



Recebido em: 20/04/2015

Aceito em: 11/05/2015

**"Akapakama": um estudo da representação feminina na religiosidade tradicional africana frente à contemporaneidade a partir dos Bijagó – Guiné Bissau.**

Nadson Nei da Silva de Souza<sup>1</sup>

<http://lattes.cnpq.br/2220475692737415>

**Resumo:** O objetivo do artigo é analisar a relevância da mulher na religiosidade tradicional africana frente a contemporaneidade no que diz respeito à tecnologia, à dinâmica econômica mundial e ao avanço das formas de evangelização cristã massiva no continente africano. A representação que se pretende compreender dessa mulher africana nos rituais religiosos tradicionais pressupõe além do seu entendimento dos elementos simbólicos e aspectos litúrgicos, a manutenção da tradição de culto, onde é possível ver sua identidade étnica, seu poder de oralidade e os aspectos matriarcais que caracterizam alguns grupos étnicos africanos. Neste sentido, o compromisso das mulheres Bijagó na prática religiosa, exercitando sua autonomia e fé constitui nossa diretriz para revisar os teóricos que dialogam com os temas religião e gênero. Através da revisão teórica será possível analisar o poder da crença que fazem essas mulheres continuarem mantendo sua tradição religiosa em meio ao mundo contemporâneo,

<sup>1</sup> Licenciado em História pela Universidade Federal de Roraima, Mestrando em Educação para as Relações Étnicas e Raciais. É Docente de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico e pesquisador na temática “Religiões Afrobrasileiras” do Centro Federal de Educação, Ciência e Tecnologia “Celso Suckow da Fonseca”. Email: [nadsonneis@bol.com.br](mailto:nadsonneis@bol.com.br)

permitindo com que tenhamos uma percepção deste continente na perspectiva das diversas Áfricas.

**Palavras-Chaves:** Mulher - Bijagó – Ritual -Religiosidade – Tradição

**Abstract:** This paper aims to analyze the relevance of the woman in traditional African religiosity facing contemporaneity on what matters to technology, to global economy dynamics and the advance of massive Christian evangelization in the African continent. The representation of this African woman in traditional religious rituals that we intend to understand assumes, beyond her knowledge of symbolic elements and liturgical aspects, the maintenance of the cult tradition, where it is possible to see her ethnic identity, her power of orality and matriarchal aspects that characterize some African ethnic groups. In this way, the commitment of the Bijagó woman with religious practice, exercising her autonomy and faith, builds our guideline to revise the theoreticians who dialogue with the subjects religion and gender. Through theoretical revision, it will be possible to analyze the power of belief that makes these women continue their religious tradition among the contemporary world, allowing us to have a perception of this continent on the many Africas perspective.

**Keywords:** Woman – Bijagó – ritual - religiousness - tradition

## INTRODUÇÃO

Falar sobre mulheres constitui um desafio dentro da pesquisa, porém, é incentivador quando existe a possibilidade de relacionar temas como gênero e religiosidade africana para entender o comportamento feminino no seu cotidiano social e religioso. Por essa razão, entender a religiosidade dos Bijagó desde sua gênese em meio à contemporaneidade compõe um valoroso estudo ao considerar a visibilidade religiosa feminina nos espaços naturais e sagrados, onde são feitos os rituais religiosos.

Neste sentido, o objetivo da pesquisa é analisar a relevância da mulher na religiosidade tradicional africana frente à contemporaneidade a partir dos estudos dos povos bijagó. Possibilitando um entendimento mais detalhado dessa concepção macro, é importante pontuar os objetivos específicos, a destacar: dialogar com autores sobre os conceitos de religiosidade e religião na contemporaneidade, pesquisar sobre as mulheres Bijagó e seu papel nas cerimônias religiosas e relacionar a religiosidade tradicional e o mundo contemporâneo.

Envolvidas nos rituais religiosos bijagó, as mulheres constituem nosso objeto de estudo ao considerarmos a representatividade feminina na manutenção da tradição religiosa, ainda que, os homens estejam à frente das cerimônias religiosas, elas organizam os processos litúrgicos e em alguns momentos são as que estão à frente de práticas religiosas específicas, onde o requisito principal é ser pertencente ao gênero feminino. Sendo donas de casa, sustentadoras da economia do lar, lidadora de problemas familiares dos filhos e dos maridos, e mesmo que sejam mulheres inseridas em meio a uma sociedade com fortes elementos masculinos, destacamos sua importância e poder na condição de mulher religiosa dentro do culto bijagó.

A problemática do texto está na análise do modo em que a mulher bijagó vive o seu cotidiano social e familiar e os reflexos de sua prática religiosa em suas ações e comportamentos traduzindo assim, momentos de visibilidade ante o grupo social e fortalecimento da tradição religiosa. Além disso, entender o saber fazer dessas mulheres na religiosidade em meio a um inquietante mundo globalizado ao seu redor.

Neste aspecto, existem algumas questões a serem analisadas no que diz respeito às abordagens trazidas pelos autores que discutem gênero feminino e religiosidade, entre elas destacamos: que atitudes comportamentais destacam a mulher bijagó como um elemento de grande importância na manutenção da

religiosidade? Como são vistas as mulheres nesse grupo social? Existe possibilidade de essas mulheres adquirirem algum tipo de poder na religião?

É importante elucidar que a revisão bibliográfica teve como base autores com destaque nos debates que possuem como temática as relações de gênero, a religiosidade bijagó e a religião e contemporaneidade, buscando entender a questão da valorização da mulher pertencente a esse grupo social, proporcionando assim uma maior compreensão sobre a dinâmica dessas mulheres com relação ao trabalho comunitário e religioso. Diante disso, o texto está estruturado de forma que permita um entendimento sobre a manutenção das tradições religiosas do grupo social, considerando um entorno caracterizado por uma tecnologia de ponta, uma economia globalizada e expressões religiosas cada vez mais hibridas.

Sendo assim, quando tratamos de tradição e religiosidade bijagó, estamos falando dos estudos, pesquisas e teorias da história, cultura, antropologia, sociologia e política e seus diálogos com a gênese e a vida organizada desse povo tradicional. Para discutir os conceitos do tema sobre saber e modo de vida tradicional e religiosidade bijagó discutimos com Scantamburlo (1991), Kipp (1994), Fernandes (1995) e Montenegro (2002).

Dialogamos com Hoebel e L. Frost (1976), Sêga (2000) e Arruda (2002) sobre os estudos das populações tradicionais, as discussões conceituais a respeito da cultura e representação social que abrangem as teorias antropológicas e sociológicas. Os debates acerca do gênero feminino e sua representação na religiosidade africana foram utilizados os conceitos e definições abordados por Fischer e Marques (2001), Bernardo (2003), Carneiro (2005), Aguiar (2007) e Soares da Silva (2010).

Por fim, com relação aos debates sobre religião na contemporaneidade incluímos os estudos de Hanegraaff (1999), Durkheim (2000), Gomes (2004), Bastos (2009), Gomes Filho (2011), Guerriero (2012) e Miranda (2012).

## **1. O GÊNERO FEMININO NA RELIGIOSIDADE BIJAGÓ**

Estudar o gênero feminino permite considerar relevante o papel das mulheres na transformação da sociedade, dando sua contribuição nos processos sociais, históricos, políticos e culturais dos quais elas estão inseridas como agentes de mudança e resistência.

No entanto, ao promover uma discussão que envolve a questão da feminilidade com a religiosidade bijagó, o debate se torna mais complexo principalmente quando

se vê que a frente de grande parte das religiões existentes no mundo se encontra líderes religiosos do sexo masculino.<sup>2</sup>

Diante de um grupo social em que a autoridade é masculina, as mulheres representam uma porcentagem pequena frente às religiões, porém, na religiosidade bijagó, elas em sua singularidade feminina possuem autonomia na realização das práticas religiosas, constituindo assim um culto próprio feminino, além disso, seu papel constitui os cuidados ao espaço simbólico e religioso, contadoras de mitos e lendas dos deuses e cultivadoras dos preceitos, símbolos e representações. Sua participação é efetiva nos processos, ainda que algumas práticas sejam de responsabilidade do homem.

Como se observa a liderança feminina em algumas religiões de origem africana pode ter sua raiz a partir dessa autonomia que a mulher africana e diáspera sempre possuíram o que para Landes (1967) tal fato se explica justamente nas origens dessas mulheres na África, considerando seu envolvimento na divisão do trabalho comunitário, nas relações comerciais estabelecidas pelas trocas em mercados e feiras, bem como seu processo de autonomia em resolver situações enquanto o marido estava fora trabalhando. Por conta disso, elas dominaram as técnicas de produção e colheita, além de possuir forte influência na religiosidade como sacerdotisas e médiuns. Essa mesma temática foi utilizada por Bernardo (2003) quando orientou sua pesquisa na tentativa de descobrir de onde vinha a autonomia da mulher negra.

"É na procura, então, das mulheres negras que o texto se movimenta. Fui para a África, encontrei as africanas ocupando o espaço público: estavam nas feiras, trocavam bens. Mas não eram só objetos materiais que elas trocavam, as trocas dirigiam-se também para os bens simbólicos: eram musicas, orações, danças, receitas para curar o corpo, receita para aconchegar os corações.

Percebi também que entre os ioruba, as mulheres chegavam a ocupar cargos públicos de destaque.

Na família poligínica<sup>3</sup>, a africana vivia num cotidiano repleto de conflitos, mas não se pode dizer que a mulher africana não possuía certa autonomia." (Bernardo, 2003: pag. 16)

<sup>2</sup> Bastos (2009) comenta que a produção do sagrado esteve sempre no domínio dos homens, historicamente falando, enquanto as mulheres ficaram marginalizadas e ausentes do espaço de fé, crença e religiosidade.

<sup>3</sup> A respeito das famílias poligínicas e sua função na tribo, Hoebel e L. Frost (1976: pag. 210) afirmam: "Existem numerosos motivos sociais que apóiam a poliginia como instituição. Se um homem tem meios de sustentar diversas mulheres, é capaz de apresentar ao mundo um lar mais rico e mais bem equipado. Mais mulheres podem preparar melhores roupas e melhor comida. Se as habilidades manuais das mulheres produzem artigos negociáveis ou bons para troca, a riqueza do seu lar poderá ser aumentada. [...] A poliginia pode também servir como mecanismo para o status competitivo no campo sexual, quando ter e manter diversas mulheres contra todos os aventureiros é uma tarefa perigosa, como entre os esquimós."

Essas diferenças de gênero têm suas origens na própria história da humanidade, onde homens e mulheres tiveram que conviver juntos, cumprir papéis e lutar pela sobrevivência de sua prole, porém, essas relações foram sempre excludentes<sup>4</sup>, cabendo à mulher cumprir atribuições designadas pelos homens muito restritas ao ambiente doméstico e a agricultura, o que consequentemente tornou-se parte cultural de algumas sociedades<sup>5</sup>.

No caso da mulher da Guiné-Bissau, Kipp (1994: 15) comenta que:

No mundo rural, a mulher guineense desempenha um importante papel na economia familiar através do seu trabalho. Para elas o dia começa cedo e logo ao cantar do galo dão início às múltiplas tarefas programadas para a jornada. Quando a família é poligâmica, é a mulher mais velha - a dona da casa - que faz, no dia anterior, a distribuição das tarefas pelas outras. Normalmente, como neste caso de mulheres manjacas, todo o trabalho é feito em grupo, sendo o grupo formado não só pelos membros da mesma família, mas também por amigas. Para evitar que ocorram problemas no seio do grupo, existem certos critérios para a escolha das pessoas que o vão integrar. Quanto às tarefas, estas são múltiplas, indo desde a apanha da lenha até à cerâmica. São elas que fazem a pesca tradicional no rio, dispostas numa curiosa fila indiana, em que as raparigas mais novas ocupam os lugares mais próximos das margens, dada a sua baixa estatura. A recolha da fruta, o espremer do cajú para extração do sumo que, depois de fermentado, se transformará em vinho, a produção de óleo de palma e a cestaria, são outras das actividades essencialmente realizadas por mulheres.

Soares da Silva (2010) explica essas diferenças partindo da construção das identidades masculinas e femininas utilizando a problemática abordada por Simone de Beauvoir no que é ser mulher.

A construção das identidades masculinas e femininas, historicamente, foi traçada mediante a associação biológica desses papéis. Simone de Beauvoir problematizou em seus estudos o que é ser mulher. Suas análises dialogaram com os estudos que compreendiam o feminino ao longo da história, e quando como tudo começou. Segundo ela o discurso hegemônico definia um lugar inferior para a mulher assim

<sup>4</sup> Fischer e Marques (2001: p. 01) chamam a atenção quando se trata da exclusão que atinge a mulher “(...) porque se dá, às vezes, simultaneamente, pelas vias do trabalho, da classe, da cultura, da etnia, da idade, da raça, e, assim sendo, torna-se difícil atribuí-la a um aspecto específico desse fenômeno, em vista de ela combinar vários dos elementos da exclusão social. Desse modo, mais que qualquer outro assunto ligado ao feminino que se deseja analisar, dificilmente se poderá compreender a exclusão particular da mulher sem antes conhecer o fenômeno da exclusão e suas formas de manifestação”.

<sup>5</sup> Arruda (2002: p. 136) explica esse processo social conhecido como ancoragem sendo “(...) aquele que dá sentido ao objeto que se apresenta à nossa compreensão. Trata-se da maneira pela qual o conhecimento se enraíza no social e volta a ele, ao converter-se em categoria e integrar-se à grade de leitura do mundo do sujeito, instrumentalizando o novo objeto”.

como para o negro, e em seu entendimento a dualidade provocada pela divisão entre os sexos, como toda dualidade, tendia a provocar conflitos. A mulher assim como o negro fazia parte desse outro subalternizado, que possuía como representantes dessa ideologia os legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios que se empenharam em demonstrar a condição de subordinada da mulher.

Em "A construção das hierarquias sociais: classe, raça, gênero e etnicidade", Aguiar (2007) reforça essa idéia de uma divisão estabelecida a partir da sexualidade ao explicar a atuação dos estudos feministas e sua relação com a questão do gênero, principalmente quando se destaca a lutas das mulheres por condições dignas de sobrevivência e convivência em uma sociedade patriarcal e falocrática.

Os estudos feministas passaram a utilizar o termo gênero para interpretar as relações entre homens e mulheres. Gênero designaria os significados simbólicos e sociais associados ao sexo. Com isso era possível observar que certas atividades associadas ao feminino muito mais que uma atribuição "natural" ligada ao sexo, era uma construção sociocultural que justificava a subordinação das mulheres aos homens. As desigualdades entre homens e mulheres eram, portanto, naturalizadas. (Aguiar, 2007: p. 86)

Soares da Silva (2010) explica o conceito de gênero a partir do diálogo que faz com os estudos de gênero e análise histórica de Joan Scott como sendo

(...) o conjunto de atributos positivos e negativos que se aplicam diferencialmente a homens e mulheres, desde o momento do nascimento determinando as funções, papéis, ocupações e relações que ambos desempenham na sociedade e entre eles mesmos. Esses papéis e as relações não são determinados pela biologia, mas pelo contexto cultural, social, econômico e religioso de cada organização humana e deste modo são passados de geração a geração. (2010: p. 36)

Ainda que existam casos raros em que as mulheres foram estratégicas e conseguiram parte do poder administrativo, familiar e religioso, em especial aquelas pertencentes às sociedades africanas, sua grande maioria não foram contempladas com a equidade sexual. Para complementar essa idéia, Carneiro (2005: pag. 22) comenta

En general, la unidad en la lucha de las mujeres en nuestras sociedades no solo depende de nuestra capacidad de superar las desigualdades generadas por la histórica hegemonía masculina sino que también exige la superación de ideologías complementarias de este sistema de opresión como es el caso del racismo.

A eficácia das mulheres bijagó constitui valioso meio de tornar ágil o desenvolvimento das funções nas tarefas do grupo social, já que a finalidade é atender

os preceitos religiosos relacionados ao culto aos deuses e antepassados. Além disso, a vivência, experiência e liderança dessas mulheres reforçam seu poder em termos do poder político, cultural e religioso no espaço sagrado.

Na concepção de Kipp (1995) a mulher tem um papel importante na sociedade bijagó justificada por uma lenda<sup>6</sup> de origem do povo reforça a participação das mulheres na criação dos seres, coisas e objetos.

A presença da mulher nas cerimônias religiosas constitui elemento de extrema importância. Elas possuem um culto próprio, mas no *manrach*<sup>7</sup> dos homens, elas se fazem presentes para acompanhar a cerimônia, porém é no *Dufuntu*<sup>8</sup> que a presença das raparigas é um requisito para a sequência de práticas que compõe o ritual, pois são elas que (...) quando atingem a puberdade, emprestam o seu corpo à alma de um rapaz morto antes de realizar as cerimónias de iniciação. (Scantamburlo, 1994: pags. 51).

---

<sup>6</sup> Segundo uma antiga lenda bijagó, a vida começou assim: Deus, o Criador, existiu sempre e, no início da vida, foi criada a primeira ilha - a ilha de Orango - que era o mundo. Mais tarde, chegou um homem e a sua mulher, de nome Akapakama. Eles tiveram quatro filhas a que deram os nomes de Orakuma, Ominka, Ogubane e Oraga. A seguir surgiram os animais e as plantas. Cada uma das filhas de Akapakama teve, por sua vez, vários filhos, os quais receberam por parte do avô direitos especiais. Os de Orakuma, receberam a terra e a direcção das cerimónias nela realizadas, bem como o direito de fazer as estatuetas do Irã, tendo sido a primeira executada por Orakuma e feita à imagem do Deus. Este direito seria também dado por Orakuma às suas irmãs. Os de Ominka receberam o mar e passaram a ocupar-se da pesca. Os de Oraga receberam a natureza com as bolanhas e as palmeiras, o que lhes daria a riqueza. Os de Ogubane receberam o poder da chuva e do vento podendo desencadeá-los, controlando assim o suceder das épocas, da seca e das chuvas. Assim, as quatro irmãs desempenhavam funções diferentes as que se complementavam. Esta é a razão que, segundo a lenda, explica o papel muito importante que as mulheres desempenham na sociedade bijagó. Elas ainda hoje têm direitos especiais, tais como a construção das casas e a realização de cerimónias próprias. E ainda o das raparigas, segundo os Bijagós, em que reencarnam as pessoas que morrem na família e no clã.

<sup>7</sup> O *manrach* é o «ventre» que recebe a personalidade dos novos membros da sociedade bijagó. Todos devem obedecer e aprender aquilo que lhes é ensinado e que experimentam nesse meio. As palavras nunca são suficientes. Muitos ensinamentos são dados através da experiência de uma nova vida na floresta, longe do quotidiano da tabanca. Os participantes estão em contacto com a natureza, com os mais velhos, com os ancestrais e com o espírito *Orébok*, que lhes irão revelar os segredos da vida. É antes de mais uma nova experiência psicológica e religiosa. Esta cerimonia, que no passado poderia durar entre seis meses a dois anos, é lembrada como o tempo da austeridade, do castigo, dos muitos ensinamentos dos mais velhos e um período de separação da vida feliz na tabanca e dos amigos. Os principais ensinamentos, que podem variar de tabanca para tabanca, incidem sobre o trabalho agrícola e o artesanato, cerimónias e ritos fúnebres e sobretudo sobre os valores fundamentais das tradições. Ensinam o jovem a respeitar os mais idosos, a ser hospitalero, a repartir com todos e desenvolvem nele uma atitude de autenticidade e sinceridade na afeição e nas ideias quando tratam com a comunidade; alimentando, assim, o espírito de unidade na tabanca. Os três períodos do *manrach* são os seguintes: a) *O período anterior à entrada na floresta*, b) *O período do «manrach»* e c) *O último dia do «manrach»*. (Scantamburlo, 1994: pags. 50/51)

<sup>8</sup> Segundo Teresa Montenegro, “dufunto, difunto, defuntu é o espírito de um defunto (entre os bijagós, espírito de um rapaz morto antes da iniciação). As almas são os defuntos, o espírito, mas podem ser também as almas que vagueiam na terra” (Montenegro, 2002, p. 79).

Além disso, existem outras teorias relacionadas às mulheres na cerimônia do *Dufuntu*. Segundo Scantamburlo (1994: pags. 52)

(...) uma mulher, para se tornar uma autentica mãe e um verdadeiro membro criativo da sua sociedade. deve gerar não só física mas também espiritualmente. Através do manrach feminino os rapazes mortos são ajudados a tornarem-se membros de direito na sociedade bijagó. Esta teoria reforça assim a importância das mulheres em alcançarem o mundo das almas e dos ancestrais. É característica da sociedade bijagó o reconhecimento da importância e da dignidade das mulheres. Um filho nunca ofenderá a sua mãe, acreditando que ela pode, através de uma cerimónia especial realizada de manhã na praia, chamá-lo de volta ao seu ventre, causando-lhe, deste modo, a morte.

Além do compromisso com as cerimônias dos homens, as mulheres possuem à sua especificamente

*As cerimónias das mulheres são realizadas em lugares sagrados da floresta, diferentes dos homens. Só o chefe e o orase podem entrar neles. Os orase são escolhidos pelas mulheres mais velhas para fazerem o trabalho mais pesado e tocarem o «bombolom» durante as cerimónias. Geralmente cada tabanca<sup>9</sup> possui um orase por cada kandjá kaorébok construída. O orase é geralmente o chefe do seu grupo etário ou alguém aparentado, pela linhagem materna, com o clã da tabanca. Realiza-se uma cerimónia especial no dia em que ele é capturado pelo Dufuntu, semelhante à realizada para o chefe. Deve experimentar o mundo poderoso e estranho dos espíritos.* (Scantamburlo, 1994: pags. 52)

Ainda que à frente da cerimônia das mulheres exista um chefe, ou seja, um homem bijagó,

O longo percurso das cerimónias dá às mulheres otu ajuda a dar-lhes, um estatuto mais alto, pois para elas também não é suficiente o nascimento para se tornarem membros da sociedade. Somente o homem experimenta o manrach. A única hipótese que a mulher tem de experimentá-lo é através da alma de um rapaz falecido realizando com ela as cerimónias que faltam. Assim, as mulheres através das cerimónias podem obter o mesmo estatuto social que o homem, o que poderia considerar-se a sua emancipação. (Scantamburlo, 1994: pags. 52)

Com relação ao tema, o sócio antropólogo Raul Fernandes (1995: pags. 75/76) diz:

---

<sup>9</sup> Vila (nota do autor)

Uma segunda figura de exercício de poder emanada da organização em classes de idade é o orebok<sup>10</sup>. A realização do kusina entre as classes de idades femininas apresenta-se sob a forma simbólica de espíritos de jovens mortos antes do manrase. Como já tínhamos referido anteriormente, a morte dos jovens é uma ameaça permanente à realização do kusina. As mulheres transformadas em seres espirituais – orebok – podem controlar esta ameaça social, pois têm o poder de capturar os espíritos dos jovens mortos, e através do seu manrase fazerem estes jovens tornarem-se adultos.

Podemos observar que a mulher bijagó possui uma representatividade no sistema religioso do grupo social, onde estabelece através de suas estratégias, habilidades, saberes e dons espirituais, uma rede fortalecida que garante sua autonomia perante o gênero masculino.

Nesse debate cultural, é importante ressaltar que a sociedade bijagó é organizada entre clãs e linhagens, que segundo Fernandes (1995: pag. 73), àqueles dominantes (...) são matrilineares, e no seio dele se gera o poder dos Oronô (chefe de tabanca) e da okinka (chefe de baloba<sup>11</sup>). As classes de idade são geradoras do poder da classe dos otobongo/onokoto/kabung-na. No interior desta classe dos anciãos (ãs) gera-se o poder dos okanden (porta vozes da classe) e dos orebok (defuntos).

## 2. RELIGIAO TRADICIONAL E A CONTEMPORANEIDADE

Ao discutir religião, começamos dialogando com Durkheim (2000: pag. 18) quando explica a partir de seus estudos com comunidades tradicionais africanas que religião (...) é mais do que a idéia de deuses e espíritos e, consequentemente, não pode ser definida exclusivamente em relação a esses termos.

A respeito do conceito elaborado por Durkheim, Guerriero (2012: pag. 13) comenta

A característica essencial de religião, para ele, é o sagrado, que é algo extraordinário, enquanto que seu oposto, o profano está relacionado às coisas ordinárias e mundanas. Essa distinção entre sagrado e profano não é da mesma ordem que a distinção entre sobrenatural e natural. Coisas sobrenaturais não são necessariamente coisas sagradas, nem coisas sagradas são forçosamente sobrenaturais. O ponto central de

<sup>10</sup> As mulheres sob a forma simbólica de orebok estabelecem entre elas relações intensas de parentesco simbólico, o que reforça sua unidade e força social. As mães dos filhos mortos passam a ser as mães das mulheres portadoras do espírito do seu filho. Esta maternidade simbólica é reafirmada na prática por um conjunto de obrigações e direitos que a mãe tem para com seu filho (a) orebok. Cada mãe “simbólica” é ao mesmo tempo um filho simbólico de outra mulher. (Fernandes, 1995: pags. 75/76)

<sup>11</sup> Santuário em crioulo (Fernandes, 1995: pag. 73)

sua analise recai no fato de que o sagrado está associado à sociedade. As crenças religiosas são representações coletivas e os principais rituais religiosos são praticados coletivamente.

Possivelmente o comportamento das mulheres bijagó na participação do culto aos ancestrais, na opinião dos cientistas sociais pode ser entendido sob a perspectiva do sagrado relacionado à sociedade, Sêga (2000: pag. 128) por sua vez, explicaria essa representatividade feminina a partir da teoria das representações sociais, que a seu ver seria:

A representação que um grupo elabora sobre o que deve fazer para criar uma rede de relações entre seus componentes faz com que defina os mesmos objetivos e procedimentos específicos. Descobre-se um primeiro processo de representação social: a elaboração, por uma coletividade, sob indução social, de uma concepção de uma tarefa que não leva em conta a “realidade” do comportamento social, mas a organização do funcionamento cognitivo de grupo.

É provável que, essas mulheres não estariam preocupadas em liderar uma religião, mas sim garantir o culto no grupo social. Percebemos que o motor dessa força em manter o sagrado, conforme análise de Guerriero foi o aspecto social. O autor aponta em sua pesquisa *“A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades - (2012)”* a importância e contribuição da sociologia francesa, nas figuras de Émile Durkheim e Marcel Mauss:

(...) de forma decisiva para a constituição do conceito de sagrado e também para a noção de religião que se fez preponderante durante o século XX. Seu grande triunfo foi quebrar a visão positivista e evolucionista dominante no final do século XIX, que atribuía o pensamento mítico e religioso, e por extensão, o pensamento mágico, ao campo primitivo arcaico a ser substituído, então, pela verdade científica. Ao considerar o sagrado e a religião como construções sociais; empreendeu uma guinada de pensamento, pois a religião e a magia não seriam mais vistas como produtos de uma mente primitiva, compreendida pelo atraso biológico da raça, mas, sim, como elementos do processo de classificação e de elaboração das representações sociais.

A continuação de sua discussão, Guerriero (2012: p. 16) reforça como Mauss e Hubert pensavam o sagrado em 1974.

O sagrado no pensamento desses dois sociólogos franceses aparecia como um valor Maximo, uma carga adicional apta a modificar a natureza e a estrutura do individuo, considerado isoladamente. Identificava o sagrado em um nível humano e natural como aquilo que para o grupo e seus membros, qualifica a sociedade. A transcendência desse sagrado não estava, assim, relacionada a um estado metafísico, mas, sim, social e coletivo. Na idéia do sagrado estão incluídos os

conceitos de separação, de pureza, impureza e, simultaneamente, os conceitos de respeito, de amor, de repulsa, de temor. O sagrado social transforma-se no elemento central da experiência religiosa e revela-se nos comportamentos sacrificiais.

Por sua vez, Gomes (2004: p. 51) traduz o sagrado e a religião através do pensamento de Peter L. Beger autor da obra "*A construção social da realidade*", elaborada conjuntamente com Thomas Luckman

A religião, segundo o pensamento de Berger, é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado. Ou dito de outra maneira, a religião é a cosmificação da realidade pelo sagrado, é o encantamento da realidade pelo divino. Por sagrado deve-se entender aquela quantidade misteriosa de poder misterioso e temeroso, distinta do homem e, todavia relacionada com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência, seguindo o pensamento de Otto (1985). Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais, artificiais ou a homens e animais e, serve para a objetivação da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas, existem até homens sagrados.

Ao falar do sagrado é importante explicar o profano e, neste caso, voltamos a Guerriero (2012: pag. 18) que comenta

O sagrado está para o sublime, o êxtase e o profano para o mundo empírico, o cotidiano e vulgar. O sagrado é o poder, pois o homem religioso pode mais; o profano é a ausência de poder. O sagrado é o campo da moralidade, é estável e permanente. O profano é o campo dos apetites individuais, é instável e variável. Chega-se, nesta base, a uma definição de religião que assume por completo a incomunicabilidade do sagrado com o profano e sua permanente relação (sacralização e dessacralização).

Quando discutimos a religião na contemporaneidade, Hanegraaff (1999: pag. 147) vai rever de forma crítica tais conceitos, em especial, o de religião propondo que “(...) religião é qualquer sistema simbólico que influencia as ações humanas pela oferta de formas ritualizadas de contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados.” Neste caso, propõe no conceito um entendimento sobre religiões instituídas e espiritualidades.

O debate perpassa por uma ideia de revolução espiritual, onde “(...) a autonomia crescente e significativa dos novos sujeitos indica uma quebra das referencias do individuo, que antes estavam direcionadas a instituições externas, entre elas a religião tradicional, e agora se voltam para as questões internas, mais subjetivas.” (Guerriero, 1999: pag. 22).

São as tendências que surgem nos sistema de crenças de novas espiritualidades, são as vivências individualizadas imersas do simbolismo coletivo. É o pluralismo religioso, porque a contemporaneidade é plural também, a economia é globalizada, as culturas se hibridizam e o homem passa a ser um indivíduo espiritualizado sob uma perspectiva racional. É o crescimento das religiões subjetivas e individuais no século XX.

Diante do debate, como entender a sobrevivência das religiões tradicionais, a exemplo dos cultos aos deuses e ancestrais do povo bijagó? Como podemos interpretar essa representação feminina bijagó na sustentação da crença? Embora o grupo social não seja futurista, mas nos interrogamos se existe algum risco de desaparecimento do sagrado na comunidade?

Para Miranda (2012: pag. 56) o mundo moderno caracteriza-se, do ponto de vista antropocêntrico, como o mundo da razão e por conta disso, o homem constitui o elemento central, enquanto que a fé vai ficando relegada a um plano inferior. Ele comenta:

De certa forma, é de se esperar que, numa concepção de mundo antropocêntrica, que se orienta pelo primado da razão, seja buscado colocar todas as coisas ao alcance do domínio humano. Com o homem como medida de todas as coisas, a tendência é expulsar de seu mundo a Providência, o mistério e tudo o que aponte para a noção do sagrado. A grande consequência disso será o desencantamento do mundo. Não se pode negar que essa nova maneira de encarar o mundo trouxe seus benefícios, entre os quais o desenvolvimento técnico-científico. No entanto, ao preço de banir o sagrado de seu universo, dessacralizando-o.

Gomes Filho (2011: pag.14) em seu discurso comenta que Peter Berger e Thomas Luckman, partiam do pressuposto de que, “(...) na modernidade o pluralismo religioso tem como consequência uma crise da própria religião, uma vez que a oferta cai em descrédito.”

A seu turno, Miranda (2012) explica que enquanto na modernidade existia a crença no declínio da religião, na pós-modernidade<sup>12</sup> o cenário é de ressignificações e

---

<sup>12</sup> O termo pós-moderno é uma chave que abre universos diversos, convergências e divergências históricas em vários setores, desencadeia as mais multifacetárias posições e inquietações, seja na arte, no saber, nas formas sociais, na economia, na cultura, na política, no ensino, nos valores e até na religião. (TEIXEIRA, E. Pós-modernidade e niilismo – um diálogo com Gianni Vattimo, p. 209 *Apud* MIRANDA, Claudio. Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e a reconfiguração do religioso na contemporaneidade (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Faculdade de Teologia, PUCRGS, 2012)

reconfigurações, “o Deus morto volta reconfigurado”, é o ressurgimento religioso, coisa que não se esperava.

Gomes Filho (2011) que o novo paradigma da Escolha Racional da Religião que surge em 1985 com Rodney Stark, muito discutido e problematizado na década de 90, analisa a religião sob uma perspectiva econômica com base nas relações entre “procura e oferta” estabelecidas em um mercado religioso. O pluralismo religioso aqui é visto como reforço das religiões “(...) uma vez que força as “firmas religiosas” a diversificarem suas ofertas, visando atender melhor aos mais variados grupos e interesses sociais.” (Pag. 14)

A inquietação do debate está em como as religiões tradicionais irão escapar diante dessas transformações? Onde os cultos aos deuses ou ancestrais, a exemplo dos bijagó se incluem nessa discussão teórica e nas mudanças ocorridas durante o século XX e XXI? Ou talvez, como as religiões ocidentais irão sobreviver à resistência dos povos tradicionais na manutenção do sagrado e da ancestralidade?

Se a pós-modernidade se caracteriza pela desconstrução do discurso filosófico ocidental, a decadência das grandes idéias e valores ocidentais e é um período radical que trata muito mais de desconstruir, desmanchar e fragmentar a modernidade, isso serviria de parâmetro para a resistência cultural e religiosa dos povos tradicionais como o são os bijagó? Reforçaria como algo inovador a relevância da mulher nos grupos sociais afastados da contemporaneidade?

Porém o indivíduo pós-moderno parece buscar as sínteses religiosas em resposta às suas necessidades, não especificamente espirituais, mas também matérias e racionais. Neste sentido, o paradigma holístico traz um novo sentido à vida, onde é possível quebrar barreiras antes intransponíveis, unindo “(...) ciência à espiritualidade, a matéria ao espírito, o corpo à mente, o Oriente ao Ocidente, o lado direito ao lado esquerdo do cérebro”. E, assim, “ela reinveste a natureza de seu aspecto sagrado, vê o cosmo como vivo e o mundo como um todo unificado (...)” (Miranda, 2012: pag. 71)

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A lenda de origem dos bijagó, em especial o que corresponde às filhas de Akapakama e a divisão dos elementos da natureza entre suas filhas e netos na ordem do mundo reforça a ideia da importância das mulheres do grupo social.

A revisão bibliográfica contribuiu para a dialogarmos com vários autores que vem discutindo sobre a questão de gênero, religião e o mundo contemporâneo. As

intrigantes questões acerca da sobrevivência das religiões tradicionais, em especial à que corresponde ao povo bijagó, na Guiné-Bissau despertaram um interesse a respeito do posicionamento do universo científico acerca da religião na contemporaneidade.

É de notar que não é tão simples promover um debate sobre a manutenção dos cultos considerados “primitivos” ou “tribais” frente ao ser contemporâneo. Narcisista, consumista, científico e excessivamente interessado no avanço tecnológico, esse indivíduo tem buscado através da razão valorizar seu intelecto, sua identidade e dinamizar sua fé no divino através da síntese.

É de uma complexidade grande falar em síntese e pluralidade religiosa do homem e da mulher, porém essa tendência, se assim podemos dizer, nos interessa entender melhor ao relacioná-la ao gênero masculino e feminino de grupos sociais onde as experiências religiosas são tradicionais, como às que correspondem ao cotidiano dos bijagó.

Estudar a representação feminina nos cultos africanos nos serve de referência para entender a dinâmica religiosa dos grupos sociais em seus modos de representar o sagrado em sua experiência e na construção do conhecimento com os elementos utilizados no seu dia a dia.

A mulher bijagó, discutida no texto a partir da opinião de diversos autores tem demonstrado ao longo dos anos como é possível manter seu poder diante da autoridade masculina. Elas através da presença nos cultos aos antepassados têm garantido uma rede poderosa que interligada as mulheres da tabanca, tornando-se essenciais na prática religiosa e em muitos momentos temerosas, dos quais todos devem respeito.

A determinação religiosa conduz a vida no grupo social, ainda que venha sob a liderança de um homem bijagó, praticamente não existe culto se as mulheres não são convocadas ou, sejam excluídas do processo. Aos jovens homens que morreram antes de cumprir suas obrigações iniciáticas, a única alternativa de passá-los a vida adulta é através da mulher, particularmente do empréstimo de seu corpo. Aos homens não lhes é dado esse poder simbólico.

O poder simbólico tem fortalecido o modo de ser dessas mulheres a ponto delas possuírem uma cerimônia própria. É importante acrescentar que conforme seu envolvimento e compromisso no culto, maior é a garantia de seu nivelamento ao homem através do status social.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA**, Angela. Teoria das Representações Sociais e Teorias de Gênero. Cadernos de Pesquisa, n. 117, p. 127-147, novembro/ 2002.
- AGUIAR**, Márcio M. A construção das hierarquias sociais: classe, raça, gênero e etnicidade. Cadernos de Pesquisa do CDHIST. N. 36/37, ano 20, 2007.
- BASTOS**, I.S. A visão do feminino nas religiões afrobrasileiras. CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, nº 14, 2009.
- BERNARDO**, Teresinha. Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003
- CARNEIRO**, Suely. Ennegrecer al feminismo: La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. In: Nouvelles Questions Féministes, Vol. 24, nº 02, 2005.
- DURKHEIM**, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FERNANDES**, Raul. Contradições entre linhagens dominantes e classes de idade nos Bigajó. In: Revistas de Estudos Guineenses, nº 20, INEP, Guiné Bissau, 1995.
- FISCHER**, Izaura Rufino e **MARQUES**, Fernanda. Gênero e Exclusão Social. Trabalhos para discussão. Nº 113, RN, 2001.
- GUERRIERO**, Silas. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. Estudos de Religiao. v. 26, nº 42 Edição Especial, 2012.
- GOMES**, Antonio M. de A. As representações sociais e o estudo do fenomeno do campo religioso. Ciencias da Religiao: História e Sociedade. Ano 2. N. 2, 2004.
- GOMES FILHO**, Robson R. Teoria e Religiao em perspectiva: um balanço do conceito de religiao/sagrado em seus excessos e equilibrios nas Ciencias Humanas. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religioes e das Religiosidades – ANPUH – Questões teórico-metodológicas no estudo das religioes e religiosidade. In: Revista Brasileira de Historia das Religiões. Maringá (PR) v. III, nº09, 2011.
- HANEGRAAFF**, W. Defining religion in spite of history. In: PLATVOET, J. G.; MOLENDIJK, A. (Orgs.). The pragmatics of defining religion. Leiden/Boston/Koln: Brill, 1999a.
- HOEBEL**, E. A; **FROST**, E. L. Antropologia Cultural e Social. São Paulo: Editora Cultrix, 1976. (Tradução Euclides Carneiro da Silva)

**KIPP**, Eva. Guiné-Bissau: aspectos da vida de um povo. Lisboa: UNAE: Inquerito, 1994-93.

**MIRANDA**, Claudio. Freud e o retorno do sagrado: a sobrevivência e a reconfiguração do religioso na contemporaneidade (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Faculdade de Teologia, PUCRGS, 2012)

**MONTENEGRO**, Teresa. Kriol Tem - termos e expressões. Bissau: Ku Si Mon, 2002.

**SCANTAMBURLO**, Luigi. Etnologia dos Bijagós da ilha de Bubaque. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, v. 6, n. 109, p. 38, 1991.

**SOARES DA SILVA**, Vanessa. A roda das Donas: a mulher negra no Candomblé. Centro de Educação e Humanidades/Faculdade de Educação – UERJ. Rio de Janeiro, 2010.

**SÊGA**, Rafael Augustus. O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. Anos 90, Porto Alegre, nº 13, jul. 2000.