de aflição faz parte do conceito de “rituais de aflição” (Turner, 1972) muito presente nas culturas africanas. No caso dos Bijagós (e da Guiné-Bissau em geral), é claro o investimento e a fé que as pessoas depositam na sua ação, em zonas onde o Estado não providencia no sentido de assegurar o bem-estar e a saúde das populações. E mesmo nos espaços onde o Estado providencia o bem-estar, a fé nestes espíritos está presente e ultrapassa a simples noção de bem-estar e saúde:

“É uma coisa que os nossos pais deixaram, onde se vai tratar da febre, onde se vai com a galinha, pedir proteção... é uma coisa grande para mim. Eu tenho fé no *irã*. A *baloba* é um local sagrado. Tenho toda a confiança na *baloba*” (p. 44).

“O *irã* é como Deus. Aqui não há hospital, não há nada, e nas horas de aflição as pessoas vão ao *irã* e acontece o milagre. A *baloba* é a casa onde o *irã* mora” (p. 47).

Essa relação de entidade providenciadora e de controlo da sociedade prende-se com uma outra, que é a ligação à herança da tradição bijagó, transmitida de geração em geração. Neste sentido, os entrevistados referem essa relação com os antepassados e com os progenitores,

num discurso em que, por vezes, se faz confluír o espaço sagrado e a entidade que nele habita:

“Quando as pessoas nascem são apresentadas à *baloba*. Antes do parto, a parturiente vem à *baloba* pedir para que o parto corra bem. Depois de a criança nascer também e de igual modo ao longo da vida da criança. Tem de vir ao longo da vida pedir a proteção da *baloba*” (p. 54). (...) “*Baloba* é uma coisa para controlar o mundo, não é um trabalho pequenino. Paga-se vacas à *baloba*. (...) Foi a gente antiga que nos deu os *irãs*, herdámos dos nossos antepassados” (p. 83).

Na maior parte dos comentários surge como matriz de comparação o cristianismo e a identificação *irã*-Deus e *baloba*-igreja, em que, por vezes, aparece a polissemia dessas comparações, como quando o *irã* é identificado com os santos católicos:

“O *irã* é uma coisa herdada dos pais, é o nosso santo de igreja” (p. 50). “Quando se nasce já existe. As pessoas adoram Deus, os bijagós adoram *irã*. Faz-se as cerimónias na *baloba*, *ponta di fanado*, mato. O *irã* protege a pessoa. O *irã di tchon* protege todos” (p. 34).

Resumindo os conceitos acerca de *irã* e *baloba* que mais surgem nas entrevistas, podemos enumerar determinadas constantes que apontam para as noções de *irã* e *baloba* como:

- Algo que foi dado pelos antepassados;
- As pessoas nasceram e o *irã* e a *baloba* já existiam;
- Ao nascer, os bijagós têm de ser apresentados à *baloba* e ao *irã*;
- *Irã* protege as pessoas e os espaços;
- *Irã* é como Deus ou como os santos, intermediário entre os humanos e Deus;
- *Baloba* é “casa do *irã*”, como a igreja cristã (católica ou evangélica) ou a mesquita.

As classificações dos tipos de *baloba* parecem divergir não só de ilha para ilha mas também no modo como os diferentes autores as apresentam e descrevem.

Danielle Duquette (1983) menciona a existência de *balobas di tchon* em Canhabaque e Bubaque, de uma *baloba* real na ilha de Orango, de *balobas di djorson* e de *balobas* de morança. Explica que as *balobas di tchon* são o equivalente à “igreja da *tabanka*”, onde se encontra *irã* grande, e o local onde se realizam as grandes cerimónias que dizem respeito a toda a comunidade, como as cerimónias que antecedem as sementeiras ou a partida para as cerimónias de iniciação ou ainda onde se realizam cerimónias de pedido de proteção em caso de perigo para a *tabanka*. Este foi o caso no ano de 2015, em que o vírus do Ébola estava muito presente nas zonas de fronteira entre a Guiné-Bissau e a Guiné-Conacry e se temia o contágio das populações, em que me foi relatada a realização de rituais protetores nessas *balobas*, em várias *tabankas*.

Em relação às *balobas di djorson*, Duquette explicita que são normalmente mais pequenas que as *balobas* de chão e menciona as *tabankas* de morança e pessoais. Nas *tabankas* existem também as *balobas* de defunto, dedicadas às cerimónias femininas de defunto. Menciona ainda as *balobas* dos Kamabi, onde ficam os jovens iniciados no seu regresso das cerimónias de iniciação no mato.

Nas ilhas e *tabankas* em que trabalhamos registámos a existência de *balobas di tchon*, de *djorson* e de *morança*. A relação das *balobas* com os defuntos e com a *djorson* é consistente com a noção da *baloba* como espaço de culto transmitido de geração para geração: “É o pai que apresenta a criança ao *irã* e que depois a pessoa tem de respeitar o que é dito pelo pai, tem de oferecer galinha ou cabra ao *irã*...” (p. 50).

- **Tabankas e a casa Bijagó**

Nos Bijagós, como em qualquer espaço ocupado pelos humanos, há uma separação entre o espaço socialmente apropriado e o território natural, não domesticado, pertencente ao mundo natural. Essa divisão corresponde normalmente à separação entre as aldeias, espaços por excelência sociais e culturalizados, e o mato. No entanto, nos bijagós, o entrosamento com a natureza é tão forte que podemos questionar esta dicotomia construída a partir da observação das vivências populacionais e do *ethos* de um grupo.

As aldeias (cr. *tabankas*) Bijagós estão organizadas e funcionam como uma unidade social independente, geralmente de povoamento concentrado, com uma praça central mais ou menos definida, palco dos grandes rituais que se dirigem a toda a *tabanka* e que concernem todos os habitantes em geral, como é o caso dos *djongago* (interrogatório do defunto). No entanto, qualquer *tabanka* pensa como seus muitos outros territórios no mato, os terrenos trabalhados pelos seus habitantes e ainda espaços especiais considerados sagrados, como as zonas onde se realizam os rituais de iniciação ou os ilhéus sagrados.

Em todas as ilhas onde se realizou trabalho existem lugares sagrados, espaços reservados aos rituais de iniciação e a outras cerimónias, que são lugares mais ou menos públicos, mesmo que sejam dirigidos a um público restrito – por exemplo, só o grupo de iniciados, só o grupo de *baloberos*, só o grupo das mulheres... A casa e os seus espaços, ao contrário, são do domínio do privado e muito ligadas à feminilidade e à construção de uma identidade feminina.

Quando discorre sobre a noção de *orebuko*, Henry refere várias vezes como a noção é pensada como princípio vital, como princípio ontológico que permite a relação entre este mundo e o além e que se transmite através das mulheres, já que são elas que dão vida e fazem nascer as crianças. Os Anaki de Canhabaque de que Henry fala acreditam que os *orebuko* dos falecidos vivem no mundo do além, num espaço e de uma forma indiferenciada. Quando um novo ser nasce, sabe-se apenas que o seu *orebuko* é o de alguém que vivia na aldeia e que havia sido enterrado na mesma aldeia.

A ideia de que o *orebuko*, enquanto energia vital, está presente durante a vida de uma pessoa leva-nos, assim, à casa bijagó, pensada também enquanto espaço simbolicamente sagrado, na medida em que é nela que os indivíduos nascem e é também lá que são muitas vezes enterrados, regressando ao “ventre materno” uma vez terminado o ciclo de vida. O Bijagó mantém uma forte relação transcendental com a casa, mesmo depois da morte, o que faz com que ela adquira um significado simbólico acrescentado.

A casa Bijagó é também um espaço simbolicamente sagrado por estar muito ligado às mulheres e ao ciclo de vida. É no centro da casa que as mulheres têm os filhos e é também na casa que normalmente as pessoas são sepultadas, dentro ou no alpendre (exceto casos de pessoas especiais, como indivíduos considerados feiticeiros). Em Ankadaque (Formosa, zona 2) observámos a inscrição feita no chão do alpendre com conchas brancas, com o nome de duas

filhas do dono da casa, falecidas já há uns anos. Os elementos da casa já falecidos continuam, deste modo, a estar presentes no quotidiano e a serem lembrados pelos vivos.

Christine Henry estabelece uma interessante associação entre as mulheres e a casa, já que são elas as responsáveis pelo espaço doméstico. É na casa, por excelência, que as atividades femininas se desenrolam, onde se cozinha, se cuida das crianças mais pequenas, etc. Há um paralelo entre a dicotomia de espaços femininos (na casa) e masculinos (no exterior) dos indivíduos comuns e as hierarquias dos mais poderosos (rei e rainha), masculinos e femininos, nas *tabankas*. O rei está no centro da aldeia, como a rainha está no centro da casa, de forma a assegurar a sua fertilidade. Há uma complementaridade e uma oposição dialética entre homens e mulheres, incarnada na díade rei/rainha, que permite pensar a forma Bijagó de organização do espaço e do tempo e articulação entre os dois (Henry, 1994:192-193): o espaço e o tempo públicos da aldeia por contraposição ao espaço e ao tempo doméstico e familiar da casa, sendo que essa complementaridade entre um e outro marcam a cadência e as vivências da sociedade.

- **Tempos sagrados e classes de idade: “O Kabonga é licenciado”⁴**

Qualquer que seja a forma que toma o sistema de classes de idade consoante as diversas sociedades em que existem tem como objetivo fundamental a socialização dos jovens e enquadra, deste modo, todo o processo de enculturação e de progressão de um indivíduo ao longo da sua vida. As denominadas *mandjuandades* (cr.), comuns na maioria dos grupos da Guiné-Bissau, organizam-se, no caso dos Bijagós, em grupos tradicionalmente muito bem estruturados e estruturantes da sociedade, mais conhecidas aqui como *colegaçon*. O sistema de classes de idade dos Bijagós constitui, deste modo, um fundamento importante de organização da sociedade.

A relação entre os mais velhos e os mais novos é um pilar básico da conceção tradicional da vida Bijagó e da construção da noção de respeito e aprendizagem. A sociedade está estruturada em classes de idade bastante rígidas, às quais o indivíduo vai acedendo à medida que progride em idade, mas, sobretudo, no cumprimento dos ritos iniciáticos próprios de cada grupo.

As classes de idade são, para os homens, as seguintes: Kadeninga, Kadene, Kanhocã, Kabaro, Kamabi, Ododo e Kabonga. Esta foi a informação recolhida em Abú, Formosa, mas as designações têm algumas variantes de ilha para ilha. São também diferentes para as mulheres: Kampuni, Kanebukane, Kabaro, Ododo e Kabonga (mais uma vez, reportamo-nos à informação recolhida na Formosa).

Qualquer indivíduo (homem ou mulher) Bijagó tem conhecimento do que se espera dele/a em cada uma das classes de idade. Uma das descrições que recolhemos salienta essa conceção de uma aprendizagem contínua ao longo da vida e dos mais velhos como pessoas que atingiram o expoente máximo do conhecimento (são “licenciados”) e, por isso, merecem todo o respeito. No discurso dos entrevistados, a passagem de uma classe de idade a outra é pensada como uma prova, comparada às provas escolares que permitem ao indivíduo progredir para se afirmar como membro pleno da sociedade. Nas entrevistas, as pessoas explicam que cada fase das classes de idade leva normalmente seis a oito anos mas, por vezes,

⁴ Referência a expressão usada por entrevistado em relação aos Kabonga, como os mais sabedores e os mais velhos e, portanto, com um saber equivalente ao de um curso universitário superior.

leva até doze anos para se passar de uma a outra. Na realidade, é difícil estipular a duração precisa das transições de fase dado que, além de dependerem da disponibilidade dos recursos, há uma interligação mais ou menos estreita entre certas fases (particularmente, por exemplo, entre Kabaro e Kamabi):

“O Kadeni cozinha, procura raparigas, faz *rónias* sob a supervisão dos Kanhocã. Na fase de Kanhocã (homens de mais ou menos 20 a 30 anos de idade), o homem deve orientar os Kadeni, ser responsável pelo trabalho na tabanka, sobretudo na lavoura, em que ele é o braço agrícola e segurança da tabanka: “ele é o guerreiro da tabanka”. No final dessa fase fica no mato com os Kabaro, para que estes os possam orientar. Vão ao mato umas horas por dia e voltam a casa para dormir. No meio da fase de Kabaro, eles *pedem fanado*. Os Kabaro são gente de paz, não podem entrar em luta. Os Kabaro também vão e vêm do mato para casa, mas há alturas em que dormem no mato. (...). No final da fase, o Kabaro vai ao fanado e fica no mato três meses para isso⁵. (...). Na fase de Kamabi, renuncia-se a todos os bens. O Kamabi tem um comportamento de criança, senta-se no chão, pode ir pedir comida à pessoa que está a comer. Mesmo os mais novos podem pedir ao Kamabi para lhes fazerem coisas, ir buscar uma cadeira, vacas, etc⁶. O Kamabi tem de receber tudo o que lhe dão, pode dizer palavrões. Os Ododo vão ao mato perto de casa, temporariamente. Cozinham em casa e levam comida aos homens grandes. Têm de estar sempre bem arranjados e limpos e utilizar panos. Os homens grandes explicam-lhes como se devem comportar. São os Ododo que constroem a estrutura para o *djongago*. O Kabonga é o ancião, o *omi garandi*: é o fim da carreira, o Kabonga é licenciado” (P. 7, ABÚ, ZA).

Os ritos iniciáticos são sempre dirigidos pelos mais velhos, i.e., pelos membros do grupo de idade que estão acima dos iniciandos. A prática dos ritos começa na infância e acompanha as pessoas toda a vida, até ao estatuto de *omis* e *mindjer garandis*.

Na sociedade tradicional bijagó, as crianças vão assim crescendo e adquirindo personalidade social, num processo estreitamente ligado ao percurso iniciático – que se desenrola ao longo da vida – e que é dedicado a transmitir aos jovens o sentido da responsabilidade social. Esse sentido de responsabilidade é-lhes inculcado pelos mais velhos, sob forma de um “acordo original”. A palavra Bijagó *manrasse*, que pode ser traduzida como “iniciação” (mas também por vezes, o lugar do *fanado*), pode também ser vista como sinónimo de um pacto, estabelecido entre os mais velhos, que representam a lei, e os mais novos. Os mais velhos são respeitados pelo seu prestígio e poder, mas sobretudo porque representam a autoridade do princípio moral da submissão dos atributos e qualidades pessoais ao bem-estar da sociedade em geral (Pussetti, 2008:83).

O processo iniciático é também conhecido em crioulo como *paga grandesa* (*kusina* em língua bijagó), já que os mais novos devem periodicamente oferecer aos mais velhos vários bens (vinho de palma, arroz, tabaco, dinheiro...). Esta ação é vista como um presente aos mais velhos em troca dos conhecimentos que estes põem à disposição dos mais novos. Este processo de troca de saberes-haveres é inerente à conceção da formação do ser social e adulto.

⁵ Note-se que este período nem sempre é o mesmo, depende das ilhas e das *tabankas* que vão ao *fanado*.

⁶ Ações vistas como um comportamento de humildade e não de arrogância.

Um dos sociólogos que mais têm trabalhado sobre a cultura bijagó, Raúl Fernandes, afirma que o *kusina* é um ciclo de prestações e contraprestações que ligam e opõem as classes de idade entre si e estão na base da promoção das classes “inferiores” a “superiores”, já que, para se atingir o nível “superior”, todos devem passar pelos vários estágios, anteriores e “inferiores”. Esta noção de que para se atingir o estatuto de ancião e se receber dádivas dos mais novos tem primeiro de se passar a vida a dar aos mais velhos permite a Fernandes afirmar que “a realização do *kusina* transforma toda a classe `explorada` em classe `exploradora`. (...) A organização social em classes de idade baseada na realização do *kusina* é, na sua produção, uma relação de desigualdade e, na sua reprodução, uma relação de igualdade” (Fernandes, 1995:75).

O circuito de dádiva e contra-dádiva é estabelecido na base de que os mais novos oferecem bens e haveres aos mais velhos e os mais velhos dão, em contrapartida, saber, conhecimento aos mais jovens: conhecimento do modo de vida da sociedade bijagó, de como se comportar, de como fazer as coisas práticas, mas também uma aprendizagem sobre os aspetos sagrados da vida Bijagó, o relacionamento com as divindades – tudo isso contribui para o crescimento do *orebuk* individual de cada indivíduo. Esse percurso iniciático alicerçado ao longo de uma vida não é fácil e implica a aceitação de uma submissão que, na realidade, só termina quando os próprios atingem o estatuto de anciãos, já que “... só se torna um ancião quando se honra os seus anciãos. Honrar os seus anciãos é trabalhar para eles, oferecer-lhes presentes, aceitar ser castigado por eles” (Henry, 1989:42).

A dureza dos ritos iniciáticos e da obrigação de obedecer aos mais velhos e aprender com eles é inscrita fisicamente no corpo, ao longo das várias etapas dos ritos iniciáticos, através das escarificações corporais⁷.

Refletindo acerca desta temática, no seu trabalho sobre a *tabanka* de Bijante, na ilha de Bubaque, Chiara Pussetti analisa o modo como, para os Bijagós, a criação da sociedade coincide com a assunção individual da responsabilidade, representada simbolicamente nas escarificações feitas nos peitos dos jovens iniciados (Pussetti, 2008: 85). A escarificação é vista como uma prática dolorosa mas necessária, descrita como uma experiência “ardente” e que “divide o corpo em duas metades”, um símbolo apropriado como representação do sacrifício da autonomia individual como condição prévia para a possibilidade de existência da vida social. Concetualizado enquanto um ato cerimonial distinto, as escarificações podem ser lidas como um livro e mostram publicamente o modo como os jovens assimilam o sentido da responsabilidade que deve orientar o seu comportamento. Esse sentido de responsabilidade social é-lhes inculcado pelos mais velhos nas cerimónias de iniciação no mato. E essas cerimónias iniciáticas relacionam-se com uma ética de controlo, de disciplina e de domínio pessoal em favor do bem-estar comum que, de acordo com esta pesquisadora, constituem um tema dominante das reflexões locais sobre o comportamento emocional bijagó (Pussetti, 2005:86-88). As emoções são assim moldadas culturalmente e o processo de aprendizagem emocional está intrinsecamente ligado à aprendizagem no seio das classes de idade.

Os velhos sabem coisas que eram tradicionalmente negadas aos mais jovens e às quais estes acediam pela sua sucessiva progressão nas classes de idade. Um velho passou por um tempo passado que os mais jovens já não presenciam:

⁷ Normalmente realizadas no *fanado*.

“As coisas que eu vi esses jovens não viram. Antigamente era difícil encontrar os homens na *tabanka* durante o dia, eles estavam quase sempre no mato. Muitas cerimônias desapareceram e é preciso manter, mesmo que seja pouca coisa, para os mais novos acompanharem” (p. 38).

- ***Cadjigue e Kusina: velhos e jovens***

É neste quadro que se devem analisar as tensões presentes atualmente, relacionadas com o questionamento pelos jovens da legitimidade dos ritos iniciáticos e dos pagamentos aos mais velhos, denominados em crioulo como *paga garandessa* e em bijagó como *kusina*.

Os entrevistados de idade mais avançada sentem que, na tradição bijagó, os mais velhos forneciam os ensinamentos aos mais jovens e que era nesse dar e receber recíproco que as relações sociais e entre gerações se teciam e se consolidavam. Por outro lado, há a consciência de que se vive hoje em dia num mundo em que tudo mudou e em que nem todas as formas de vida bijagó tradicional aí ainda têm lugar. Mas, por terem sempre vivido dentro dessa estrutura, temem o mal que pode vir do abandono do respeito pelos *irãs* e pelas cerimônias tradicionais. No entanto, no modo de vida bijagó, a estrutura e as relações são igualmente conduzidas por outros fatores cerimoniais que não apenas o temor, nomeadamente o direito do indivíduo poder ou não fazer parte de todos os espaços sociais.

Na posição mais extrema há pessoas que condenam totalmente o sistema de *paga garandessa* e as obrigações dos jovens para com os mais velhos e o concetualizam como um sistema de quase escravatura dos mais jovens pelos mais velhos, que não pode coexistir com a ambição de modernidade. Esta posição é advogada por várias pessoas, entre as quais os seguidores e oficiantes das igrejas evangélicas.

Vejam os vários aspetos deste debate, sintetizados neste comentário de uma mulher jovem de Chediã:

“A B. diz que “se as igrejas evangélicas vêm para aqui, os mais novos vão querer aderir à igreja para terem mais conhecimento, mas as pessoas mais velhas não vão deixar as *rónias*, com medo de sofrerem represálias dos espíritos”. Se não houver continuidade no processo, elas acham que os *irãs* vão punir, mas os jovens não têm essa noção” (p. 44, CADERNO DE CAMPO).

Um dos assuntos importantes neste debate relaciona-se com o *Cadjigue*. Como vimos, e tal como na maioria dos casos africanos, na sociedade bijagó o respeito pelos mais velhos é um pilar essencial da estrutura social e de funcionamento da sociedade. Esse respeito é construído com base na sabedoria que os mais velhos – os que têm direito a carregar o *Cassinque*, (b. *shãco*), espécie de cesto para transporte de objetos e haveres e que são por excelência objetos identitários das classes acima de Kanhocã, (Baldé et al 2012) – podem e devem transmitir aos mais jovens.

A existência do espaço do *Cadjigue* como “escola do mato” e espaço de convívio, em que as crianças e jovens eram ensinadas nos preceitos de vida bijagó, faz parte da concetualização de um tempo passado “ideal” em que havia harmonia na sociedade bijagó e respeito dos mais jovens pelos mais velhos. Mas o *Cadjigue* é ainda hoje pensado como algo muito importante no processo de enculturação e de aprendizagem dos jovens:

“O *Cadjigue* é a escola onde os pequenos recebem ensinamentos. Aqui há *Cadjigue*, ainda hoje. Mas há momentos secretos em que os meninos pequenos são retirados, mesmo os Kanhocã podem ser retirados” (P. 77, CANHABAQUE, CADERNO DE CAMPO).

“Aqui, há *Cadjigue*, mas chama-se *Ankaminha* (...), é o espaço para esmagar chabéu e onde se vai buscar peixe, extrai-se óleo de palma, caça-se *Joaquim doido* e todos se alimentam ali. Os meninos são levados para lá para aprenderem. Vão lá apanhar mel, combé, etc. São os Kanhocã que são responsáveis. Os Kamabi e os Kabaro também são responsáveis. Kadeni, Kanhocã e Kabaro têm espaços separados” (P. 83-84).

Apesar da crítica ao desaparecimento do *Cadjigue*, várias pessoas têm consciência de que as vivências mudaram e de que há, hoje em dia, uma abertura da sociedade bijagó ao exterior e que os “dias de antigamente” acabaram e não podem voltar atrás. Os jovens querem estudar, ir para a capital (e, se possível, para fora da Guiné-Bissau) e ser como outros jovens, cosmopolitas e modernos. Para isso, eles não podem continuar a praticar as cerimónias bijagós nem a ser ensinados no *Cadjigue* pelos mais velhos, como antigamente:

“Nos dias de hoje há muita canseira, dificuldades. É preciso dinheiro, a gente não pensa em mais nada, se há dificuldades de dinheiro as pessoas não pensam em fazer cerimónias. O espaço *Cadjigue* praticamente já não existe, porque os meninos já não querem lá ir. As escolas, as novas tecnologias, mas sobretudo as novas religiões que aparecem também desviam os jovens das *rónias*. Antes, os mais novos iam buscar tudo: água, etc” (P. 24).

Além do *Cadjigue*, as tensões geracionais instalam-se também em relação às cerimónias de *paga garandessa* (cr.; b. *kusina*). Os mais velhos, que fizeram todas as cerimónias e cumpriram todas as obrigações para com os mais velhos (do seu tempo), sentem uma dupla frustração: por terem eles realizado todos os pagamentos e agora já não receberem a contrapartida, mas também por sentirem que o facto de as crianças e os mais jovens rejeitarem as cerimónias vai fazer com que a cultura bijagó desapareça:

“A tradição Bijagó vai acabar, porque os meninos não querem mais fazer *rónia*. Mesmo que os pais digam para eles não irem à igreja eles começam a chorar e os pais acabam por deixar. (...) Nós, os *omi garandi*, sabemos que a cultura Bijagó está a acabar. Os velhos não podem fazer nada. A igreja e a escola vão acabar com a cultura Bijagó. A única coisa que podíamos fazer era proibir os meninos de ir à igreja. A escola sozinha não tem problema, mas, com a igreja evangélica, tem” (P. 89, ABÚ, PC).

“Os Bijagós pagam *garandessa*. Há *rónias* em que entra o *irã*, noutras não. Se os jovens vivem em Bissau até mandam peixe, *siti*, aguardente, mas não vêm cá, só vêm quando é mesmo preciso... Os velhos dão conselhos aos jovens, mas os velhos recebem hoje em dia muito menos e já não vão ao *Cadjigue*. Antes os jovens tinham de pagar *garandessa* e (...) tinham de pagar aos velhos os ensinamentos. O *coratacó* é um amuleto feito de folha de palmeira amassada que os velhos dão aos jovens como proteção. Quando um jovem vem visitar um velho, ele vai vigiar o jovem e, se tudo corre bem, o velho vai-te chamar para te ensinar, o que é uma forma de reconhecimento. Por exemplo, eu sei moldar folha de palmeira de um modo que ela anda sozinha..., mas não o posso revelar, porque isso faz parte dos ensinamentos secretos” (P. 21, ABÚ AB).

O que foi acima referido acerca da análise que Raúl Fernandes faz sobre a importância para os Bijagós do caminhar ao longo da vida inseridos nas classes de idade num esquema construído com base na dádiva e contra dádiva está, mais uma vez, presente nestes comentários. A segunda premissa prende-se com a noção de um passado ideal em que tudo funcionava corretamente e de acordo com o *ethos* bijagó, por oposição ao que se passa presentemente, em que os valores bijagós estão a desaparecer. As classes de idade, mais que classificações etárias das pessoas, são pensadas como um estado mental:

“Se a pessoa se atrasa nas *rónias* fica para trás, i.e., pode ter 50 anos e estar a fazer *rónias* com os de 40... A idade não importa”. A classe de idade é mais uma conceção de um determinado estado mental e de maturidade, conhecimento da cultura bijagó” (P. 19-20, CADERNO DE CAMPO).

De um modo geral, fala-se de como as *rónias* eram importantes para os Bijagós e de como ainda o são. Se, por um lado, há a noção da tirania na imposição das mesmas, por outro lado, a sua realização dá uma certa liberdade aos indivíduos, já que alguém não iniciado tem muitas interdições à circulação:

“C. explica que antigamente não havia maneira de se escapar ao *fanado*: “a pessoa mexe-se de lado para lado e de repente está num lugar sagrado, que exige que se tenha feito o *fanado*... Se o tiver feito, não tem problema nenhum, mas, se o não tiver feito, pode ter um grande problema. O *fanado* é para a sua própria segurança... Depois disso feito, a pessoa pode escolher e ir para a igreja, se quiser. (...) Tem de se fazer *rónias* quando se é pequeno, é melhor. A pessoa não deve morrer sem fazer isso, porque se morre sem as *rónias* feitas pode trazer problemas para a *djorson*. Fazer as *rónias* depois de morrer é mais difícil, mas aqui também há mulheres-defunto... Há aqui e na Formosa, mas em Canhabaque é uma tradição mais forte...”

Há uma tendência nas sociedades humanas para se glorificar o passado, que é sempre o tempo em que tudo funcionava bem e as relações entre as pessoas eram maravilhosas. O passado ideal prende-se com os ideais do respeito que as tradições implicavam, mas também com uma noção geral do tempo mítico e paradisíaco que as pessoas constroem em torno do passado. O passado remoto e “original”, em que se vivia afastado de outras tendências civilizadoras, é sempre pensado como uma época áurea, em que tudo era positivo, as pessoas viviam num estado de pureza e autenticidade, numa arcádia ideal e maravilhosa. O mesmo acontece nos bijagós, sobretudo no discurso dos mais velhos:

“Antes fazíamos cerimónias, mas depois do contacto “com o outro” nada mais presta. Há *rónias*, mas a *rónia* é parada... Os dois rapazes aqui são Kanhocã e vão transitar para Kabaro, aguardam o *fanado*. Todos os anos pensam fazer *fanado*, mas não fazem porque não têm tocador de *bombolom* desde há mais de quinze anos, desde 2001. Agora, já arranjam um tocador de *bombolom*, de uma tabanka próxima de Katém, e ele será responsável por tocar em toda a ilha...” (P. 65, ANKADAQUE, FOCUS GROUP COM HOMENS).

Nesta perspetiva, as alterações e os desvios do “tradicional” são vistos como negativos. Do mesmo modo, todos os aspetos nefastos desse passado são apagados da memória, só se pensando o lado positivo. Mas a própria noção de “passado” é refeita a cada momento, por referência ao momento anterior. No caso dos Bijagós, o discurso sobre o passado, em que as tradições bijagós eram mantidas, em que o respeito pelos mais velhos era a constante, em

que o sagrado e o ambiente eram respeitados, omite amiúde os lados mais complexos dessa tradição. Mesmo a tão celebrada “liberdade do catolicismo”⁸ é posta em causa, por exemplo neste comentário de um homem de Abú:

“O padre evangélico não quer que os meninos façam *rónia* Bijagó. O pastor não quer, mas o padre católico também não queria: “Eu tive de fazer o meu exame de consciência e pensar que, como Bijagó, queria conhecer os costumes e as *rónias* Bijagós. Era esse o papel do *Cadijque*” (p. 89).

- **Cultura de aprendizagem ou temor?**

Ramon Sarró explicita o modo como as sociedades da costa da Guiné são conhecidas pelos seus cultos iniciáticos secretos e impenetráveis, baseados na noção de “segredo”, fonte de poder apoiado nas hierarquias das diferenças etárias e de género e, sobretudo, no conhecimento do “segredo” sobre as entidades espirituais e o conhecimento iniciático e religioso (Sarró, 2009: 8-9). Esse conhecimento iniciático e sagrado é apanágio dos mais velhos.

O estudo de Ramon Sarró sobre a religião dos Baga-Sitem da Guiné-Conacry parte de um facto histórico importante: o movimento iconoclasta do profeta jihadista Asekou Sayon que, entre 1956 e 1959, conseguiu acabar com muitas das tradições, espaços e objetos sagrados dos Baga, acusando-os de feitiçaria, condenando todas as práticas tradicionais como obra do demónio e conseguindo converter muitos ao islamismo. Sarró mostra também como, num ambiente marcado por colonialismos acabados de extinguir, o Islão se transformou num agente de modernização e de abertura das aldeias ao exterior, mas também, no princípio, numa ideologia de libertação dos mais jovens do jugo dos mais velhos. O movimento de Sayon proclamava, assim, o fim da tirania dos mais velhos em relação aos mais novos e de uma série de tradições aliadas à hegemonia da gerontocracia que tinham, segundo ele, efeitos nefastos, como o consumo de álcool, as máscaras e a exclusividade e controlo do conhecimento ritual e sagrado dos mais velhos. O Islão também pugnava contra muitas das práticas mantidas e até incentivadas pelo colonialismo, como o facto de, na Guiné-Conacry, o poder colonial francês premiar o papel dos mais velhos como chefes tiranos, a maior parte das vezes como seus aliados. Desta forma, o Islão aliava-se a movimentos pela libertação, como o Rassemblement Démocratique Africain (RDA), constituído em 1946 como movimento anti-colonial. O movimento iconoclasta de Sayon teve um bom acolhimento por parte dos mais jovens, desejosos de pôr fim à hegemonia e à cultura de terror dos mais velhos.

Esta situação é algo semelhante ao que se passou na Guiné-Bissau, com o papel dos régulos e a sua aliança com o poder colonial português. Também na Guiné-Bissau o estado colonial português transformou os chefes locais em intermediários entre as populações e as autoridades coloniais, através de um complexo e muitas vezes perverso jogo de construção e negociação de identidades locais. A invenção da figura dos “régulos” como agentes controladores, com autoridade baseada na sua gerontocracia e posição de respeito no seio das sociedades locais, influenciou a ambiguidade das relações de poder durante o regime colonial e na construção pós-colonial da nação. E também com o fim do poder colonial e a independência plena da Guiné-Bissau em 1975 houve uma forte reação contra essas figuras nos anos seguintes, pelo facto de se considerar muitas vezes que eles eram realmente colaboradores com o regime colonial. Só passado esse trauma colonial e com a consciência da necessidade da revitaliza-

⁸ Refiro-me à ideia (que será discutida adiante) de que a igreja católica era permissiva em relação à continuação das cerimónias bijagós, por oposição às igrejas evangélicas.

ção de vivências tradicionais se assistiu, mais tarde, à revitalização da figura dos régulos na Guiné-Bissau (Gable, 1990; Carvalho, 2002)⁹.

O que importa aqui é pensar como esses movimentos modelam a concetualização e a relação das pessoas com o sagrado, nas suas implicações práticas e o modo como religião e poder estão sempre relacionados, ou melhor, como o poder religioso toca e é prevacente em todas as esferas da sociedade, como acontece nos Bijagós. Isto é, o que se passou na Guiné-Conacry e que é relatado por Ramon Sarró e o que se passou na Guiné-Bissau com a figura dos régulos só foi possível pela existência de uma consciência, mais ou menos forte, da hegemonia dos mais velhos nestas sociedades, apoiada pelo poder colonial como forma de controlar os mais jovens e a sociedade em geral. No caso do movimento iconoclasta dos anos 50 na Guiné-Conacry, houve uma rebelião contra essa hegemonia dos mais velhos. O que é que se passa hoje em dia nos Bijagós, num tempo liberto do jugo colonial e numa sociedade com uma larga tradição de gerontocracia?

Os jovens bijagós têm consciência de que há muito conhecimento que lhes é tradicionalmente vedado e que só os mais velhos a ele têm acesso, como é afirmado numa entrevista com jovens: “Os mais velhos é que veem o *irã*, nós não vemos. É o que está guardado. É o que está no poilão, para castigar meninos” (p. 76). Se bem que esta afirmação não esteja inteiramente correta, já que há muitas instâncias em que são os jovens que têm relações privilegiadas com o sobrenatural¹⁰, essa noção provoca vários sentimentos, desde a revolta à aceitação, e está relacionada com a forma como os jovens pensam o progresso e a modernidade e o seu papel na sociedade de hoje. Tem também implicações diretas na forma como lidam com os novos cenários religiosos, nomeadamente o influxo das igrejas evangélicas – sobretudo pentecostais e neo-pentecostais – nas últimas décadas.

Essa cultura de aprendizagem com os mais velhos, que antropólogos, sociólogos e estudiosos das sociedades da Costa da Guiné analisam, era construída desde a infância, pela aprendizagem que os mais jovens tinham com os mais velhos, em que a hegemonia dos mais velhos era vinculada em todas as instâncias – no *Cadjigue*, no *fanado*, no *paga garandessa*. Como vimos acima, a maioria das pessoas consideram que o *Cadjigue* está presentemente em claro retrocesso e é quase inexistente.

Um dos aspetos do *Cadjigue* que muitos hoje em dia consideram inadmissível tem a ver com a dureza no tratamento das crianças e jovens. Os mais velhos veem o desaparecimento do *Cadjigue* como algo que leva ao desrespeito e à falta de controlo dos mais velhos, o que, em última instância, levará ao desaparecimento do *ethos* bijagó. Por outro lado, há também a consciência de que, hoje em dia, essas formas de tratamento das crianças e jovens já não são podem ser toleradas:

“Os mais velhos deste grupo afirmam que já não têm controlo sobre as crianças. A perda de autoridade é decorrente da falta de *Cadjigue*: “Já há muito tempo que não há *Cadjigue*. (...). Os meninos iam lá aprender e comer. Agora, já não existe em toda a ilha”. Mas, quando eles (*omis garandis*) eram pequenos, havia e era um espaço de empoderamento dos Kanhocã e de outros grupos de idade. O homem mais velho (C.) diz que já não se pode fazer nada para que os meninos e jovens não vão à igreja evangélica. (...). A desobediência é grande e agora, com a igreja aqui na ilha, ainda pior”.

⁹ Isto não aconteceu nos Bijagós, onde os portugueses nunca conseguiram impor a figura do régulo.

¹⁰ Como no caso dos *defuntus* (que veremos adiante) ou dos *pauteiros*.

F. afirma que a educação Bijagó é no *Cadjigue*, não na *tabanka*. Lá, a criança brinca, come e apanha pancada. E os pais hoje em dia não vão querer isso. Uma vez, uma pessoa levou uma criança ao *Cadjigue*, a um espaço de apanhadores de palma. Conta um episódio em que ele foi buscar peixe e as três crianças deviam fazer outras tarefas que não fizeram e apanharam por não terem cumprido com os seus deveres. As crianças contaram em casa e os pais não gostaram. Tradicionalmente, as crianças não podiam contar o que se passava no *Cadjigue*...” (p. 67, Ankadaque, *focus group* com homens).

A existência do *Cadjigue*, a ida para o *primeiro fanado*, ainda criança, e a estadia no mato com os mais velhos – apesar de todas estas instâncias se referirem a espaços e propósitos socioculturais distintos e nem sempre correlacionados – pode ser lida como uma imposição dessa cultura do respeito e temor pelos mais velhos, que se perpetuava ao longo da vida, à luz da leitura dos africanistas que falam dessa “cultura de terror”. Há, hoje em dia, a nítida noção de que este tipo de situações já não é possível. Já não se pode bater nas crianças, mas também não se pode impor aos jovens uma série de sacrifícios relacionados com a tradição bijagó que eles consideram obsoletos, como, por exemplo, a renúncia à mulher e família quando passavam a Kamabis:

“Os jovens pediram aos mais velhos para acabarem com os lugares sagrados, para haver desenvolvimento. Eles estão de acordo com o pagamento da *garandessa*, mas acham arcaico o *fanado* como o dos Kamabi – porque os homens têm de renunciar à família: “Não queremos mais isso, é o único lugar dos Bijagós onde continua essa tradição... Se vou ao fanado tenho de deixar a minha mulher...” (P. 77, CANHABAQUE, *FOCUS GROUP* COM HOMENS JOVENS).

Importa refletir sobre estas afirmações. Em primeiro lugar, isto acontece apenas em Canhanbaque. E a consciência do carácter obsoleto destas regras é, na realidade, partilhada com os mais velhos, que a questionam e estão a tentar mudar as regras. Este é apenas um exemplo de mudança interna promovida pelos próprios, responsáveis pela salvaguarda da sua cultura, conscientes de que é preciso atualizar-se face a tempos e necessidades diferentes.

Deste modo, é preciso também repensar-se a afirmação sobre a “cultura de terror” imposta pelos mais velhos. Se bem que haja alguns elementos em comum e que esse cenário seja verdadeiro para outras zonas de África (como o caso dos Baga-Sitem, estudados por Ramon Sarró), a realidade passada e presente nos Bijagós deve ser analisada em termos de uma cultura de aprendizagem tradicionalmente transmitida pelos mais velhos aos mais novos, através dos espaços, tempos e cerimónias que temos vindo a analisar. Se bem que haja, por vezes, alguns conflitos, a atmosfera geral não é de confronto, mas sim de tentativa de cooperação para o melhoramento do bem comum e da sociedade Bijagó.

2.4. RITUALISTAS RELIGIOSOS

Os ritualistas religiosos Bijagós enquadram-se basicamente nas mesmas categorias que encontramos noutros grupos étnicos com religiões animistas, como os Papel ou os Manjako.

Há muitas controvérsias relativamente ao papel dos dois chefes supremos na *tabanka*, o rei (b. *olono*), que nos bijagós é conhecido como *balobero*, e a pietista, *balobera* (b. *okinka*). Vários autores que no passado realizaram os primeiros inquéritos entográficos – sobretudo administradores da era colonial – refutam a ideia de existência da rainha na cultura bijagó. Outros ainda defendem que a Okinka não é propriamente como uma rainha, mas sim uma sacerdotisa, que assume a autoridade, a regência, no interregno entre a morte de um rei e a eleição de outro, assessorada por um conselho de anciãos.

No seu trabalho sobre Canhanbaque, Christine Henry explica como, ao longo de séculos, na literatura sobre os Bijagós, o papel das mulheres e das *okinka* foi repetidamente deixado para segundo plano e eram omitidas dos relatos sobre o quotidiano e a religiosidade: não se falava delas. Salientando as diferenças que existem de ilha para ilha na divisão de tarefas e deveres do rei e da rainha, Henry explica como o responsável pelo “fetiche da terra” (guardado na *baloba di tchon*) era, em Orango, a rainha, e em Canhabaque, o rei, mas que, em ambos os casos, esses deveres implicavam uma separação desses indivíduos (mulher ou homem) da vida quotidiana normal e uma renúncia à sua vida de família para se dedicarem ao culto da *baloba*.

O rei/*balobero* deve ser um indivíduo que já passou por vários estádios da iniciação e pelo *fanado*, mas estas condições não são mandatórias. A condição obrigatória para reinar é pertencer à *djorson* (cr. linhagem) que primeiramente ocupou o *tchon* (cr. território).

As suas tarefas e deveres são múltiplos: ele é o responsável pelos sacrifícios na *baloba* de chão e preside ao conselho dos anciãos, é o descendente escolhido entre a geração dos donos do chão que podem, quando chegada a altura, escolher o *balobero*, dele depende a fertilidade da terra e é ele que deve tomar a iniciativa dos trabalhos agrícolas ou de qualquer problema que exista relacionado com a fertilidade da terra, como os casos de seca. Nestas tarefas, ele é secundado pela *balobera*. Neste sentido, apesar da importância das mulheres na esfera do religioso, há a ideia de que o papel das mulheres está secundarizado perante o dos homens e que, oficialmente, se deve sempre subordinar ao deles:

“As mulheres têm valor, são as nossas mães. As mulheres podem fazer tudo para a orientação da *tabanka*. O homem é parceiro da mulher. Em todos os processos rituais, os homens e as mulheres devem-se unir para cumprir o ritual, mas o homem é o orientador e é o homem que é chefe da *tabanka*. Em qualquer *rónia* é o homem *balobero* que é chamado a orientar a *rónia*, salvo nas cerimónias dentro da *manrasse* das mulheres (...)” (p. 29-30).

No contexto atual, por vezes surgem erradamente críticas ao poder do rei, que se prendem com a gestão dos espaços comuns e a concessão desses espaços para utilização de grupos exteriores à sociedade bijagó, nomeadamente as igrejas evangélicas. Nos bijagós, a terra não é de posse individual e existe o consenso de que os mais velhos, a linhagem dos donos da terra, tomarão a decisão sobre o seu uso. Neste sentido, uma má gestão desses espaços deverá ser, em última análise, imputada aos anciãos dessa linhagem e não ao rei/*balobero*.

A sociedade Bijagó está estruturada, como vimos acima, com base nas classes de idade (c. *colegaçon* ou *mandjuandades*), mas também nos clãs e linhagens (c. *djorsons*)¹¹. Tal como algumas divisões e classificações das *colegaçon* diferem de ilha para ilha, também os clãs e linhagens não são os mesmos em todas as ilhas bijagós. Em Canhabaque, as quatro *djorson* são Oraga, Óracuma, Ominka e Onuka. Na Formosa são Ogubane, Oraga, Oracuma, Ominka, sendo que o clã *djagra*, considerado como dono do chão, é o Oracuma. Pelas regras tradicionais é esse grupo dono *di tchon* que deve decidir sobre questões relacionadas com a ocupação e uso do território. Durante o trabalho de terreno constatámos que um dos tópicos de discussão e crítica se prende com o alegado facto de alguns anciãos não terem tratado da utilização dos terrenos de acordo com a vontade de todos. Isto mostra como a circulação de rumores funciona, já que há uma regra precisa: é sempre o clã proprietário da terra que decide sobre a alienação de terrenos, tendo, no entanto, a obrigação de participar ao *balobero* da *tabanka*, que se deverá encarregar das cerimónias prévias a realizar.

Apesar de todas as dinâmicas atuais, o poder dos mais velhos continua a ser reconhecido e valorizado. Um *omi garandi* terá sempre o respeito da comunidade.

- “Ser apanhado”: *Baloberos e djambacus*:

Os *baloberos* e *baloberas* são os responsáveis pelas *balobas*, pela sua manutenção, por aluviar o fogo sagrado, mas também por gerir as relações dos indivíduos com as *balobas*. São considerados/as pessoas com poder e que devem ser respeitados, pela sua função e capacidade de comunicar diretamente com o mundo sobrenatural:

“Ninguém pode explicar a importância de um local sagrado, só o *balobero* pode explicar. No local sagrado pede-se ajuda e pede-se para se beneficiar das coisas e para as coisas continuarem a existir” (p. 65, UROK, ANKADAQUE).

Em muitas sociedades africanas, há um sentimento geral de que há uma “tirania dos espíritos” que decidem que vai ocupar estes cargos de relação com o sobrenatural e que não o pode recusar, sob pena de vir a ter sérios problemas ou morrer. É-se escolhido por desígnios superiores e divinos que não podem nem devem ser questionados e não se tem alternativa. É um dever que a pessoa deve seguir, mesmo se não tem apetência para tal. Nos Bijagós são os *baloberos* veteranos que decidem quem deve ser escolhido para fazer parte do colégio de *baloberos*.

Ao mesmo tempo, assumir tal posição angaria respeito da parte dos outros e orgulho próprio, por se sentir que se está a respeitar e continuar uma tradição importante e a ajudar os outros, tal como a *balobera* de Nagô expressou: “Estou aqui porque respeito e me interesso pela tradição Bijagó”.

Não é qualquer pessoa que pode ser *balobero*: é uma posição de responsabilidade que implica que o indivíduo tenha passado pelo seu percurso de aprendizagem e integração plena na sociedade bijagó, através do cumprimento integral das cerimónias de iniciação, mas há também uma aprendizagem diretamente relacionada com o cargo. A expressão usada, “ser apanhado”, reflete essa posição involuntária e o facto de serem desígnios superiores que “escolhem” a pessoa para o cargo.

¹¹ A palavra *djorson* significa clã ou linhagem consoante os grupos da Guiné-Bissau. Mais uma vez, os conceitos de clã e linhagem são conceitos da antropologia ocidental que, por vezes, não recobrem com o mesmo recorte as realidades locais.

Há vários tipos de *baloberos* e *baloberas* e uma hierarquia muito rigorosa no seio da categoria. Das várias entrevistas realizadas, três ideias principais podem ser sintetizadas acerca da organização dessa hierarquia. A primeira diz respeito à definição da hierarquia, de acordo com a idade e o grau de aprendizagem e especialização. Quanto mais avançado nas cerimónias, mais poder e respeito terá o *balobero/a*. Além disso, há assistentes de *balobero/a* (chamados “ajudantes de *balobero*”), que preenchem funções de complementaridade das do *balobero* e que estão obviamente abaixo da categoria de *balobero*.

“O *balobero* normalmente oficia na sua *baloba*. Para cerimónias mais importantes vêm todos os *baloberos* da zona. Por exemplo, quando é preciso pedir auxílio conjunto, os *baloberos* fazem *rónia* juntos – por exemplo, para pedir chuva em período de seca ou quando há problemas que afetam toda a gente, como no caso presente da epidemia de ébola na região. O *balobero* é porta-voz da *tabanka*, só faz *rónias*, e faz mais trabalho geral e não individual. (...) Se o *balobero* morre, o *balobero* maior vai falar com o *irã*, explicar que o homem morreu e ele indica quem vem temporariamente acender o fogo diário, que é obrigatoriamente aceso em cada *baloba*. Têm de escolher o novo dignatário e a pessoa não pode desobedecer às regras” (P. 19, CADERNO DE CAMPO, ENTREVISTA COM *BALOBERO*).

A segunda questão prende-se com o raio de ação do ritualista, decorrente do seu prestígio e *know-how*. Quanto mais prestigiado e mais poder ele/ela tiver por ter cumprido mais cerimónias, maior será o seu raio de ação e a sua eficácia simbólica. O seu raio de ação é determinado pelo conhecimento e domínio que tem das cerimónias de cada *tabanka*. Este é o facto que lhe dá confiança e poder para ser solicitado pela comunidade.

A noção de eficácia simbólica prende-se com a ideia de que qualquer ação só é eficaz se estiverem reunidas uma série de condições: se o ritualista acreditar no seu poder, se a pessoa que pede ajuda também acreditar na capacidade do ritualista, e se a comunidade, enquanto grupo, acreditar igualmente que a ação desenvolvida pelo ritualista vai realmente ser eficaz. Isto é, o consenso geral na crença do que o ritualista faz, a fé do pólo coletivo é essencial para que uma ação mágico-religiosa seja eficiente. A fama de um ritualista religioso vai crescendo ao longo da sua vida, quer porque ele faz as cerimónias necessárias para subir na hierarquia, quer porque vai criando um curriculum de êxito nas ações que pratica¹². Deste modo, um *balobero* respeitado é frequentemente chamado a atuar noutras *balobas* que não a dele e assuntos que dizem respeito a comunidades inteiras requerem a presença de vários *baloberos/as*.

A terceira premissa tem a ver com a hierarquia na relação com o género, já que é explicado que as mulheres *baloberas* estão sempre abaixo de um homem *balobero* e que, em última análise, serão sempre os homens a comandar as operações, com exceção das que dizem unicamente respeito às mulheres.

No estabelecimento da separação entre *baloberos* e *djambacus* há a noção da diferença entre ambos, mas também de complementaridade de ação.

Os *djambacus* são sobretudo como curandeiros, complementares ou substitutos de enfermeiros e médicos nas zonas em que estes escasseiam. Muitas vezes é o próprio pessoal de

¹² Estas são as premissas básicas de Claude Lévi-Strauss nos seus textos sobre a noção de eficácia simbólica (Lévi-Strauss, 1974a; 1974b).

saúde que encoraja o doente a recorrer a um curandeiro ou a uma entidade espiritual, tentando assim estabelecer uma ponte e complementaridade entre a biomedicina ocidental e as crenças tradicionais que fazem sentido para as pessoas.

Os *djambacus* gozam de uma reputação de profundos conhecedores das plantas e de combinações entre elas que permitem a cura. É o que acontece, por exemplo, no caso de mordeduras de cobras.

“O curandeiro só faz mezinho, não pode fazer sorte. O *djambacus* tem irã pessoal, tem *mézinho*, mas também é vidente, faz “sortes” e faz *rónias* para ganhar dinheiro. O *djambacus* é dotado de poderes sobrenaturais, tem *irã* pessoal. Eles vão para o além e comunicam com os *irãs*” (P. 19, ENTREVISTA COM BALOBERO).

- “As ilhas onde dançam as crianças-defunto”¹³

Além do papel das mulheres como *baloberas*, elas detêm, na sociedade bijagó, um papel fundamental na relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Embora com variações de ilha para ilha, os bijagós acreditam que os espíritos dos jovens rapazes que morrem sem cumprir as cerimónias de iniciação (*fanado*) não descansam em paz por não terem cumprido essa obrigação. Por causa disso, esses espíritos regressam periodicamente à terra para, encarnando no corpo das mulheres, poderem assim cumprir os ritos:

“Aqui, as mulheres recebem os espíritos dos homens que morreram desde criança até Kabaro sem cumprir fanado. Até Kabaro não se é iniciado. Só é iniciado de Kamabi a Kabaro” (P. 77, CANHABAQUE, FOCUS GROUP COM HOMENS).

Do mesmo modo que não é a pessoa que escolhe ser *balobero*, também ser mulher-defunto não é uma escolha consciente, mas uma escolha dos *defuntus* contra a qual não se pode lutar.

Essa determinação dos espíritos continua com a mulher ao longo da sua vida, o que mostra também a dimensão desse sacrifício em prol da estabilidade e harmonia das relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos:

“Tem de se fazer *rónias* quando se é pequeno, é melhor. A pessoa não deve morrer sem fazer isso, porque, se morre sem as *rónias* feitas, pode trazer problemas para a *djorson*. Fazer as *rónias* depois de morrer é mais difícil, mas aqui também há mulheres-defunto... Há aqui e na Formosa, mas em Canhabaque é uma tradição mais forte... Quando a mulher é possuída pela alma do menino defunto, vai carregar essa alma/espírito até envelhecer. Quando é velha já não tem de fazer *rónias* para o defunto, mas continua com essa alma até ela morrer. (...). Dificilmente se vai ser uma mulher de defunto de Kanhocã, “só se a pessoa nascer e for para Bissau e nunca fizer *rónia* e se morro posso entrar numa mulher... O mais importante é fazer o primeiro *fanado*...” (P. 61, NAGÔ, FOCUS GROUP COM HOMENS).

As mulheres são as escolhidas para essa importante relação com o mundo dos mortos. Dadoras de vida, são também elas que reconduzem os espíritos dos defuntos à realização das cerimónias necessárias para que eles sejam bijagós plenos – mesmo se depois de mortos.

¹³ Esta é a (minha) tradução do título da obra de Christine Henry sobre os Bijagós de Canhabaque, cuja temática principal é a descida dos espíritos dos jovens defuntos nas mulheres (Henry, 1984).

2.5. DINÂMICAS DA VIDA BIJAGÓ: FATORES EXÓGENOS E CIRCULAÇÃO

“A *baloba* é enviada por Deus. Cada vez que nos levantamos, invocamos Deus. Não estamos contra Deus, os meninos é que estão a ir mais rápido” (BALOBERA, NAGÔ).

- “Não estamos contra Deus, os meninos é que estão a ir mais rápido”.

No já referido livro sobre os Baga-Sitem da Guiné-Conackry, Ramon Sarró (2009) fornece um excelente relato do modo como movimentos religiosos diferentes se digladiam e como a hegemonia de um deles se impõe numa determinada época, com consequências para o funcionamento da sociedade. No caso dos Baga-Sitem, o movimento iconoclasta foi encabeçado por Asekou Sayon, o profeta muçulmano que ditou a destruição de máscaras, árvores e matos sagrados, por considerar que esses objetos e espaços eram demoníacos e contra a natureza de Deus. Quando Sarró fez o seu trabalho de campo entre os Baga, no final dos anos 90 do século XX, deparou-se com o relato sobre a “época áurea” dos Baga, uma época de cerimónias tradicionais e de uma “verdadeira vida Baga”, antes do surgimento do movimento iconoclasta dirigido por Sayon, quando tudo corria bem, os Baga eram “genuínos” e felizes, e mostra como a ideia do paraíso remoto não tem só a ver com ficções sobre lugares longínquos, mas também com o próprio espaço em que se vive.

No seu estudo, Sarró discute o papel do islamismo numa determinada época histórica e numa zona específica da África ocidental, a *upper Guinea coast*, de que a Guiné-Bissau faz parte. São muitos os trabalhos que mostram como o continente africano sempre foi um espaço de constante circulação de pessoas, de guerras, de fugas dos mais fracos face aos grupos hegemónicos para zonas mais calmas, de reorganização das etnias, comunidades e famílias. Esses textos falam do papel das “religiões do Livro” – cristianismo, islamismo – nas dinâmicas religiosas e sociais africanas, ao longo de séculos. Cristianismo e islamismo foram, desde muito cedo, forças importantes e interventoras na vida das populações locais.

Da mesma forma, nos Bijagós há um sentimento geral de que os fatores exógenos sempre tiveram um papel importante no funcionamento destas sociedades insulares. Sempre houve a vinda de famílias ou grupos mais extensos, de indivíduos pertencentes a outros grupos étnicos, e sempre existiram casamentos mistos. O mesmo acontece em relação às religiões, em que a coexistência religiosa tem sido uma constante. Além da religião tradicional bijagó, a presença de católicos, protestantes e muçulmanos está bem assinalada. Na atualidade, um dos problemas recorrentemente identificados nos bijagós é a presença das igrejas evangélicas e o modo como essa presença pode contribuir para o fim da vida tradicional bijagó.

Há um sentimento geral de que a prática das tradições bijagós tem diminuído. A análise que os interlocutores fazem desta atual situação cobre um leque variado de opiniões, desde as mais pessimistas, que as pensam como o prelúdio do fim da sociedade bijagós, até às mais optimistas, que acreditam que há uma parte da tradição que sempre persistirá.

Presentemente, a presença das igrejas evangélicas é pensada como uma das grandes ameaças para a continuidade da cultura bijagó. De um modo geral, elas são acusadas de desviar as crianças e os jovens das regras da tradição bijagó, norteadas no respeito pelos mais velhos e de subverterem todos os princípios em que se baseia a sociedade, como as cerimónias de iniciação e a veneração dos *irãs* e das *balobas*. Mas os problemas estendem-se a aspetos mais práticos, como a questão da ocupação de territórios anteriormente considerados sagrados e a ideia de que os pastores evangélicos enganam também os mais velhos das *tabankas*, que

Ihes cedem essas zonas para construção das igrejas a troca de praticamente nada. O problema da perda de espaços sagrados que, pelo facto de serem tradicionalmente sagrados, promoviam o respeito e a preservação da natureza é a questão mais relevante e que podemos considerar que sintetiza os vários aspetos do criticismo perante as igrejas evangélicas.

Vejamos esta problemática, à luz do que tem sido o panorama religioso nos Bijagós.

- **“Os brancos nunca vão para o inferno”**: *Tugas, muçulmanos e evangélicos*

O primeiro aspeto a relevar é a memória da ação do colonialismo português e das igrejas católicas trazidas pelos portugueses. As pessoas que estão, hoje em dia, na faixa etária dos 60/70/80 anos recordam-se bem dos tempos do colonialismo português e da presença de missionários católicos. Existe uma noção geral de que os católicos sempre foram mais tolerantes para com os ritos *di uso* do que acontece com as novas igrejas evangélicas do presente. A história de vida de P., *omi garandi* de Abú, é um bom exemplo de uma vida de convívio entre religiões e *ethos* diferentes, entre o ser bijagó e a influência dos missionários católicos:

“P. tem 71 anos, três mulheres e sete filhos. Nasceu e cresceu em Abú, mas viveu também em Bubaque. Na altura, havia um missionário da missão católica em Bubaque que ia e vinha e rezava missa aqui. Havia a escola do Estado e a da igreja. Ele não ia à igreja. Só os filhos de funcionários da administração tinham acesso à escola do Estado. Mas os indígenas não tinham acesso à escola católica.

P. fez *rónias* Bijagós e ia à missa: “Fiz ao mesmo tempo as *rónias* bijagós e as missas católicas”. Casou-se pela igreja católica. O padre não proibia de fazer *rónias*, dizia que não era bom fazer *rónias* e também que não deviam fazer mal às pessoas com *rónias* de irã, baloba. Ele esteve sempre próximo do padre, casou com a primeira mulher, Susana, pela igreja católica. (...) Fez o serviço militar em Bolama e casou-se quando era militar. A primeira mulher não fez *rónias* Bijagós, só católicas, já que tinha sido criada pelos padres, na missão, em Bubaque, depois da morte dos seus pais” (p. 87).

A relação com o catolicismo é suportada por uma série de inferências sobre as afinidades entre o catolicismo e o *uso* bijagó. Estas afirmações baseiam-se em constatações que advêm de um longo convívio com o catolicismo e a observação dos ritos católicos – por exemplo, a semelhança entre a ingestão de vinho na eucaristia e o álcool nas cerimónias bijagós – mas também nas relações de semelhança entre Deus e irã (como vimos anteriormente) e na importância que as missões e os missionários católicos tiveram na vida de muitas pessoas:

“Dizer Deus é uma forma de falar. Mesmo em frente ao irã invoca-se Deus”. A. explica que há uma relação entre a religião Bijagó e o Catolicismo, porque “os católicos têm mais relação com os bijagós: ambos bebem (bebidas alcoólicas) e o que se faz na eucaristia é semelhante ao que os Bijagós fazem nas *rónias* e diferente das outras religiões. Com a igreja católica pode-se continuar os ritos Bijagós, com a igreja evangélica não. Com a igreja evangélica não se pode fazer as *rónias* bijagós” (p. 50, NAGÔ, GRUPO DE HOMENS, CADERNO DE CAMPO).

Alguns dos entrevistados mencionam também a ideia do *continuum* entre catolicismo e protestantismo, por serem ambas religiões cristãs, mas quase sempre reiterando a ideia da inflexibilidade dos evangélicos por oposição aos católicos e pensando essa inflexibilidade como uma perda:

“Nasci na missão católica e eu e os meus amigos frequentávamos a igreja católica, mas também fazíamos *rónias* Balanta. Mas os evangélicos não deixam que isso se faça. Tudo o que está na Bíblia é o mesmo (entre católicos e evangélicos), mas as práticas são diferentes” (p. 80, CANHABAQUE, JOVEM MISSIONÁRIO EVANGÉLICO).

Decorrente da presença e ação dos missionários católicos nas ilhas e da noção da superioridade dos brancos própria de uma ideologia colonialista e racista, uma das afirmações mais interessantes prende-se com a ideia de que “os brancos estão mais próximos de Deus”. Vários excertos de entrevistas mencionam este aspeto, sendo que os pastores evangélicos são, muitos deles, brasileiros e brancos: “As pessoas vão à igreja evangélica pela admiração que têm pelo homem branco...” (p. 9, Abú, ZA).

“Muita gente defende um país laico, onde podem estar outras religiões, mas isto vai ter consequências graves para os animistas, porque a cultura animista vai desaparecer e isso é mau. As crianças agora não querem ajudar os pais e a igreja dá a oportunidade de não fazerem nada. Os irmãos mais velhos levam os mais novos e o pastor atrai as crianças com presentes. Estas são “igrejas de festa”, onde há festas, presentes e a pele branca atrai os negros. Nós achamos que já estamos mais próximos de Deus, porque Ele é branco. Por exemplo, os pretos acham que os brancos nunca vão parar ao inferno” (p. 23).

A posição mais conciliatória junta, muitas vezes, uma ideia da perceção diferente do tempo e de como tudo – as religiões católicas, a religião islâmica, agora as evangélicas – é temporário, são fenómenos que acontecem, mas o que será persistente será o fundo comum, a cultura bijagó: (...) “e também pela perceção de que a igreja é algo temporário e depois vai embora” (ZA, Abú, p. 9).

Isto é, há muito tempo que se relaciona com a permanência e persistência da cultura e da tradição bijagó e os fatores exógenos – como a igreja católica há algumas décadas ou as igrejas evangélicas na atualidade – que surgem, ficam durante algum tempo, mas acabam por desaparecer. Este tipo de afirmações vem dos mais jovens ou mais velhos, de pessoas que acreditam que, apesar das dinâmicas de mudanças atuais, há elementos da tradição bijagó que permanecerão – ou melhor, que mesmo que alguns elementos desapareçam, a essência da tradição bijagó persistirá.

- **O lava-cabeças evangélico**

As críticas ao avanço das igrejas evangélicas são múltiplas e organizam-se em temas precisos. Há um sentimento geral de que o *ethos* dessas religiões pode levar ao fim da cultura tradicional bijagó, já que se fundamentam na demonização do que os bijagós tradicionalmente veneram: a hegemonia dos mais velhos, o culto aos *irãs* e às *balobas* e as cerimónias do *fanado* e de *paga garandessa*:

“Os jovens vão ao *lava-cabeça* dessas igrejas. Não podemos abandonar a nossa tradição, mas também não podemos rejeitar o que vem de novo. As nossas crianças não estão a respeitar as regras da *baloba*. Cresceram aqui, mas conhecem a igreja e nós não podemos desfazer as coisas. Os pais e mães nem podem pedir fogo para cachimbo e não podemos ficar contentes com isso, com estes problemas entre nós e nossos meninos” (p. 55).

“Nascemos e conhecemos este *tchon* e tinha muita coisa nele, e não gostaríamos que desaparecesse. Se desaparecesse, não íamos ficar bem. Não podemos negar o que recebemos dos nossos pais. Nós não o fazemos, mas a igreja leva meninos, nega a *cultura di tchon*. A cultura é o alicerce de qualquer sociedade e perder as práticas culturais leva a atraso” (p. 38).

Os aspetos negativos atribuídos à presença das igrejas evangélicas podem ser enumerados, a partir do que foi compilado nas entrevistas:

- As igrejas evangélicas promovem uma atitude de desrespeito pelos mais velhos;
- As igrejas evangélicas contribuem para o fim da tradição bijagó;
- As igrejas evangélicas usam meios menos honrosos de recrutar crianças, com oferta de doces e brinquedos;
- As igrejas evangélicas enganam os mais velhos que acabam por lhes ceder os espaços para a construção de igrejas;
- As igrejas evangélicas ocupam inapropriadamente territórios pertencentes aos bijagós, desrespeitando os espaços sagrados;
- As igrejas evangélicas, não respeitando os espaços sagrados, promovem uma atitude de não preservação da natureza.

As críticas estão muitas vezes interrelacionadas, sendo que uma é consequência da outra, como, por exemplo, o problema da ocupação dos espaços de utilização tradicional e a questão da preservação da natureza.

De modo a melhor analisarmos as variadas posições, podemos dizer que os entrevistados se dividem em três grupos: os que acham que as igrejas evangélicas só podem trazer danos e desrespeito pela cultura bijagó, o que, em última análise, conduzirá à extinção da mesma (1º grupo); os que acreditam que os costumes bijagós são atrasados e nada podem trazer de bom e que, portanto, a presença das igrejas evangélicas é algo positivo (2º grupo); e os que defendem uma posição mais conciliadora e que acham que a dinâmica das igrejas evangélicas também tem elementos positivos, que provavelmente passará também de moda, e que, portanto, a sua presença não é assim tão ameaçadora (3º grupo).

A análise que se segue centra a discussão em quatro grandes temáticas: a estratégia de recrutamento dos jovens; a proibição das cerimónias tradicionais e da veneração aos irãs e balobas; o desrespeito pela cultura bijagó e pelos mais velhos; e a ocupação de espaços tradicionais, nomeadamente os considerados sagrados.

- **1º Grupo – Críticas às igrejas evangélicas: reбуçados e brinquedos em vez de irãs e balobas**

Um dos fatores mais relevados é a estratégia das igrejas evangélicas no recrutamento de crianças e jovens, que é vista como uma usurpação de recursos necessários para a reprodução da sociedade. As igrejas são criticadas não só por afastarem as crianças e jovens da tradição e das *rónias* bijagós, mas também porque esse recrutamento implica e encoraja uma atitude de desrespeito e desafio dos jovens para com os mais velhos, defensores da continuidade da tradição bijagó. A ofensa é também ao ideal de veneração e autoridade dos mais velhos em geral. Nas entrevistas, as pessoas expressaram a opinião de que as igrejas evan-

gêlicas são muito agressivas na sua aproximação às comunidades e no modo como recrutam seguidores entre os jovens e crianças.

Um outro aspeto negativo relacionado com o recrutamento é o afastamento das crianças da escola, referido por AB, o responsável pela escola comunitária de Caminhate, que diz que tem 114 alunos, da primeira à quarta classe, e que, desses, 80% frequentam a igreja evangélica:

“O facto de haver 80% de alunos que vão à igreja evangélica é importante. Os que vão à igreja evangélica não têm tempo para estudar coisas da escola, porque têm de estudar canções e versos para a igreja porque, se não sabem, sentem vergonha. Muitas vezes, essas crianças chegam atrasados à escola porque têm de ir à oração da manhã na igreja evangélica” (p. 23).

A posição mais pessimista sobre a atual situação das igrejas evangélicas nas ilhas é corroborada por afirmações como:

“Se os lugares sagrados acabarem, o que pode acontecer é que os bijagós acabem. As pessoas mais velhas não vão para as igrejas evangélicas, mas vão morrer. (...) A evolução das coisas e a ida dos jovens à igreja evangélica faz com que os menos jovens façam as *rónias* e os mais jovens não” (p. 26).

O acento é posto no abandono pelos jovens das cerimónias bijagós, de como isso implica uma perda da continuidade da tradição e nas consequências nefastas de uma quebra de contrato com as entidades donas de chão, os *irãs* e do abandono das cerimónias tradicionais. Um dos aspetos mais relevantes são as cerimónias que dizem respeito ao tratamento dos defuntos, com regras muito específicas sobre quem deve fazer o quê e como, bem como a ideia de que, se a pessoa não passar por fanado, o seu espírito vai ter problemas no mundo dos mortos.

“A igreja evangélica é incompatível com as cerimónias bijagós. Os meninos vão à igreja evangélica e já não querem fazer *rónias* bijagós. Isto causa muitos problemas. Por exemplo, eu sou teu tio. Se morro, tu tens obrigações que tens de cumprir. Se não o fizeres, o *irã* pode matar. Mas, se isso acontecer, as pessoas da igreja evangélica vão dizer que é a vontade de Deus” (p. 30).

As igrejas evangélicas são comparadas com as católicas e com a religião islâmica, mas o acento negativo é posto nas religiões evangélicas, com as quais não se consegue uma harmonia de vivência como aconteceu ao longo dos tempos com os católicos e muçulmanos. Essa falta de harmonia resulta, na opinião das pessoas, de uma atitude agressiva no recrutamento de seguidores e no modo como as igrejas evangélicas condenam as cerimónias de uso e as crenças relativas aos *irãs*.

Se bem que esta atitude esqueça um passado recente, em que as crianças eram obrigadas a frequentar a igreja católica e em que os missionários católicos também associavam o *irã* à figura de Satanás, há a nítida noção de que esse passado faz parte da História e de que, na atualidade, a situação é bem diferente. Apesar da já discutida tendência para a valorização do passado e de se esquecerem os problemas de então, há também a consciência de que o período colonial terminou há muito e, hoje em dia, as pessoas têm noção dos seus direitos enquanto cidadãos livres, mas em que os direitos de luta pela sua tradição devem ser prioritários. Compara-se o que deve acontecer nos bijagós com o que se passa com outros grupos étnicos no resto da Guiné-Bissau e fala-se da importância de defender os seus direitos e os

seus espaços. Esta consciência relaciona-se com a ideia de que as igrejas evangélicas exageraram no controlo sobre as crianças e os jovens, o que, de certa maneira, é sentido como uma restrição à liberdade das pessoas continuarem a sua tradição:

“M. diz que “os meninos de hoje não fazem nem querem as coisas como antigamente. Não é normal os Bijagós largarem a sua cultura para irem para a igreja”. Ela acha que aqui não vão admitir a entrada da igreja, porque isso vai fazer com que a cultura Bijagó acabe: “Se os Papel e os Balanta e outros grupos lutam pela sua cultura, nós temos de fazer igual!” (P. 44, CHEDIÃ, GRUPO DE MULHERES JOVENS).

Outro aspeto negativo na implantação das igrejas evangélicas prende-se com a ocupação do território. Em várias ilhas, as igrejas têm conseguido licença dos mais velhos para construir igrejas em terrenos comuns. O caso da construção da igreja em Botai é amiúde referido nas conversas como exemplo dos efeitos nefastos da atuação das igrejas e da falta de honestidade de alguns que não respeitaram as regras de convivalidade e do respeito pelas decisões dos mais velhos assente na ideia de que estes decidem pelo bem comum.

Não só é criticada a posição dos mais velhos, mas também o nível de corrupção na Guiné-Bissau e de falta de ação apropriada por parte das entidades que deveriam, num Estado de direito, velar pelo cumprimento das regras, sobretudo numa zona protegida, a zona central da RBABB, as ilhas Urok. As críticas surgem, no entanto, muitas vezes confusas e a partir de pressupostos errados, como é o caso da crítica ao IBAP, que, na realidade, não faz avaliação do impacto ambiental:

“Às vezes, os *omi garandi* não têm noção da coisa e, quando cederam, já estavam arrependidos, mas era tarde demais. Em Botai, destruíram mais de 500 palmeiras. O IBAP deveria analisar o impacto ambiental, mas a responsabilidade é do CAIA” (P. 37).

- **2º Grupo – Os defensores da presença das igrejas evangélicas: “Irã é como Satanás”**

A posição que pugna pela ação das igrejas evangélicas como benéfica e importante para o desenvolvimento das ilhas é sobretudo defendida pelos próprios evangélicos, quer os pastores, quer os seus seguidores. As críticas à cultura e religião bijagó começam por aspetos ligados à teologia e doutrina, mas prendem-se também com questões de princípios educacionais e de disciplina. Nas críticas dirigidas às conceções teológicas, as mais vulgares são a condenação das cerimónias para os *irãs* e outras cerimónias tradicionais bijagós.

O segundo aspeto tem a ver com a incentivação de criar disciplina nas crianças e nos jovens e assim preencher uma lacuna deixada pelo fim da disciplina que era transmitida pelos mais velhos:

“A. acha que os meninos precisam de disciplina da escola e ele explica-lhes que as práticas antigas não são boas. Tenta também falar com os mais velhos e com os jovens para os convencer a acabar com as *rónias* bijagós: “As pessoas preferem dar arroz aos *garandis*, *paga garandessa* ou cozinhar e dar ao *irã* do que dar aos filhos” (P. 80, CANHABAQUE, JOVEM MISSIONÁRIO EVANGÉLICO).

Mas o aspeto que os evangélicos mais sublinham e chamam como aliado no seu intenso proselitismo é a noção de que a tradição bijagó impede o desenvolvimento e de que as cerimónias de *paga garandessa* levam a gastos desnecessários e excessivos, que não deixam que os

pais apoiem os filhos na sua educação e não permite aos jovens olharem para o exterior da sua sociedade como modelo e saírem das ilhas e do seu atraso social e económico:

“Eu rezo todos os dias para que a cultura bijagó acabe. O meu avô já fez todas as *rónias* na cultura bijagó e não deixou nada para o filho ou netos – só pagou *garandessa*. Se toda a gente se convertesse, todos iriam trabalhar em todos os espaços, as pessoas trabalhariam e produziram mais” (P. 57, NAGÔ, JOVENS EVANGÉLICOS).

“Se a mãe morrer, ele enterra-a, mas não quer fazer *rónia* bijagó. O mesmo se o pai morrer. O pai não é crente da igreja evangélica, por isso vão ter de fazer *rónia* bijagó: “As outras pessoas vão fazer *rónia*, mas eu não quero fazer nada. Não vou fazer nada que seja contra a lei evangélica” (P. 72, CADERNO DE CAMPO, AMBÓ, ENTREVISTA COM JOVEM MISSIONÁRIO EVANGÉLICO).

Esta opinião é corroborada pela ideia de que os pastores evangélicos lutam para fazer triunfar “o bem” e que são boicotados pela população bijagó. No entanto, muitas vezes o discurso é dúbio, já que se tenta salientar a permissividade da igreja evangélica, nomeadamente da aceitação do retorno de pessoas que saem temporariamente para fazer *rónias* tradicionais. Essa aceitação prende-se com os princípios doutrinários cristãos de aceitar aquele que comete uma falta, um pecado, de volta, perdoando os erros perante o seu arrependimento.

Não obstante, alguns dos seguidores da igreja evangélica, apesar de condenarem vários aspetos tradicionais da cultura bijagó, concordam que a tradição também tem aspetos positivos ou que pode haver alguma conciliação entre as várias posturas.

- **3º Grupo – Tentativa de conciliação: Felizes por receber hóspedes**

Esta posição pode-se considerar já fazendo parte do terceiro grupo, o grupo dos que pensam que há aspetos positivos e negativos na continuação de ambas as práticas, assim como no trabalho das igrejas evangélicas, e que se deve encontrar um equilíbrio entre ambas. Parte desta posição que olha para os dois lados da medalha salienta a relação entre a conceção do espaço sagrado para os bijagós e o problema de outras religiões não terem essa mesma visão e das implicações negativas em termos de preservação do meio ambiente, mas também do ponto de vista da relação das pessoas com o sagrado.

“Os bijagós devem estar felizes de receber *hóspedes*, a igreja evangélica. Os meninos que vão à igreja evangélica não fazem *rónias* bijagós. A tradição foi o caminho que Deus apresentou. Os velhos sabem o que têm de fazer, mas, se a tradição acabar, vai ser um perigo. Se as pessoas abandonam, o *irã* vai questionar e vingar-se. Os responsáveis serão punidos. Há anos que os Kabaro vão à mata sagrada para fazerem *rónias* que acontecem de 6 em 6 anos, em regra, se bem que haja alguma flexibilidade. A pessoa que não cumpre com os colegas fica para trás e há depois determinadas coisas que não pode fazer, que não pode acompanhar” (P. 17, ABÚ).

Os aspetos positivos das igrejas evangélicas relacionam-se com muitos aspetos considerados “modernos”, “ocidentais”, “do branco” e, como tal, valorizados –, as pessoas arranjam-se e vestem-se com roupas “de branco”, os jovens tornam-se disciplinados e não se investe em práticas consideradas atávicas e nefastas, como as cerimónias tradicionais e as práticas mágicas.

“A. tem três mulheres. Tem uma filha de 18 anos que vai à igreja evangélica e o seu filho de quatro anos também vai. O menino é pequeno mas bate palmas e canta. Ao Domingo, a filha levanta-se cedo, veste-se bem e tem mais cuidado com a higiene.

(...) A igreja evangélica trouxe mudanças às pessoas, de não quererem fazer mal aos outros, o que pode acontecer nas religiões animistas e muçulmanas. No entanto, A. reconhece que há conflitos com o pastor, nomeadamente na definição da sua autoridade perante os mais jovens, por oposição à tradição bijagó. A. conta que foi falar com o pastor, ele disse que era ele que dizia às crianças o que fazer e não fazer. É claro nos comentários de A. que ele não acha isto correto.

Conta também que havia um grupo teatral que ele fundou, mas, quando a igreja evangélica apareceu, o grupo acabou, porque os jovens disseram que o pastor e Deus não queriam que se usasse batuque e saias bijagós. O grupo existiu durante doze anos e acabou no ano passado, tinha andado por todas as zonas dos Bijagós a difundir o parque natural protegido e as canções que cantavam – que eles próprios tinham composto – falavam disso, dos hipopótamos e de outros animais” (p. 24, ABÚ, AB).

A posição conciliatória está mais presente em indivíduos que olham o fenómeno não em termos de oposição clara de bom/mau, mas que pensam os cenários religiosos como um fenómeno extremamente dinâmico e constantemente em mutação. Muitas destas pessoas são muçulmanas e, sobretudo, pessoas que tiveram, ao longo da vida, um pé na tradição bijagó e outro noutra religião, islâmica ou católica.

Alguns desses indivíduos, muçulmanos, tiveram um papel importante como promotores da vinda do pastor evangélico para Abú, “para ajudar os jovens na disciplina”. Partindo do princípio de que “qualquer religião que vem de Deus é a mesma coisa”, a ideia foi conseguir uma melhoria de condições de educação e de abertura para o exterior, mesmo admitindo que isso possivelmente implicará uma perda de tradições bijagós:

“Há bastantes alterações aos costumes bijagós por causa das igrejas evangélicas. Pouco a pouco há alterações, uma nova geração. O papel da evangelização é a função do século XXI. (...). Acho que, a pouco e pouco, os costumes bijagós vão desaparecer. Já há tabankas onde não há pessoas preparadas para irem ao fanado, é o caso de Acuno, onde daqui por dez anos não vai haver ninguém para fazer as *rónias*” (p. 14-15).

Os muçulmanos entrevistados são, na realidade, pessoas que tiveram grande parte da sua vivência nos Bijagós e que avaliam as desvantagens da tradição Bijagó, patente em afirmações como: “Os crentes muçulmanos e cristãos não acreditam nos espaços sagrados, até porque atrasa o desenvolvimento” (p. 15), mas que repetidamente defendem uma posição conciliatória e deixam os seus filhos decidir a religião que querem seguir. É o caso de AB (p. 22), que relata como fez todas as cerimónias bijagós, apesar de ser muçulmano. Como tal, pertence a uma classe de idade bijagó, é Ododo. Relata com orgulho como, apesar de os muçulmanos não quererem as *rónias* bijagós, ele quis fazer as *rónias*. Na realidade, fez os dois tipos de cerimónias: fez *fanado* muçulmano mas também bijagó, antes de ser Kamabi, e apesar de se ter atrasado em relação ao grupo de idade dele, porque fez coisas mais tarde que os do seu grupo, conseguiu cumprir tanto os preceitos muçulmanos como os bijagós.

AB discorre facilmente sobre os ensinamentos islâmicos, a veneração ao Corão, sobre a explicação do que é a vida e o respeito pelas doutrinas de Maomé. Diz também que, como muçulmano, quando faz *rónias* bijagós, não bebe, tem de levar vinho para a oferta para os *omi*

garandi, mas não é obrigado a beber. Estabelece ainda um paralelo com o que foi a sua infância durante o tempo colonial, perante a hegemonia da igreja católica e do poder colonial:

“Quando era pequeno e fazia a primeira classe era obrigatório ir à catequese, segundo as ordens do governo colonial português. Se as crianças não fossem à catequese, os pais poderiam ter problemas. Eu era muçulmano, mas fazia as *rónias* bijagós por interesse próprio e fazia cerimónias católicas por obrigação”. Nessa altura, um muçulmano tinha de ter um nome cristão para ser admitido” (p. 22).

No discurso deste individuo é também visível o orgulho que tem em, apesar de muçulmano, ter feito as cerimónias bijagós e inserir-se perfeitamente na sociedade tradicional bijagó, ao ponto de dominar assuntos desconhecidos de outros:

“Eu sou muito curioso, queria sempre saber tudo sobre a vida social do local onde vivo”. Quando os colegas muçulmanos perguntam o que ganho com isso, eu digo que assim sei tudo sobre tudo. (...) Há uns anos, num grupo que devia ir para o fanado, ninguém sabia o caminho para a *baraka di fanado*. Fui eu que fui indicar o caminho. Os homens do meu grupo, que deveriam ensinar os mais jovens, não se lembravam de onde era, mas eu sabia e indiquei aos jovens” (p. 23).

São muitas vezes também os mais jovens, conscientes da relação entre a preservação da natureza e os princípios bijagós, mas também do que as igrejas lhes podem oferecer em termos de acesso a educação e à vida *di prassa*, que defendem uma coexistência de ambas.

Os testemunhos recolhidos mostram como não se pode ter uma visão totalmente polarizada do conflito entre velhos e jovens. Muitos jovens têm consciência dos valores dos mais velhos e de como eles não podem ser totalmente abandonados, e de que perdura, mesmo que não consciente, uma cultura da hegemonia dos mais velhos que não pode ser de repente totalmente abandonada, sob pena de se provocarem problemas na relação com o sobrenatural. Há também a consciência de que os mais velhos vão sofrer com isso e de que esta talvez não seja a opção mais justa. No entanto, defendem que tem de haver espaço para todas as opções e liberdade de escolha. Esta opinião está expressa em entrevistas com homens e mulheres, jovens adultos/as, em várias *tabankas*:

“O que acontece se as *rónias* acabam? A resposta é de que vem a tristeza, a doença, o *lava cabeça* (conversão). Não é correto deixar os velhos, que fizeram tudo e agora, se os jovens se convertem, não recebem *garandessa* (...)” (p. 48, CADERNO DE CAMPO, CHEDIÃ, FOCUS GROUP COM MULHERES JOVENS).

- “*Todo o pecador apalpa*”

A ideia de manter os dois cenários religiosos – conseguir-se realizar as cerimónias tradicionais, mas aproveitar o que a igreja evangélica tem de positivo – surge como uma boa opção para muitos. Esta posição reconhece que “*todo o pecador apalpa*”, isto é, que toda a gente tenta perceber e seguir a opção com a qual mais se identifica, na que deposita mais fé e que ele/ela terá mais eficácia simbólica:

“O F. acha que é uma questão de opção, como no futebol: “Benfica, Sporting... Se não se acredita, a *baloba* não serve de nada, tal como a igreja. Há pessoas que vão à igreja e à *baloba*. Há pessoas que são convidadas para ir à igreja e vão desconfiadas porque acreditam mais na *baloba*. Mas, se o pedido for feito na igreja e acontecer o que a pes-

soa quer, pode-se converter... que é o mesmo que acontece em relação à *baloba*. Todo o *pecador* apalpa...” (P. 61-62, CADERNO DE CAMPO, NAGÔ, FOCUS GROUP COM HOMENS).

A possibilidade de escolher a religião que se segue é valorizada mas, sobretudo, a estratégia de não deixar cair completamente as tradições bijagós, cumprir as cerimónias necessárias para se manter uma boa relação com os pais e mães e com as entidades sobrenaturais. Mas, simultaneamente, conseguir lucrar com as coisas positivas que as novas igrejas oferecem. É esta a tática conscientemente seguida por muitos, sobretudo pelas jovens mulheres, que têm a seu cuidado as crianças e que se preocupam com a sua educação e futuro.

Esta opção conciliatória advém de uma consciência de que os indivíduos pertencem a um mundo em movimento e cosmopolita e que, portanto, não podem ficar fechados numa única opção. Se as pessoas em geral vivem, hoje em dia, num “supermercado religioso”, em que se procura a prática religiosa mais adequada ao momento e se opta por várias práticas simultaneamente, conforme a oferta, sem problema, esta atitude é ainda mais verdadeira no caso presente. Vejamos um excerto do caderno de campo em que, num dos *focus groups* realizados, estes temas foram discutidos:

“O S. já cá está de regresso à ilha há um ano. O N. desde o ano passado. O S. e o N. dizem que vão voltar no próximo ano para Bissau. O N. frequenta a Igreja Universal do Reino de Deus desde 2003. Vive entre Bissau e aqui. Está indeciso se vai fazer *rónia* aqui. Nunca conta ao pastor que faz *rónias* Bijagós. A última *rónia* Bijagó que fez foi em 1995, quando passou a Kadeni. Entretanto, não se fizeram mais *rónias* Bijagós porque há muita gente em Bissau. (...). Há cerca de 14 ou 15 Kadeni, mas muitos deles estão em Bissau ou a trabalhar noutros lados. Mas há pessoas que, quando sabem que há *rónias*, voltam para aqui, de propósito para as *rónias*.

Deste modo, as *tabankas* têm continuidade porque eles voltam para a *tabanka* para fazer as *rónias*, para cumprir as *rónias*. As pessoas vão para Bissau para terem trabalho. Mas depende das *rónias* que se fazem. Se a pessoa não tiver feito a *rónia*, tenta vir aqui às ilhas, se não, fica lá em Bissau.

O N., por exemplo, não tem pago *garandessa*. As cerimónias de pagar *garandessa* só acontecem na altura do *fanado* e as decisões sobre o *fanado* têm de partir dos anciãos e depois vão uns atrás dos outros: “O desenvolvimento está a entrar e as *rónias* ficam mais fracas, as pessoas pensam pouco nisso”. Para eles, o desenvolvimento é bem-estar: “Quando se precisa de uma coisa, pode-se ter essa coisa e não passar por muitos sacrifícios para a ter”. (...)

O S. diz que não sabe se os filhos farão *rónias* e que depende do espaço onde vai estar. Pensa no desenvolvimento, na *prassa*. Se conseguir levar os filhos para a *prassa*, os meninos não se vão preocupar em fazer *rónia*, vão-se preocupar com outras coisas. O N. diz que, se tiver filhos aqui e houver igreja, o filho vai para a igreja” (P. 42-43, CADERNO DE CAMPO).

- **Atraso, desenvolvimento e circulação de pessoas**

Há a nítida consciência de que a vida nas ilhas não é fácil para ninguém. As dificuldades a vários níveis fazem com que os mais jovens partam. Com o seu êxodo põe-se em perigo a continuidade da cultura Bijagó e a preservação dos sítios sagrados, que precisam de quem os utilize e cuide deles. A situação do arquipélago implica várias contingências, do ponto de vista económico, geográfico, político, etc.

As ilhas foram sempre pensadas como um espaço remoto e isolado, geográfica e politicamente. Se se atender às descrições dos séculos XVIII e XIX, ou mesmo aos relatos mais recentes de etnógrafos e historiadores do século XX, as visões dos Bijagós como um povo bárbaro e resistente ao colonialismo português coincidem com essa visão de afastamento do continente, da civilização, e da capacidade de serem integrados num *ethos* de colonizados que o Estado português queria impor a toda a colónia. Não só era difícil, por razões de isolamento geográfico, chegar à “civilização” aos Bijagós, mas os próprios Bijagós pareciam não a querer aceitar. Dadas todas essas dificuldades, as ilhas sempre foram pensadas como um último reduto da civilização e mesmo os poderes políticos mais recentes descuram essa parte do território. Algum investimento no turismo foi feito durante o período tardio do colonialismo português e depois durante as primeiras décadas da independência do país. Mas esses casos são também alvo de controvérsia, por se achar que não respeitaram a natureza, os residentes, nem os sítios sagrados Bijagós (como veremos adiante).

Nas entrevistas realizadas, as pessoas exprimem o seu ressentimento por este abandono. Mesmo se as alterações dos últimos vinte anos, com a criação da reserva da biosfera e a AMP, têm tido eco e valorizado as ilhas, as pessoas sentem que há ainda muitas faltas e necessidade de apoios vários.

Do ponto de vista económico é fácil constatar que não há muitas alternativas para emprego dos jovens (ou mesmo dos mais idosos) e, na maior parte das ilhas, as atividades não vão além do setor primário. Excluindo os casos de Bubaque e de Bolama, ilhas com mais trânsito de pessoas e ofertas de emprego relacionadas com alguma pequena indústria e o setor terciário, de serviços, o pequeno comércio, o turismo e a restauração, nas outras ilhas isso não acontece. Permanece aí um cariz mais rural e são poucas ou nulas as possibilidades de emprego, além das tarefas tradicionais relacionadas com a agricultura, a criação de gados e a pesca e os trabalhos decorrentes da manutenção da vida quotidiana (como a construção e reconstrução de casas, etc.).

A vida nas ilhas é realisticamente pensada como uma vida de “atraso”. Nas ilhas não há condições, não há boas escolas, não há serviços médicos e, se um jovem quer melhorar a sua vida, tem de tentar ir para Bissau. Muitos pensam que é na capital que se consegue arranjar trabalho e que nas ilhas nada acontece. A ida para a capital, para a *prassa*, é pensada como a possibilidade de se mudar a vida para melhor e de se conseguir um melhor futuro para os próprios e para os filhos:

“Tinha um colega que estava aqui com ele, que foi para Bissau e ficou com uma vida melhor, e depois foi para o Brasil, etc. – quer dizer, melhorou a vida. É mais fácil quando se sai daqui...” (p. 42).

Como consequência disso, os mais jovens partem e as cerimónias caem em desuso, já que, sem classes etárias diferenciadas, não há cerimónias. Não obstante, e mesmo se a intensa circulação de pessoas se relaciona sobretudo com as diferenças de intensidade de trabalho numa e noutra zona, a verdade é que também muitos mencionam o regresso à terra para o cumprimento das cerimónias tradicionais. Isto obriga-os a uma espécie de “vida dupla”, em que, quando estão em Bissau, frequentam igrejas evangélicas, sem explicitar aos pastores que quando vão a casa fazem cerimónias bijagós ou até se deslocam lá de propósito para isso. Estas situações não são concetualizadas pelas pessoas como problemáticas, nem com base em princípios divididos entre duas únicas opções possíveis, como podemos ver nos comentários dos entrevistados.

Muitos destes homens jovens levam uma vida repartida entre estadias em Bissau, onde trabalham, e épocas em que regressam a casa. Alguns deles tentam investir nas zonas de origem, em pontas de cajú ou noutros investimentos na área agrícola:

“O S. vive em Bissau e vem cá para tratar do chabéu e da horta. Vem com a mulher e os dois filhos. Ele queria fazer aqui uma horta de caju e não conseguiu, agora está a fazer chabéu, mas quer fazer um pomar de caju, de qualquer modo. Em Bissau trabalha como pintor de casas” (P. 42, CADERNO DE CAMPO).

As mesmas ideias acerca da circulação das pessoas entre o continente, a capital e as ilhas estão presentes nos relatos femininos. Tal como para os homens, a saída das ilhas representa para elas uma abertura para o exterior não apenas em termos económicos, mas também de mentalidade e de acesso à modernidade. É da *prassa* que chegam as modas, é de lá que chegam os bens de consumo. Para as mulheres, a saída das ilhas também significa uma maior liberdade e uma mudança relativamente a situações de hegemonia masculina com as quais não concordam, nomeadamente em relação à escolha de parceiros:

“Se pudessem, a maioria delas queria ir para Bissau viver, mas não dá para ir sem trabalho, tem de se ter a família a apoiar. Elas acham que, apesar de todas quererem ir para Bissau, nunca irão todas de uma vez só. Por exemplo, as que estão em Bissau vão e vêm para a festa. (...) As mulheres Bijagós aqui não podem ter mais do que um homem, mas, se os homens têm quatro mulheres, acha-se normal. (...) O desejo delas é ter um só homem e filhos de um só homem, e não de vários” (P. 48, CADERNO DE CAMPO, CHEDIÃ, FOCUS GROUP COM MULHERES JOVENS).

Como se pode analisar a partir destes excertos, os mais jovens sentem-se divididos entre os deveres tradicionais e escolhas que eles concetualizam como melhores para eles, correspondentes com ideais urbanos, modernos, e que levam ao desenvolvimento e a situações de maior bem-estar social e económico.

A questão do acesso à educação e à saúde é extremamente importante. Toda a gente nas ilhas tem consciência de quão precária é a situação e de como seria necessário haver mais escolas de qualidade, que atrássem as crianças – e fizessem os pais insistir com elas em irem à escola. O mesmo se passa com os serviços médicos. Na maior parte das ilhas, se a situação de saúde é grave é necessário evacuar as pessoas para Bissau, já que os postos médicos não têm os meios para tratar as pessoas. Isto acontece no caso da necessidade de intervenções cirúrgicas, gravidezes complicadas, mas muitas vezes também em situações mais simples, mas em que os postos de saúde e o pessoal de enfermagem não têm os meios – técnicos, aparelhos, medicamentos, etc. – para ajudar os pacientes.

Todas estas contingências funcionam como fatores repulsores dos mais jovens e da possibilidade de constituição de jovens agregados familiares.

A circulação entre as ilhas e o continente sempre foi uma realidade, que consegue ainda funcionar como um fator que permite a continuação pelos jovens da vida tradicional Bijagó e o cumprimento das *rónias*. A circulação de pessoas entre as ilhas e a metrópole, sobretudo Bissau, é referida como habitual e normal. Afinal, os bijagós sempre viveram com essa circulação. E é também referido como muitos jovens que vão para Bissau e regressam “à terra” para o cumprimento das *rónias*. Deste modo, as cerimónias permitem não apenas uma certeza

da inserção do indivíduo na sociedade Bijagó tal como era pensada tradicionalmente, mas também uma ligação à terra de origem:

“Há jovens que nas férias vêm fazer *rónias*, mas outros ficam em Bissau. Há muita mobilidade estudantil, há também os jovens daqui que vão fazer férias em Bissau. Mas é verdade que muitos que vivem lá vêm cá para as *rónias* e, mesmo que venham atrasados, integram-se no curso das mesmas. Se a pessoa fica em Bissau e vem atrasado para as *rónias*, quando chega tem de trazer mantimentos – compra arroz, carne, etc. São feitos os cálculos do que os outros já gastaram para calcular o que essa pessoa tem de trazer” (p. 20).

Um artigo de Eric Gable (2006) acerca dos funerais dos Manjaco, intitulado *The Funeral and Modernity in Manjaco*, serve para estabelecer uma comparação com o caso Bijagó. O texto é escrito a partir de uma pesquisa sobre os jovens manjaco que saem dos seus territórios de origem para tentar o emprego e a chance de se tornarem urbanos e cosmopolitas na capital, em Bissau. Gable mostra como as cerimónias fúnebres nos seus locais de origem são ocasiões que proporcionam o “regresso à terra”, em que esses jovens têm a possibilidade de demonstrar o seu êxito pessoal no mundo exterior e o exhibir nas comunidades rurais de origem. De certa forma, estas cerimónias são usadas como formas de legitimar afirmações de pertença às comunidades locais de onde saíram. Os funerais são eventos onde estes manjacos apelam ao seu cosmopolitismo, enquanto migrantes e urbanitas, para legitimar a sua pertença ao local. Dito de forma simplista, usam o cosmopolitismo visível no seu sucesso e êxito como um idioma local de afirmação de pertença e prestígio, localizam o seu cosmopolitismo (Saraiva e Mapril, 2015).

Do mesmo modo, as cerimónias tradicionais dos bijagós são eventos onde os jovens apelam ao seu cosmopolitismo para aumentar o prestígio de que gozam nessas comunidades de origem, por serem “filhos da terra” e reconhecerem esse valor quando aí retornam para cumprir as cerimónias tradicionais. Como contrapartida, esse reconhecimento por parte da comunidade pelo valor que os jovens põem nesse regresso e participação ativa nas cerimónias é retribuído pelo facto de os jovens terem nessas cerimónias a oportunidade (direta ou indireta) de se vangloriarem publicamente do êxito que tiveram na sua vida em Bissau, de se mostrarem modernos e cosmopolitas.

Neste sentido, esta solução de circulação e “vai-vém” entre as ilhas e a metrópole é presentemente também a condição que imprime um maior dinamismo à sociedade bijagó. Não são só os mais velhos que pugnam pela continuidade da cultura bijagó. Como vimos acima, e está patente nas entrevistas realizadas, a grande maioria dos mais jovens está engajada na continuação das tradições e da vida Bijagó. Mesmo se sentem que têm de ir para fora para contrariar o isolamento geográfico, económico e político das ilhas, regressam temporariamente para participar na vida das cerimónias tradicionais. Têm também uma nítida consciência da importância da preservação do meio ambiente, da riqueza que representa a biodiversidade da AMP e orgulho em serem Bijagós.

O papel das ONG no terreno tem também sido fulcral, não só com o apoio material na construção de infraestruturas de apoio, mas também com toda a organização e mobilização de representantes de todas as ilhas em assembleias gerais, etc.

- “Camisas para os meninos”: Circulação e resiliência

Várias pessoas partilham a ideia que, apesar dos fatores exógenos e das dinâmicas por eles provocadas, e mesmo com todas as dificuldades presentes, a cultura bijagó nunca vai desaparecer completamente. Esta posição é defendida por pessoas mais velhas, que já viveram realidades diversas, desde o colonialismo e os missionários católicos até à situação presente:

“Eles são os mais velhos da *tabanka*. Lembram-se de uma altura em que vieram pastores com um megafone fazer propaganda. Isto foi antes dos anos 60, segundo o JR, vieram missionários brancos, protestantes. Passaram também em Carace e outras ilhas. Ficavam só um dia em cada *tabanka*. Quando vinham, ofereciam às crianças terços e elas brincavam com eles. Apesar dessa tentativa de evangelização, a cultura Bijagó conseguiu resistir. Vai acabar por acabar, mas que, pelo menos, seja gradual...

O mais velho, M., não se recorda de grandes tentativas de evangelização nesta ilha (Chediã). Lembra-se que havia mais disso noutras ilhas: Formosa, Bubaque, Canhabaque” (p. 38-39, caderno de campo).

Estas posições conciliatórias remetem, mais uma vez, para uma idealização da realidade, para a ideia de que todos podem viver em harmonia e que os Bijagós são gente pacífica e que convive facilmente com outras etnias, desde que haja respeito e cooperação mútua, não só do ponto de vista religioso mas também étnico, estando os dois aspetos intrinsecamente relacionados. O exemplo mais referido nas entrevistas foi o dos Papéis, grupo étnico da zona de Bissau e do Biombo que tem um historial de longa convivência com os bijagós, e que, do ponto de vista da religião, também partilha concepções muito próximas acerca do que são os espaços e entidades sagradas. Daí advém um sentimento de respeito mútuo e a noção de que os Papéis, como *hóspedes*, acatam a autoridade e a tradição bijagó.

A equilibrar esta idealização está a consciência muito viva de que é necessário tomar atitudes e realizar ações para que a cultura bijagó continue. Da parte dos mais velhos há uma consciência de que eles representam o último bastião de preservação da tradição e de que têm de ser proativos na luta contra o seu desaparecimento.

Da mesma forma, há uma noção de resiliência, a ideia de que a tradição bijagó perdurará além de todas as dificuldades, como sempre tem acontecido, e de que há sinais de que isso será assim:

“Dizem que não acreditam que todos os jovens vão para a igreja evangélica. Eles não vão permitir que todos entrem na igreja evangélica. Houve um momento em que a maioria dos jovens entraram na igreja evangélica, mas depois eles próprios, os jovens, viram que não dava. Isso aconteceu há cerca de três anos. (...) Aqui, em Nagô, nunca se construiu igreja evangélica, mas os pastores vinham cá, de Bissau e da Formosa. Faziam cultos aqui, no mato, mas nunca se implantaram mesmo. (...) K. explica que nunca apareceu ninguém interessado nos lugares sagrados dessa *tabanka*, mas que, mesmo que aparecessem, “nós não íamos ceder” (P. 52, CADERNO DE CAMPO, NAGÔ, FOCUS GROUP COM HOMENS).

A capacidade de permanência da cultura bijagó passa pela necessidade de desenvolvimento local, de dar às pessoas as condições para viverem nas ilhas e não partirem. Estas condições estão longe de estarem reunidas na atualidade. A falta de acompanhamento eficaz do Estado, a inexistência de infraestruturas e a corrupção são, mais uma vez, apontadas como culpadas:

“O K. acha que a presença da igreja não é má, desde que não proibam de se trabalhar nas *rónias*. A. é da mesma opinião que K., mas acha também que eles (as igrejas e os investidores) prometem hospitais, escolas, etc., e as pessoas acreditam nisso. Isto acontece com a igreja evangélica como com qualquer outro investidor” (p. 52, CADERNO DE CAMPO, *FOCUS GROUP COM HOMENS*).

A discussão sobre o que é melhor para as pessoas centra-se muito nas noções de “atraso” e “desenvolvimento” relacionadas com a abertura da sociedade bijagó para o exterior, que antes não existia, já que era uma zona muito isolada:

“Antigamente, isto aqui era muito isolado. As pessoas não entravam aqui com facilidade, até porque tinham medo da guerra. Esta ilha era resistente ao colonialismo e há até um monumento tuga do outro lado da ilha, a recordar os tugas mortos na guerra” (p. 86, CADERNO DE CAMPO, *CANHABAQUE*).

Na discussão entre “atraso” e “desenvolvimento”, de um lado está a vida tradicional, nas ilhas, e a inexistência de condições para se melhorar o bem-estar das pessoas. No outro, a ida para fora, o emprego, a educação, a saúde:

“Antes, os Bijagós não viajavam, viviam e comiam aqui. (...). Agora, toda a gente quer ter boa casa, quer que os filhos estudem e sejam ministros. Toda a gente quer isso. Quando essas pessoas veem o que há na tradição Bijagó acham que é atraso. Agora só aqui ficam os que não podem sair” (p. 62, *NAGÔ, CADERNO DE CAMPO, FOCUS GROUP COM HOMENS*).

“Se a igreja vem, os meninos querem ir à igreja..., mas os pais e avós podem-lhes dizer que não podem ir. Hoje em dia não podemos proibir os meninos de ir à igreja. Se vão para a igreja vão para a *prassa* e vão ser mais espertos” (p. 86).

A presença das igrejas evangélicas, com todos os problemas que acarreta, é sinónimo de desenvolvimento, já que se acredita que essas instituições podem oferecer o caminho para um futuro melhor. Um dos *omi garandi* entrevistados, o régulo de uma *tabanka* de Canhabaque, expressou essa ideia de uma forma bem clara:

“É importante que os meninos façam *rónias* para se cuidar da cabeça deles, para fazerem que os meninos acreditem que têm de ficar aqui. (...) Estou a pedir camisas para que os meninos fiquem. Se não, eles vão para Bubaque ou Bissau pedir coisas e ficam lá. Se a igreja construir aqui, os meninos vão estar mais limpos, vão à missa e vão ficar mais educados... o que é bom para os meninos. (...). Nos anos 80 havia italianos com um projeto de construir um posto sanitário em Endena e as pessoas passaram a ir a Endena e não a Bubaque...” (p. 85-86).

Este homem, com mais de 80 anos, expressou de uma forma muito lúcida as dinâmicas da sociedade bijagó. O que as igrejas evangélicas fazem no presente foi feito por outras igrejas no passado e é realizado igualmente pelas ONG no terreno: tentar suprir as dificuldades de isolamento geográfico, económico e político das ilhas e mitigar os problemas das populações. Ou se consegue implementar infraestruturas e fazer com que os mais jovens encontrem trabalho e uma forma de vida aceitável ou eles partem em busca disso mesmo.

Este caso explicitado sobre o posto sanitário em Endena e de como as pessoas deixaram de ir a Bubaque é um bom exemplo disso. Se se criam as condições para a permanência das pes-

soas, elas ficam. Se não, elas partem. O mesmo acontece com as cerimónias: a sua realização faz parte de uma tomada de consciência da importância da cultura bijagó. É preciso que os jovens as realizem para que se sintam como parte dessa sociedade e defendam os seus valores.

O exemplo do que acontecia no tempo dos *tugas* é também mencionado várias vezes. Salientam-se os aspetos positivos que deviam ser seguidos na atualidade, como a organização da assistência aos doentes ou o incentivo aos jovens para que estudem fora, mas que regressem às *tabankas* de origem e assim deem continuidade à cultura bijagó:

“C., O. e F. concordam que, se aqui houvesse uma escola e um posto sanitário seria muito bom, e assim as pessoas não se iriam embora: “No tempo colonial, quando ele era pequeno, o helicóptero veio buscar a mãe que teve uma convulsão e levaram-na para Bissau. Na altura, havia um gerador na escola, um posto colonial, etc. Nesse tempo havia sempre um barco e os estudantes que estavam em Bissau vinham nas férias, mesmo nas férias do Carnaval. Quando o barco chegava, buzina e toda a gente ia esperar o barco e os estudantes. Hoje em dia não há nada disso, o Estado não trata de nada e as pessoas vão-se embora” (p. 64, NAGÔ, FOCUS GROUP COM HOMENS).

Ao longo dos tempos, os Bijagós viveram com estados de guerra contra os inimigos. Num passado mais recente, submetidos a uma estrutura colonial opressiva mas que, não obstante, velava por algumas condições de infraestruturas essenciais. Estamos presentemente num cenário em que a ausência de Estado é suplantada por agentes não estatais que se implantam no terreno e criam laços sociais de dependência mas também de solidariedade com as populações.

As Organizações Não Governamentais em ação no terreno tentam suprir a falta de meios e infraestruturas e defendem uma política de Desenvolvimento que nem sempre é efetiva. O mesmo acontece com as igrejas, que se dizem defensoras do progresso e Desenvolvimento. Apostam no proselitismo organizado em torno de aspetos teológicos mas também no facto de se constituírem como fornecedores de bens e serviços essenciais a que as pessoas nas ilhas não têm acesso: medicamentos e algum serviço médico, transporte para fora das ilhas, escola para as crianças, etc. O pastor de Abú possui uma farmácia local e vende medicamentos a preço de custo, tem uma canoa que oferece um serviço semanal de transporte para Bissau e uma escola para os mais jovens. No seu discurso há referências à imputação do sucesso às orientações teológicas (“é obra do Espírito Santo”), mas a apologia do Desenvolvimento está bem presente.

As pessoas têm consciência desta estratégia e de como não a podem combater em nome do progresso e devido à falta de outras opções:

“O pastor evangélico oferece brinquedos e medicamentos. Muita gente que tem dívidas de medicamentos no posto médico vai ao pastor comprar novos medicamentos porque tem vergonha de contrair mais dívidas no posto médico” (p. 9, ABÚ).

2.6. CULTURA BIJAGÓ E PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE

- *Mandjidura*

Os habitantes das ilhas têm uma perfeita consciência de que a preservação da natureza no arquipélago está diretamente ligada à cultura bijagó tradicional, presente em frases frequentemente ouvidas, como: “Os costumes bijagós são melhores para preservar a natureza” (p. 24) e a ideia de que os espaços sagrados não podem acabar, são precisos para o controlo ou ainda:

“A tradição Bijagó ajuda a conservar a natureza, porque os Bijagós vivem da natureza (...) se a tradição Bijagó desaparece, a preservação da natureza acaba. Há lugares sagrados que não podem ser tocados e mesmo os que são tocados só o são depois de deixados seis a sete anos de pousio” (p. 63, NAGÔ, FOCUS GROUP COM HOMENS).

“Aqui há *irã* de mato, lugares sagrados como a lagoa, o poilão e as matas sagradas. Vai-se todos os anos preparar o campo agrícola, derrubando as árvores e essas matas são intocáveis. Os Bijagós protegem esses espaços” (p. 51).

“Os espaços sagrados não podem acabar, são precisos para o controlo. É muito importante a ação dos Kamabi na manutenção dos espaços sagrados. Se a pessoa quer ir ao ilhéu sagrado tem de informar *irã*. Não há problema de se fazer pesca, mas para o resto há, tem de se pedir autorização aos *irãs*. Aqui pede-se ao *irã* Karmás, que é o *irã di tchon*” (p.10). (...) “É muito importante manter espaços sagrados e manter o controlo sobre jovens e pessoas da *tabanka*. Cabe aos jovens, que são responsáveis por manter os espaços sagrados” (p. 11).

A noção de espaços sagrados opera a união entre a ideia de que eles são precisos para a preservação da cultura bijagó e para a preservação do meio ambiente. Num prisma muito prático estão também as crenças em que, se esses espaços não forem respeitados, haverá consequências negativas. Os entrevistados enumeram uma série de práticas tradicionais que contribuem para a preservação da natureza, por imporem períodos de defeso em que não se pode colher ou apanhar produtos naturais, o que permite a reprodução das espécies:

“Para nós, a natureza está ligada às cerimónias bijagós. A religião bijagó está ligada à natureza. Quando a igreja começa a proibir as pessoas de fazer as *rónias di garandessa* é uma agressão à natureza”. Os Bijagós têm o período da *mandjidura*, que é um período de defeso. Faz-se uma *rónia* e põe-se as folhas da palmeira para as pessoas saberem que não podem apanhar combé, lingueirão, etc. No período das chuvas há mais pressão sobre mantimentos e, por isso, coloca-se a *mandjidura*. Pode-se apanhar combé e lingueirão para comer mas não para comercializar” (p. 36).

A mesma ideia está patente neste excerto do caderno de campo das entrevistas com mulheres de Chediã:

“A M. e a L. acham que as cerimónias Bijagós contribuem para a preservação da natureza e que as interdições são importantes para a continuação da cultura Bijagó: “A partir de março começam os trabalhos de preparação do terreno. Nessa altura, os Kamabis fazem o controlo, a *mandjidura*. Só quando toda a gente tiver o campo pronto é que os Kamabis anunciam a abertura (*botabano*). Nessa altura, só se pode extrair o chabéu para consumo próprio” (p. 46).

O respeito pelos períodos de defeso e a sua organização prende-se diretamente com a estrutura de organização da sociedade bijagó, sobretudo com o esquema organizativo das classes de idade, em que cada grupo tem deveres e direitos específicos, numa clara regulamentação daquilo que cada classe de idade deve fazer e das suas responsabilidades, tanto no caso masculino como feminino. Muitos desses deveres ligam-se diretamente com os trabalhos agrícolas e a vigia dos períodos de defeso:

“Os Kamabi são responsáveis pelo mato. De março a maio fazem fogo para queimar o mato e fertilizar os campos e a seguir decretam a *mandjidura*. Em março faz-se o início do trabalho de preparação do campo agrícola. Colocam *mandjidura* para que ninguém possa coletar o chabéu. Só no fim do campo preparado, em maio, é que é retirada a *mandjidura*. Os Kanhocã são os grupos de segurança. Os Kabaro são os homens das relações públicas, são eles que recebem hóspedes na *tabanka*. Os Kadeni são parceiros dos Kamabi. Os Ododo (Caienca) são os últimos da *mandjidura*” (P 43, CHEDIÃ, CADERNO DE CAMPO).

“É muito importante continuar as zonas sagradas. Há classes de idade que são “guardas-florestais”, como os Kamabi e os Kanhocã”. As classes de idade de mulheres Ododo e Obite são responsáveis pelos lugares sagrados, como a ponta do fanado feminino” (P. 69, AMBÓ, CADERNO DE CAMPO, ENTREVISTA COM DUAS MULHERES JOVENS).

- **Ponta di fanado, hotel ou igreja?**

Um segundo problema apontado recorrentemente nas entrevistas é a questão da utilização dos espaços sagrados para fins de empreendimentos alheios à cultura bijagó, seja a utilização para empreendimentos turísticos, seja, mais recentemente, pelas igrejas evangélicas. O problema cruza-se com as descrições sobre o que deve ser a sociedade e as cerimónias tradicionais bijagós, já que a ocupação desses espaços em zonas reservadas para cerimónias específicas, como o *fanado*, muitas vezes impede a realização das mesmas. Essa ocupação tem também outros efeitos perniciosos, ligados ao ambiente, já que as zonas arenosas dos bijagós são o lugar de desova das tartarugas, que não o fazem se o espaço estiver permanentemente ocupado.

Nas *tabankas* mais defensoras da cultura tradicional bijagó, o discurso assenta na capacidade que têm de resistir à “invasão” das igrejas evangélicas (como vimos acima) e na crítica das estratégias por elas usadas para captar seguidores entre as crianças e os mais jovens:

“A vinda dessas igrejas (evangélicas) é preocupante se eles invadem as ilhas e tiram as coisas da terra. A igreja evangélica atrai meninos com brinquedos, medicamentos... Nas discussões com os jovens evangélicos sobre o assunto, eles resistem porque acham que o deles é o caminho melhor. Mas, quando os pastores vêm aqui a esta *tabanka*, há resistência contra as igrejas evangélicas”.

B. diz que tenta falar com os outros evangelizados para eles perceberem que lhes estão a destruir as coisas da ilha, mas “eles dizem que querem ser modernos. Nas *tabankas* onde as igrejas evangélicas entram levam coisas más. Por exemplo, se houver aqui uma igreja evangélica, as pessoas já não vão participar no trabalho comunitário de tirar e pôr tecto novo na baloba. Normalmente são os meninos que tiram a palha velha e os adultos põem a nova” (P. 35, CHEDIÃ, CADERNO DE CAMPO).

A noção de que a venda de espaços dos bijagós para outros fins – empreendimentos turísticos ou igrejas – é algo negativo está presente nos discursos das pessoas nas várias ilhas, como em Chediã, reforçada sempre pela tónica posta na importância da manutenção dos sítios sagrados:

“Aqui, nunca ninguém apresentou proposta de adquirir os lugares sagrados. Se isso acontecer, são os *omi garandi* que têm de decidir o que fazer. A verdade é que isso aconteceu na ilha de Maio (final dos anos 80), mas não sabemos quais os mecanismos que usaram para convencer os mais jovens. Os *omi garandi* que deixaram a igreja usar o terreno morreram todos. As pessoas dizem que foi por causa disso” (p. 33).

“O sagrado tem de ser mantido, as coisas que existem nos espaços sagrados são precisas para as cerimónias. Se se vende o espaço sagrado para um hotel, o dinheiro que se ganha vai acabar e perdeu-se um espaço sagrado” (p. 20).

Mais uma vez, a questão da utilização dos espaços pelos empreendimentos turísticos e igrejas e a sua postura relativamente aos espaços e cerimónias tradicionais bijagós é discutida. Há uma clara noção da relação entre a continuação da tradição bijagó e a preservação da natureza. Nesta posição temos vários testemunhos, entre os quais o de um *omi garandi* de Abú (PC):

“Se os lugares sagrados são ameaçados, vai ser mau para as pessoas. A *ponta di fanado*, a praia, é importante. Se o espaço da praia está ocupado, os bijagós não podem fazer *fanado*. A ilha de Maio teve o lugar do *fanado* ocupado pelo hotel. Deus ajudou e o hotel foi destruído e voltou a ser espaço de *fanado*. Se o hotel não tivesse sido destruído, seria difícil ter outro espaço para o *fanado*. A ponta em Botai é para os de Botai. Aqui têm a sua própria *ponta di fanado*” (p. 34).

“O espaço sagrado é muito importante. Não sei como começou, mas nascemos e vimos isso, não se pode saber como começou. É um lugar onde vamos resolver assuntos da tradição”. (...) “Não se pode recusar um lugar sagrado”. (...) “Se não há gente para conhecer os lugares sagrados, se os meninos não vão lá, perde-se tudo. Os Kabonga não frequentam os lugares sagrados (por serem muito velhos). Se essas classes do meio – Kamabi, etc. – não vão lá, então há o risco de não se manter o lugar vivo” (p. 33).

Nos vários discursos nota-se que existe muita confusão sobre os factos reais que aconteceram e acontecem em cada ilha ou *tabanka*. De um modo geral há um sentimento de revolta perante o que as pessoas acham injusto: a injustiça dos decisores não atuarem de acordo com a tradição bijagó de respeito pelo *tchon* como pertença comum de todos, o descuido e desinteresse dos políticos, e a corrupção, um mal do país que sempre existiu e continua a existir. A falência de uma gestão socialmente justa provoca o sentimento sempre presente de injustiça.

Nas discussões sobre o assunto que presenciei, no trabalho de campo, ressalta também o orgulho em determinadas *tabankas* ou ilhas por não terem permitido a instalação das novas igrejas ou de novos empreendimentos turísticos, terem seguido os preceitos tradicionais da consulta dos *irãs* para tomarem as decisões e, assim, terem salvaguardado a tradição bijagó para as gerações vindouras, ou ainda de já terem resolvido que nunca farão aquilo que foi feito noutras *tabankas* e que eles condenam, e o orgulho de resistirem a pressões económicas.

Os grandes defensores da ideia de que a cultura bijagó ajuda na preservação do meio ambiente são, de igual modo, os mais velhos e os mais jovens, mais conscientes do valor da preservação do meio ambiente no mundo atual:

“Os espaços sagrados são coisas que os pais deixaram. É importante porque nascemos e vimos os nossos pais a fazerem tudo isso. Temos obrigação de fazer o mesmo e gerir a mata e o mar através das cerimónias feitas regularmente para interditar ou permitir o uso do mar e do mato” (P. 47, CHEDIÃ, GRUPO DE MULHERES JOVENS).

“Estes quatro jovens concordam que é importante preservar a cultura bijagó, de modo a proteger a natureza: Há locais onde se poderia ir buscar ostras, lingueirão, etc. Mas, se for sagrado, não se pode ir lá buscar nada, porque são lugares do *fanado*, como os rios desta *tabanka*. Não se pode entrar, caçar ou pescar, mesmo na altura do fanado” (P 78, CANHABAQUE, FOCUS GROUP COM HOMENS JOVENS).

Os seguidores das igrejas evangélicas, na sua maioria, concordam que a igreja evangélica não tem espaços sagrados como os bijagós têm e reconhecem os aspetos positivos nas proibições bijagós:

“Sim, a igreja evangélica não tem lugares sagrados, mas a bíblia ensina a não desrespeitar outros ensinamentos, mesmo que eles sejam errados. Deve-se, sim, explicar à pessoa que está errada. Se ela obedecer, ótimo. Se não, tem de se respeitar. Por isso, vão sempre primeiro falar com os bijagós tradicionais, para não entrar em “guerra espiritual” (P. 71, ANKADAQUE, ENTREVISTA COM JOVEM PASTOR EVANGÉLICO).

- **Revitalização cultural e *heritage***

O que Ramon Sarró presenciou, no seu trabalho de campo nos anos 90 do século XX entre os Baga da Guiné-Conacry, foi um retorno, por parte de vários grupos da sociedade, aos ritos de iniciação e outros rituais que haviam sido banidos sob a política repressiva de Sékou Touré de extinção dos particularismos culturais e de tudo o que ele acusava de serem práticas religiosas “irracionalistas”. Sarró discute se se pode falar de um processo de “revitalização cultural”, nessa apetência de muitos Baga pelo retorno ao passado tradicional. Além de várias considerações relativamente ao sentido mais amplo de “revitalização”, Sarró explica que esse retorno às cerimónias tradicionais se traduz, muitas vezes, por demonstrações públicas daquilo que os Baga pensam como o seu património, “carnavais” com apresentação de cópias das máscaras tradicionais a acompanhar torneiros de futebol, etc.

Também nos Bijagós se valoriza o património e a revitalização de tradições que as populações ou agentes exteriores viam em perigo de se extinguirem. Na realidade, esse conceito de revitalização e de valorização da cultura tradicional traduz-se muito, hoje em dia, nessas exibições folclóricas por ocasião da vinda de visitantes ilustres ou quando se quer mostrar algo que sintetize a cultura bijagó no exterior. As famosas máscaras – de *baca-bruto*, *pis-cabalo*, *pis-spada*, *pis-berga*, etc. – que acompanhavam as danças tradicionais dos diferentes grupos de idade são exibidas amiúde por indivíduos que executam as mesmas danças enquanto *performance* para um público parcialmente não Bijagó. Mas também é verdade que a exibição destes elementos materiais da cultura incentiva o desenvolvimento de um sentimento de orgulho em “ser bijagó” e a recriação de uma identidade de pertença ao grupo. Numa altura em que as questões sobre a valorização do património material e imaterial das comunidades

estão na ordem do dia, em termos sociais mas também políticos, é normal que as comunidades o sintam e percebam que ela representa uma mais-valia que não se pode desprezar.

No caso estudado por Sarró, a cultura Baga foi submetida a um violento ataque. No final da década de 50 do século XX, o líder muçulmano Asekou Sayon, considerado um homem santo, “um homem com poderes, capaz de detetar e destruir feiticeiros” (Sarró, 2009:106) converteu pessoas ao islamismo, convencendo-as a abandonar as práticas tradicionais e a destruir espaços e objetos sagrados. Graças a um líder altamente carismático e influente, em poucos meses, matos sagrados inteiros foram queimados; objetos sagrados e rituais foram destruídos; enormes poilões, igualmente considerados sagrados e locais de culto, foram abatidos; foi realizada uma verdadeira “caça às bruxas”, em que pessoas foram perseguidas e maltratadas fisicamente. Sarró fala da redução de uma antiga paisagem de terror, baseada no controlo e hegemonia dos mais velhos e dos chefes, a um espaço racional, com a conversão de muita gente ao Islão, e de como, aquando do início do seu trabalho de campo, nos anos 90, muito do que era a rica cultura material dos Baga tinha sido perdida e a maioria dos rituais de iniciação não tinham sido retomados (Sarró, 2009:119). Refere também como essa situação era o contrário do que se estava, na altura, a passar na maioria das sociedades da costa ocidental de África, e sobretudo na Guiné-Conacry, em que vários grupos étnicos, com a democratização da sociedade, estavam a retomar as iniciações e cerimónias tradicionais nos matos sagrados. Esta constatação fez Sarró pensar o quanto as interpretações acerca do que tinha acontecido nos anos do movimento iconoclasta de Asekou Sayron diferiam de pessoa para pessoa, sobretudo na opinião que as pessoas tinham sobre os efeitos que essas ações haviam tido na sociedade Baga.

Apesar das proporções serem completamente diferentes e de os Bijagós nunca terem passado por uma destruição massiva e iconoclasta dos seus objetos e espaços rituais, isto é também um pouco do que se passa nas interpretações que os Bijagós fazem sobre o efeito das igrejas evangélicas no desaparecimento ou continuação da tradição bijagó. Os comentários dos jovens que defendem a continuidade da cultura bijagó, seja por razões religiosas ou do orgulho que têm no que consideram ser um património bijagó, são testemunho disso:

“As duas fizeram *rónias* bijagós. Para elas, o *irã* é algo de que as avós falavam e que as avós respeitavam e elas também devem respeitar as avós. Conhecem jovens de outras tabankas que vão às igrejas evangélicas. A Ana acha que não se pode acabar com *rónias* bijagós. Os jovens que vão às igrejas evangélicas acham que estão a fazer o certo, mas ela não concorda, porque acha que eles estão a praticar algo estranho à tradição bijagó e não respeitam os avós: “Se desprezamos cultura *di tchon*, não pode acontecer nada de bom, porque o próprio Deus não diz isso, para se abandonar tudo... o Deus do *tchon*, que é o *irã*... (...) A cultura bijagó é muito importante, mesmo fora daqui: “Por exemplo, na altura do Carnaval, em Bissau, a cultura bijagó é apresentada como um bilhete-postal dos Bijagós...” (p. 69, AMBÓ, ENTREVISTA A DUAS MULHERES JOVENS).

3. CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES



Encontramo-nos, no início do século XXI, perante a terrível constatação de como a espécie humana tem contribuído para um cenário de crescente depauperamento de fontes genéticas, com a perda de diversidade biológica, a redução de florestas e reservas de flora e fauna, de reservas para agricultura e reservas de água e alterações climáticas de relevo. A riqueza e diversidade cultural do mundo estão também em perigo: línguas, sistemas de crenças, valores e práticas tradicionais.

A defesa dos sítios sagrados naturais representa o ponto de encontro entre a diversidade cultural e biológica e um trabalho conjunto para compreender e proteger esses sítios sagrados pode fortalecer o movimento para se salvar o precioso mosaico biológico e cultural do planeta (Wild e McLeod, 2008:75).

Seguimos aqui os conceitos de Tim Ingold, quando este afirma que o modo como as pessoas vivem e obtêm meios de sobrevivência não pode ser separado da maneira como o seu universo de vivências é construído através da religião, dos mitos e das cerimónias que praticam. Decorre daqui que os modos de agir sobre o ambiente são também formas de o concetualizar e apreender (Ingold, 2000:9). Corolário desta ideia é a noção de que mente e natureza não estão separadas, mas fazem parte de um processo inerente ao facto de os humanos estarem vivos, a viver e habitar um mundo natural, e em permanente interação com ele (Ingold, 2000:11). Precisamente por isto, é importante pensar a forma dessas relações e, no caso dos Bijagós, o modo como a religião dialoga com a natureza.

Como acontece noutras sociedades e como se explicitou acima, o *ethos* Bijagó compreende uma forte relação entre a religião tradicional, a percepção dos espaços e tempos sagrados e a preservação da natureza. Esta conceção vai de encontro ao que hoje em dia se pensa como correto em termos do binómio cultura-natureza e das preocupações com a preservação do meio ambiente, bem como a ideia de que a conservação da natureza não pode mais ser vista como um constrangimento, mas como uma oportunidade na vida das sociedades e algo que tem de ser pensado como um assunto público, social e político (Maris, 2015:126-128).

Corolária desta ideia é a noção de que vivemos numa era do Antropoceno, em que os homens se tornaram os seres poderosos, dominadores da fauna e flora, mas também destruidores desses mesmos bens (Maris, 2015:129). É, por isso, cada vez mais necessário colher os ensinamentos de sociedades que mantêm uma relação próxima com a natureza e que incorporam nos seus princípios de vivência essa mesma relação. Mas, num mundo em que tudo se move rapidamente – pessoas, bens, ideias – importa também ajudar essas sociedades a conseguir preservar essa mesma situação. É este o caso dos Bijagós, uma sociedade em que o uso e modificação pelos humanos da natureza são reconhecidos e permanentemente repensados. Ao contrário do mundo globalizado e ocidental, em que o futuro do planeta e as manipulações ambientais parecem estar nas mãos de instituições globais, cientistas e engenheiros, o caso dos Bijagós é a prova de que realmente as populações podem e devem estar ativamente presentes na gestão dos recursos naturais, assumindo as suas responsabilidades morais e a habilidade para serem atores intervenientes na busca de soluções (Maris, 2015:130). Pensar os espaços naturais sagrados implica reconhecer que eles devem integrar valores sociais, culturais, ambientais e económicos em modelos holísticos de gestão que fazem parte do património tangível e intangível da humanidade (Wild e McLeod, 2008:35).

No caso Bijagó, apesar de lidarmos com comunidades de escala diminuta, as ameaças que se apresentam noutras partes do mundo relativas à preservação dos espaços sagrados estão igualmente presentes. Ao contrário do que acontece noutras zonas do planeta, em que exis-

tem espaços naturais sagrados e protegidos que são majestosos (Wild e McLeod, 2008:9), imponentes e conhecidos a nível mundial (por exemplo, o caso da Devil's Tower ou do Grand Canyon, ambos nos EUA), os espaços sagrados dos Bijagós podem facilmente passar despercebidos para quem não os conhece e não sabe o seu significado: uma ponta de areia num pequeno promontório de uma ilha, uma praia arenosa, um ilhéu coberto de árvores e vegetação. Os Bijagós, apesar da existência de dois parques e a criação da AMP, não são uma zona de elevado turismo, nem têm a notabilidade de outros parques nacionais a nível mundial.

Este trabalho pretendeu dar voz aos Bijagós, através das entrevistas e conversas realizadas, a partir de temáticas escolhidas, com o objetivo de analisar como são concetualizados pelos próprios os espaços e tempos sagrados tradicionais, os ritualistas religiosos, as dinâmicas da vida Bijagó num mundo de globalização e movimentação constante de pessoas e ideias e o modo como a cultura Bijagó está consciente da importância da preservação do meio ambiente. Como foi explicitado no início do trabalho, o facto de os Bijagós possuírem sítios sagrados que, pela sua sacralidade, devem ser deixados intocáveis e preservados do ponto de vista ambiental, é uma mais-valia que merece ser estudada a fundo e incentivada.

O presente trabalho está dividido em três partes. Depois de uma primeira parte de contextualização geral, a parte 2, que constitui a sistematização da pesquisa efetuada propriamente dita, o ponto 2.3. (Espaços e tempos sagrados Bijagós) apresenta o modo como os Bijagós falam dos seus espaços e tempos sagrados, como os *irãs*, as *balobas*, as *pontas di fanado*, mas também os ritos de passagem ao longo da vida e as classes de idade que estruturam as vivências cíclicas quotidianas e anuais Bijagós. Esta parte termina com uma reflexão – em parte com comparação com o que acontece em zonas próximas da costa da África Ocidental – sobre as relações intergeracionais, numa cultura em que a aprendizagem é feita sobretudo através dos ensinamentos dos mais velhos.

No ponto 2.4., a análise centra-se na figura dos ritualistas religiosos, e o ponto seguinte, 2.5., debruça-se sobre as dinâmicas da vida atual, o que inclui a consideração do que se pode pensar como ameaças à continuação do modo de vida e conceção do sagrado tradicional Bijagó. O ponto 2.6. faz a ponte entre as conceções do sagrado e a preservação da natureza.

Queremos aqui reiterar que **este trabalho foi construído com base na voz dos próprios, tentando, sempre que possível, corroborar as reflexões aqui realizadas com base nas entrevistas realizadas**. Estas entrevistas estão integralmente transcritas no anexo 2 e deverão ser objeto de tratamento posterior, eventualmente num projeto futuro que permita o necessário aprofundamento de muitas das questões agora levantadas.

A continuação da tradição Bijagó

Como se pode constatar no que foi explanado na parte 2.3. do estudo, as vivências sagradas tradicionais continuam vivas no século XXI. Quais são então as ameaças, materiais e imateriais, aos sítios sagrados Bijagós?

Identificámos três grandes questões que, de alguma forma, se relacionam com a questão da continuação dos sítios sagrados: o conflito intergeracional, a dinâmica das novas confissões religiosas e o impacto no ambiente das alterações dos modos de vida. Estas questões podem sintetizar-se no conflito entre a vontade de se continuar a “ser bijagó” e o desejo de se ter acesso à modernidade e ao cosmopolitismo, com todas as vantagens que isso proporciona. Muitos destes conflitos advêm de uma nítida consciência (pelos mais velhos e mais jovens) de

que as ilhas são votadas pelo poder político ao abandono, que não se criam condições para manter as populações – que passam pela implementação de possibilidades de trabalho, bem como educação e cuidados de saúde. Se estas situações não são novas para os Bijagós, são, sem dúvida, mais flagrantemente injustas no século XXI, numa época de intensa circulação de pessoas e de ideias, em que os habitantes das ilhas não podem ficar alheados do mundo exterior e das possibilidades que lhes são negadas por viverem isolados.

O problema do conflito intergeracional e do confronto com visões religiosas díspares são questões atuais e prementes que necessitam de atenção e ações que promovam o diálogo intergeracional e interconfessional. As pessoas têm consciência de que o avanço exagerado de formas religiosas diferentes pode fazer perigar a preservação dos sítios sagrados, já que, se deixarem de ser utilizados, vão desaparecer – e se deixarem de existir pontas *di fanado*, ilhéus sagrados, períodos sagrados de defeso, etc., – isso será mau para a preservação ambiental. Essa é uma ameaça material real, decorrente de ameaças imateriais, i.e., a mudança das atitudes e crenças perante o sagrado. Mas, na realidade, o que se verifica é que muitos jovens, mesmo que optem por outras confissões religiosas ou por ir trabalhar para fora, regressam para as cerimónias e valorizam a relação de respeito para com os mais velhos. Além disso, como se constata na parte 2.6. deste estudo, têm muito presente a necessidade da preservação dos sítios sagrados como condição necessária para a preservação ambiental do arquipélago. Mesmo se sofrendo das consequências decorrentes do isolamento geográfico e político, estes jovens situam-se num mundo atual e têm consciência dos problemas que se levantam. Se bem que também os mais velhos tenham essa consciência, ela é mais aguda e interveniente entre os mais jovens.

O problema recorrentemente discutido da incompatibilidade das tradições bijagós com a ética e regras das igrejas evangélicas envolve a questão mais profunda na consciência de que as pessoas têm de que a sociedade bijagó está constantemente em mudança e de que os valores modernos privilegiam outras direções que destronam o que era considerado correto anteriormente – nomeadamente as práticas de veneração aos mais velhos, a aprendizagem no *Cadjigue*, o *paga garandessa*, etc. O que as igrejas evangélicas proporcionam é o acesso às oportunidades que os jovens sentem que não têm quando seguem unicamente as tradições bijagós.

Dinamismo e novas igrejas

Quando se pensa no caso das igrejas evangélicas importa notar que, além do conforto espiritual que possam oferecer, suportam as sociedades nas suas funções sociais. A circulação de pessoas que promovem é normalmente relacionada com a aquisição de capital escolar, isto é, as aspirações sociais de mobilidade são vistas como uma mais-valia para a ambição maior, que é o facto de, com uma preparação escolar melhorada, os indivíduos se poderem também tornar melhores propagadores da “palavra de Deus” e a amplificação do reino divino na terra. Há assim, como aliás outros autores já salientaram para a mesma zona de África, uma relação direta entre a noção de “missão evangelizadora” e a “acumulação de capital académico” (Ramos, 2015:7-10)¹⁴. Neste sentido, há um lado positivo na presença atual das igrejas evangélicas, como houve antes na presença dos missionários católicos. Esta ajuda traduz-se não só nas possibilidades de educação, mas também numa ajuda material às populações, como roupas, medicamentos, géneros alimentícios. A ausência de um Estado eficaz é suplantada pelas

¹⁴ O trabalho de Max Ramos sobre o protestantismo nazareno em Cabo Verde salienta também as conexões África-Brasil e questiona a relação entre estas missões “sul-Sul” com as missões do período colonial.

ONG e pelas igrejas, que fornecem escolas, serviços médicos, transportes. As ONG põem a tônica nas teorias do Desenvolvimento local e sustentado, as igrejas fazem-no chamando a lógica da doutrina espiritual e da salvação divina¹⁵.

Muitas dessas igrejas são instituições eclesiásticas internacionais, com prestígio à escala mundial, capital económico e social, que permite e incentiva a mobilidade das pessoas, que põem ao serviço do seu propósito último, que é a evangelização e conversão. Isto foi o que os missionários católicos fizeram também ao longo de séculos, mas a verdade é que os protestantes o fazem melhor: esta lógica está completamente em consonância com as “virtudes protestantes” e a ligação clássica entre a ética protestante e o espírito do capitalismo (Weber, 1996), que preza uma vida disciplinada e de trabalho e a busca de melhoramento individual – através da educação e do trabalho – para melhor se servir a Deus na terra.

No entanto, mesmo com essa presença nas ilhas, e como acontece noutras sociedades africanas, os Bijagós que se convertem ao cristianismo continuam a dar relevância ao culto dos antepassados, a auscultar os curandeiros, a recorrer à prática da adivinhação, a cultuar os *irãs* e as *balobas* e a utilizar as *pontas di fanado*. Tal como Max Ramos afirma: “As esferas do visível e do invisível que caracterizam parte importante da religiosidade africana continuam ordenando o quotidiano e a visão do mundo de muitos desses cristãos africanos” (Ramos, 2015:140).

Circulação de pessoas e ideias

As migrações para fora e as saídas temporárias têm consequências na estrutura social local. Mas essas alterações nem sempre são nefastas. Elas permitem reestruturações e reconfigurações: as sociedades humanas são plásticas e readaptam-se às transformações. Foi isto que os Bijagós sempre fizeram e que continuam a fazer. Como vimos acima, as idas e vindas dos jovens foram sempre uma constante e esse influxo e refluxo de novas ideias vindas de fora, se bem que obriguem a transformações (como é, por exemplo, claro nas entrevistas – páginas 50-60 –, a adaptação do ritmo das *rónias* e as formas diversas de os jovens nelas participarem, etc.), são também positivas, porque reforçam o dinamismo da sociedade.

Os Bijagós estão, como outras sociedades, perante um desafio, que é o de conciliar a sua identidade enquanto Bijagós e as suas crenças religiosas tradicionais com o avanço da modernidade e as legítimas aspirações dos jovens ao cosmopolitismo, ao acesso à educação, à saúde e à busca de empregos dignos fora das ilhas. Se a Europa é pensada como a terra prometida para milhares de africanos que fogem de situações de miséria e guerras nos seus países, para os habitantes do arquipélago o ponto de charneira é a ida para o continente e para a capital, para daí poderem sair para Portugal, França, Brasil. E, como vimos acima, a mobilidade das pessoas está ligada a recursos da modernidade, como a acumulação do capital escolar ou a busca de conhecimento.

África é um continente que passou, ao longo dos séculos, por intensas movimentações de pessoas, mercadorias e informações. As populações foram forçadamente levadas para a Europa e para o novo Mundo durante o tremendo período da escravatura e, na era moderna, com a expansão comercial europeia e o imperialismo europeu, essas circulações intensificaram-se. No século XXI, o desenvolvimento tecnológico e o fluxo de pessoas e bens tornaram-se mais radicais, mais presentes e ocorrem a uma velocidade estonteante. Basta pensarmos

¹⁵ E, noutras instâncias e noutros locais, as igrejas evangélicas foram também um bastião de luta contra o colonialismo (ver Ramos, 2015 e Sarró, 2009).

no fenómeno dos telemóveis e da internet e nas redes sociais para percebermos como esses meios eletrónicos têm alterado o ritmo da comunicação entre os humanos. E isto acontece mesmo nos Bijagós: pode não se conseguir um barco para se sair da ilha mas tenta-se, pelo menos, comprar crédito para o telemóvel para se suplantar (mesmo que apenas simbolicamente) o isolamento físico e geográfico, social e político.

Orgulho em ser Bijagó

Se os jovens Bijagós aspiram a ir estudar e trabalhar para fora – o que Ramos (2015:172) chama, a propósito das mesmas aspirações dos Cabo-Verdianos, um “cosmopolitismo a partir de baixo” – eles partilham também um marcado orgulho em ser Bijagó e em preservar a cultura dos mais velhos. É isso que os faz voltar de Bissau para participarem nas *rónias* tradicionais ou nas cerimónias fúnebres dos defuntos (ver entrevistas e parte 2.5).

Para se suplantarem as ameaças à continuação da cultura bijagó é preciso ajudar as populações a interagir com as novas ideias e cenários de hoje em dia. Está presente na consciência de todos que é preciso atualizar a religião e as práticas religiosas bijagós, tornando-as mais maleáveis: velhos e novos referiram nas entrevistas que há cerimónias que devem ser modificadas de modo a adaptá-las à atualidade. Esta evolução cultural pode e deve ser feita sem pôr em causa os valores mais profundos que mantêm a identidade social Bijagó.

Tem de haver a consciência política que uma região de AMP deve ser inteiramente apoiada e de que há uma interdependência entre a gestão dos recursos naturais e o ecossistema e de que as populações fazem parte desse todo. Se não se criam as condições de fixação das populações (sobretudo os mais jovens) e, pelo contrário, subsistem forças que impelem ao êxodo populacional, qualquer sociedade é votada ao desaparecimento.

Uma das hipóteses é a comercialização sustentada da cultura local, feita com a participação das populações locais, implementando o artesanato e a ligação arte-ambiente. Além disso, importa realizar ações que promovam a valorização do património simbólico e do património construído, de forma a que as pessoas sintam que é reconhecido o seu trabalho e o seu património cultural e religioso. Este trabalho de apoio é fulcral no caso dos mais jovens, que necessitam de sentir que o seu esforço para manter vivas as tradições bijagós e a preservação dos seus sítios sagrados é algo valorizado não só pelas populações locais, mas também pelo Estado guineense e pelos agentes exteriores empenhados na preservação da cultura Bijagó e na AMP, e que esse binómio cultura-ambiente é essencial para a sobrevivência das pessoas, mas também da natureza.

Recomendações

Perante os novos cenários e pressões atuais, como é que a cultura bijagó pode atuar ativamente na preservação dos seus sítios sagrados e do seu meio ambiente? Que valores são realmente essenciais na manutenção da vida e do *ethos* Bijagó?

De forma a responder a estas e outras questões, recomenda-se a elaboração de um novo projeto que reforce na prática algumas das capacidades referidas neste estudo. Uma das constatações é a necessidade de uma segunda auscultação alargada, sobre as ameaças aos sítios sagrados, os seus efeitos na gestão dos recursos naturais e quais as formas de mitigação a essas ameaças. A metodologia a utilizar seria a inventariação exaustiva e o mapeamento minucioso dos mesmos sítios sagrados em cada área de estudo, a análise da relevância dos

mais ameaçados e das causas dessas ameaças, de modo a elaborarem-se propostas de mitigação adequadas.

O alicerce desse novo projeto deverão ser os diálogos. Um dos grupos participantes primordiais deverão ser os jovens, que constituem o principal alvo de aliciamento por parte de grupos religiosos exógenos para que abandonem as práticas tradicionais.

O problema do conflito intergeracional e do conflito entre visões religiosas díspares são questões atuais e prementes que necessitam de atenção e ações que promovam o diálogo intergeracional e interconfessional. A vertente do diálogo intergeracional (entre os mais velhos e os jovens) poderá, deste modo, ser igualmente promovida. Para alcançar os objetivos mencionados acima, esse novo projeto deverá valorizar a dimensão cultural bijagó como instrumento de ligação das comunidades ao meio natural, combinando soluções de desenvolvimento económico com ambições sociais que permitam melhorar as condições de vida das populações locais, nomeadamente a criação de trabalho decente e oportunidades de geração de rendimentos.

O projeto deverá promover o diálogo com todos os grupos religiosos presentes. O diálogo deve ser realizado sobretudo com as igrejas evangélicas, já que são elas que são pensadas como a maior ameaça ao fim da cultura bijagó. Através do diálogo com esses grupos religiosos pode-se encorajar os jovens a dar continuidade aos esforços de preservação dos recursos e dos valores da identidade cultural bijagó, face às pressões que decorrem das diferentes lógicas de intervenção em curso no Arquipélago.

O projeto deverá reforçar o binómio cultura-ambiente e a relação incontornável que existe entre preservação da cultura, do ambiente e a sustentabilidade e desenvolvimento social e económico. Só através de um diálogo constante entre os valores culturais e a preservação do ambiente se pode reforçar o orgulho identitário e apaziguar clivagens decorrentes da introdução de agentes exógenos. Trata-se de coaptar e chamar para o diálogo também esses agentes exógenos e conseguir ações de conjunto com elevados níveis de participação das populações locais.

4. BIBLIOGRAFIA

BALDÉ, Franceni *et al*, 2012, *Produtos, Técnicas e Saberes da Tradição Bijagó. Artesanato, Danças e Trajes, Gastronomia*. Tiniguena/CIDAC.

CAMPREDON, Pierre e HENRIQUES, Augusta, s.d., *From sacred areas to the creation of marine protected areas in the Bijagós archipelago (Guinea Bissau, West Africa)*, manuscrito não publicado.

CARDOSO, Augusto, 2011, "Saberes e práticas tradicionais da etnia Bijagó e suas relações com a organização, a gestão e a conservação da biodiversidade na Guiné-Bissau". Comunicação VI Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais. *Diversidades e Desigualdades*, Salvador, Agosto 2011.

CARVALHO, Clara, 2002, "Ambiguous representations: power and mimesis in colonial Guinea", *Etnográfica*, 6 (1): 93-111.

CROWLEY, Eve, 1990, *Contracts with the spirits: religion, asylum and ethnic diversity in the Cacheu region of Guinea-Bissau*, Ann Harbor, UMI Dissertation service.

DUQUETTE, Danielle, 1983, *Dynamique de l'Art Bidjogo (Guinée-Bissau). Contribution à une anthropologie de l'art des sociétés africaines*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

EINARSDOTTIR, Jonina, 2000, "We are tired of crying". *Child Death and Mourning among the Pepel of Guinea-Bissau*. Stockholm: Stockholm University.

EINARSDOTTIR, Jonina, 2014, "Guinea-Bissau", Oxford Bibliographies.

FERNANDES, Raúl, 1989, "O espaço e o tempo no sistema político dos Bidjogó", *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 8: 5-24.

FERNANDES, Raúl, 1995, "Contradições entre linhagens e classes de idade nos Bidjogó", *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 20:73-80.

FERNANDES, Raúl, 2008, "Conflitualidade nas pescas e turismo nas ilhas Bidjogó", *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 8: 5-24.

FRAZÃO-MOREIRA, 2009, *Plantas e "Pecadores". Percepções da Natureza em África*, Lisboa, Livros Horizonte.

GABLE, Eric, 1990, *Modern Manjaco: the ethos of power in a west Africa society*. Phd. Thesis, Ann Harbour, University Microfilms International.

HAWTHORNE, Walter, 2003, *Planting rice and harvesting slaves. Transformations along the Guinea-Bissau coast 1400-1900*, Portsmouth, Heinemann.

HENRY, Christine, 1984, *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*, Paris, CNRS-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

HENRY, Christine, 1989, "Marinheiros Bijogós: passado e presente", *Soronda. Revista de Estudos Guineenses*, 8: 25-46.

INGOLD, Tim, 2000, *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1974, "Le sorcier et sa magie", *Anthropologie Structurale I*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1974, "L'efficacité symbolique", *Anthropologie Structurale I*, Paris, Plon.

MAGESA, Laurenti, 2001, *African Religion. The moral traditions of abundant life*, New York, Orbis Books.

MARIS, Virginie, 2015, "Back to the Holocene. A conceptual, and possibly practical, return to a nature not intended for humans", Maris, V. *The Anthropocene and the global environmental crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, New York, Routledge.

OYONO, René et al., 2012, *Les Sites Naturels Sacrés de l'écorégion côtière et Matine Ouest-Africaine. Une Exploration et des Options de Reconnaissance Institutionnelle*, Dakar, FIBA.

PUSSETTI, Chiara, 2005, *Poetica delle emozioni. I Bijagó della Guinea Bissau*, Roma, Editori Laterza.

RAMOS, Max Ruben, 2015, *Missionários do Sul: evangelização, globalização e mobilidades dos pastores cabo-verdianos da Igreja do Nazareno*, tese de doutoramento, Lisboa, ICS.

SARAIVA, Clara e MAPRIL, José, 2015, "Scenarios of death in contexts of mobility: Guineans and Bangladeshi in Lisbon", in Ricarda Vidal e Maria José Blanco (orgs.), *The Power of Death: Contemporary Reflections on Death in Western Society*, Oxford, Berghahn Books, pp. 198-212.

SARRÓ, Ramon, 2009, *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm done and undone*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

SCANTAMBURLO, Luigi, 1991, *Etnologia dos Bijagós da Ilha de Bubaque*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

SILVA, Dilma de Melo, 2000 (2007), *Por entre as Dórcades Encantadas: os Bijagó da Guiné-Bissau*, São Paulo, Terceira Margem.

TEMUDO, Marina P., 2012, "The White Men Bought the Forests": Conservation and Contestation in Guinea-Bissau, Western Africa. *Conservat Soc*, 10:354-66

TURNER, Victor, 1972 "Planes of classification in a ritual of life and death", in *Reader in Comparative Religion. An Anthropological approach*, Lessa, W. and Vogt, E. (eds.) 1972, New York: Harper and Row.

WEBER, Max., 1996, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença.

WILD, Robert e McLEOD, Cristopher (eds) (2008), *IUCN. Sacred Natural Site: Guidelines for Protected Area Managers*. Gland, Switzerland: IUCN.

(Best Practice AREA Guidelines Series No. 16. Task Force on the Cultural and Spiritual Values of Protected Areas in collaboration with UNESCO's Man and the Biosphere Programme).

A AUTORA

CLARA SARAIVA

Investigadora do CRIA e Investigadora Auxiliar do IICT. É docente convidada no Dep. de Antropologia da FCSH da Univ. Nova de Lisboa, e foi também Professora convidada na Brown University (EUA, 2001-2002 e 2008). Faz parte das direções do SIEF, do GIS (Grupo Imigração e Saúde), e da APA. Tem desenvolvido pesquisa nas áreas da Etnografia Portuguesa e da Antropologia da Religião, investigando sobre concepções e rituais de morte, em Portugal e na Guiné-Bissau, e com populações migrantes em Portugal. Trabalha há cinco anos sobre a expansão das religiões afro-brasileiras em Portugal e dirige o projeto financiado pela FCT “A invisibilidade da morte entre as populações migrantes em Portugal”. Tem várias publicações em revistas nacionais e estrangeiras sobre as temáticas da morte, migrações, religiões e terapias transnacionais. Foi responsável pelo projeto de Assistência Técnica para a Constituição do Museu da Luz, resultando no livro “Luz e Água: Etnografia de Um Processo de Mudança” (2005).

AS ENTIDADES

IMVF – INSTITUTO MARQUÊS DE VALLE FLÔR

O IMVF – Instituto Marquês de Valle Flôr, fundação criada em 1951, é uma Organização Não Governamental para o Desenvolvimento (ONGD) que tem como principais áreas de trabalho a Cooperação e a Educação para o Desenvolvimento e como missão a promoção do desenvolvimento socioeconómico e cultural.

Atuamos em todo o espaço da CPLP, estando presentes desde 1998 na Guiné-Bissau. A nossa intervenção no país inclui projetos na área da Saúde, do Desenvolvimento Rural, da Segurança Alimentar, do Fortalecimento Institucional, das Infraestruturas, das Atividades Geradoras de Rendimento, da Assistência Técnica, do Ambiente e da Identidade Cultural. Privilegiamos o estabelecimento de parcerias com Organizações da Sociedade Civil guineense, procurando assegurar uma abordagem integrada, transversal e sustentável do processo de desenvolvimento.

TINIGUENA

A Tiniguena – Esta Terra é Nossa!, é uma Organização Não Governamental guineense fundada a 5 de junho de 1991 cuja missão visa “promover um desenvolvimento participativo e durável, baseado na conservação dos recursos naturais e no exercício da cidadania”. É a primeira ONG guineense especializada nas questões ambientais e do desenvolvimento participativo na base.

Após 25 anos da sua criação, a Tiniguena tem sido perscrutora na descoberta e valorização de 12 sítios do património natural e cultural nacional, a maior parte deles hoje classificados como Áreas Protegidas, bem como a defesa de espaços e recursos naturais estratégicos para comunidades locais. É nesse contexto que participou na criação da Área Marinha Protegida Comunitária na Guiné-Bissau, AMPC Urok (Formosa, Nago e Chediã), no Arquipélago dos Bijagós, onde anima de forma ativa o processo de desenvolvimento durável.

O PROJETO

BIJAGÓS, BEMBA DI VIDA!

O projeto “Bijagós, Bemba di Vida! Ação cívica para o resgate e valorização de um património da humanidade” foi implementado pelo IMVF e pela Tiniguena no Arquipélago dos Bijagós, em particular nas ilhas Urok (Formosa, Nago e Chediã), entre janeiro de 2013 e maio 2016. Cofinanciado pela União Europeia e o pelo Camões – Instituto da Cooperação e da Língua, I.P., teve por objetivos gerais contribuir para a maior apropriação, pelas comunidades locais, do processo de conservação e desenvolvimento durável da Reserva da Biosfera do Arquipélago de Bolama-Bijagós (RBABB) e contribuir para a atração de investimentos sustentáveis para o arquipélago. Promovendo o desenvolvimento integrado e durável da região e do país, procurou-se, em específico, garantir a valorização do património ambiental, cultural e arquitetónico da região.



COFINANCIAMENTO:



EXECUÇÃO:



REPÚBLICA DA
GUINÉ-BISSAU