

DE PARIS A JETA, DE JETA
A PARIS: PERCURSOS
MIGRATÓRIOS E RITOS
TERAPÊUTICOS ENTRE
FRANÇA E GUINÉ-BISSAU ¹

Clara Carvalho

Os problemas somáticos e/ou de desadaptação com que se confrontam muitos emigrantes guineenses, originários de zonas rurais, durante os seus percursos migratórios na Europa, encontram geralmente resposta junto dos terapeutas africanos, sendo equacionados segundo parâmetros culturais que os enquadram numa má relação cosmogónica (de obrigações não cumpridas para com espíritos diversos). Os percursos terapêuticos implicam recorrentemente o regresso temporário aos altares das comunidades de origem. Os pacientes são confrontados com as necessidades dos dois universos culturais onde se moldam as suas existências, com duas formas diferentes de controlar o tempo e o corpo, com discursos divergentes sobre a doença e a terapia. Estas questões são analisadas neste artigo a partir do percurso biográfico de Sabor, emigrante em França e originário da ilha de Jeta (Guiné-Bissau).

Durante o período (1992-1993) em que residi no sector de Caió (Região de Cacheu, Guiné-Bissau) era vulgar cruzar-me com emigrantes que se dirigiam aos recônditos altares de espíritos autóctones, arrastando atrás de si animais destinados a serem sacrificados como pagamento de uma promessa. A maioria da população que integra a região de Cacheu identifica-se como manjaca ² e possui uma longa tradição de emigração, acentuada ao longo deste século pela desagregação social induzida pelo processo colonial primeiro, agravada depois pelas condições precárias decorrentes da luta de libertação, e actualmente inserida nos fluxos migratórios de África para a Europa que se têm vindo a intensificar nas últimas décadas (Crowley 1990, Gable 1990, Forrest 1992). Qualquer estadia em território manjaco implica a realização de uma oferta num altar local, acto que os meus interlocutores descreviam como “ir falar com o espírito”, no sentido de o cumprimentar. Para os emigrantes estas ofertas sacrificiais erigem-se na principal motivação da sua viagem ao

¹ Este artigo baseou-se numa investigação efectuada na Guiné-Bissau, em diferentes estadias realizadas entre 1992 e 1997, financiada pelo ISCTE, pela JNICT e pela Fundação Calouste Gulbenkian. Para a elaboração deste texto agradeço em particular o apoio da Maria Manuel Quintela e a leitura crítica (numa primeira versão) de Miguel Vale de Almeida. A minha gratidão vai muito em particular para Sabor, que me permitiu assistir (e filmar) aos acontecimentos aqui narrados, para Pedro Mango, entretanto falecido, que traduziu os textos em *manjak*, bem como para os meus anfitriões em Jeta, Luís Papik e Analico. A apresentação de uma primeira versão deste texto no Colóquio “Antropologia da Saúde e da Doença. Perspectivas e Terrenos de Investigação”, foi acompanhada de um videograma intitulado “A Iniciação do *Napene*”.

² Segundo o recenseamento de 1979, o último a incluir uma identificação étnica, haveria 82 mil manjacos na Guiné-Bissau (cf. *Recenseamento...* 1982). Não me cabe aqui apresentar os limites desta tipologização que recobre populações que falam dialectos da língua *manjak* por vezes ininteligíveis entre si. Queria, contudo, notar as semelhanças culturais e linguísticas entre as várias populações costeiras, em particular entre as populações que se identificam como manjaco, mancanha e pepel. Em todos estes grupos se encontram associações de *bapene* e altares de *kansará* como os que são referidos neste texto.

país natal, dando origem a peregrinações constantes, referidas também pelos vários observadores que nas últimas décadas escreveram sobre a região (Crowley 1990,³ Gable 1990, Binsbergen 1988). Estas ofertas revestem a forma de pagamentos de promessas realizadas aos espíritos autóctones e decorrem da relação contratual estabelecida pelos viajantes nos altares locais. O percurso destes trabalhadores migrantes é semelhante: após uma série de infortúnios – e aqui aplica-se o conceito no sentido lato que lhe foi dado por Edward Evans-Pritchard ou Jeanne Favret-Saada, de sucessão de acontecimentos nefastos de ordens diversificadas – o paciente consulta um dos “adivinhos” ou *napene* (manj.: curandeiro, adivinho (sing.); *bapene* (pl.)⁴) que exercem no seu local de emigração, o qual pode acusar um dos espíritos autóctones enfurecido com a falta de pagamento de uma promessa, ou interpretar o infortúnio como um sinal de descontentamento de um espírito familiar. O *napene* define com o paciente a oferta sacrificial necessária para satisfazer as entidades espirituais identificadas e estabelece o local onde deverá ser realizada, podendo indicar os altares autóctones. Esporadicamente, o infortúnio é interpretado como um aviso de que o paciente deverá ser submetido a um processo de iniciação e tornar-se membro de uma das congregações locais de ritualistas. Uma vez iniciado e dotado de um novo estatuto, o emigrante é constringido a actuar como adivinho ou ritualista junto dos seus conterrâneos nos locais de migração. Deste modo é mantida uma interligação ritual que se vai alimentando constantemente de novos recursos entre o local de origem (física, mas também simbólica e identitária) dos migrantes e o seu local de trabalho. Este processo, focado anteriormente em alguns estudos sobre Ziguinchor (Senegal) (Teixeira 1996, 1998 e 2001; Trincaz 1982), cidade para onde confluem os principais fluxos migratórios da zona desde há mais de um século, não foi ainda abordado no contexto europeu. No entanto, a França primeiro (Diop 1984 e 1996) e Portugal depois (Machado 1994), têm sido países de acolhimento de massas importantes de migrantes manjaco nas últimas décadas. Neste texto procurarei levantar algumas questões sobre uma das consequências destes movimentos migratórios: as respostas “africanas” a processos patológicos (do foro psíquico ou físico) sofridos pelos migrantes, enquadradas no constante fluxo de referentes culturais entre os pólos de vivência onde se processa a vida destes trabalhadores. Partindo da constatação de que o corpo é o *locus* por excelência de desadaptabilidades diversas, mas também o principal elemento criativo de processos simbólicos onde se experimentam novos referentes culturais, são aqui ensaiadas pistas de trabalho sobre as performances terapêuticas manjaco e a sua circulação para a Europa.

³ Eve Crowley, que se debruçou longamente sobre os altares locais, intitulou significativamente a sua tese de *Contracts with the Spirits*, enfatizando o carácter contratual deste tipo de relação (Crowley 1990).

⁴ A ortografia das palavras em *manjak* baseia-se em Pierre Buis (Buis 1990).

Este texto apresenta-se como uma reflexão em torno da iniciação como *napene* de Sábor, um emigrante manjaco em França, ocorrida na sua ilha natal, Jeta (sector de Caió) entre Maio e Junho de 1992. Enquanto residi nesta ilha fui hóspede de Luís Papik e da sua mulher, Analico, na casa de Pik, em Pidjate. Luís Papik teve a generosidade de me receber segundo as regras de hospitalidade manjaco: além de me acolher em sua casa sacrificou em meu nome nos altares aos quais não tinha acesso e criou-me, por esta via, uma identidade local. Como tal, permitiu-me testemunhar os acontecimentos aqui narrados enquanto mais uma habitante de Pidjate. Mesmo nesta qualidade a minha presença ao longo do processo iniciático teve de ser pontualmente delineada com os seus responsáveis, nas ocasiões em que estes consideraram que demonstrava uma curiosidade pelo evento que ultrapassava a dos restantes observadores. A descrição aqui apresentada é o resultado deste processo de interacção e negociação entre os seus diversos intervenientes: ritualistas, neófito e observadora.

OCEANO ATLÂNTICO

Divisão administrativa da República da Guiné-Bissau (adaptado de Galli e Jones 1987: xix)

A iniciação do *napene*: percurso de Sábor

Pidjate, Jeta, Guiné-Bissau, 24 de Maio de 1992.

Ao entardecer fui alertada por Analico, a minha anfitriã, para a realização de uma cerimónia fúnebre de um *napene*, Sábor, numa casa ao lado. Analico acrescentou, rindo, tratar-se de uma festa, pois o *napene* não estaria morto mas adormecido e todos o velariam esperando o seu acordar renascido. Nessa noite dirigi-me curiosa para a casa de uma irmã do *napene*, onde este

já se encontrava e para onde convergia aparentemente toda a população de Pidjate. Não me foi possível encontrá-lo: fechado num quarto, comia em conjunto com os outros *bapene*, homens e mulheres que o escondiam zelosamente dos olhares indiscretos dos familiares e vizinhos. No interior da casa o ambiente era eufórico e acabei por me juntar às mulheres que partilhavam uma refeição festiva. No quintal alguns *bapene* construíam o abrigo onde o novo *napene* iria dormir, enquanto outros edificavam uma armação cônica ou *prum* (manj.), que serviria de cobertura do futuro *pubol* (manj.: local de culto) do neófito. Esta era realizada com vimes consagrados no altar dedicado a *ussái bantim* (manj.: espírito bantim), pelo que os trabalhos eram silenciosamente vigiados pelo *nali-batxak*, responsável por esse altar (ele mesmo um emigrante que regressara para ocupar esse cargo). Terminadas as construções, os *bapene* empurraram o iniciando para o bosque onde se encontra o altar dedicado a *ussái bantim*. Segundo me foi descrito – uma vez que apenas os *bapene* o puderam acompanhar – Sábtor fugiu para logo ser encontrado e “morto”,⁵ adormecido com narcóticos. À algazarra que anunciara este processo, ocorrido tarde na noite, seguiu-se o maior silêncio e os participantes foram-se deitando espalhados pelo quintal, envoltos em mantas. Entretanto, o corpo inerte do neófito foi trazido pelos seus perseguidores para o abrigo recém-construído onde o lavaram, envolveram no *ukulá* (manj.: pano branco tecido localmente com algodão da terra) e o colocaram sobre a *bessésse* (manj.: esteira onde o neófito se deita durante a iniciação)⁶ entre as pernas da mais velha das mulheres *bapene* da sua congregação, rodeado pelos restantes membros. Toda a noite se ouviram os seus cânticos ritmados pelo som dos *ussói*⁷ (manj.: chocalhos):

Homem fez *napene*
É filho único de sua mãe
Que nada se encontre no seu caminho⁸
As mulheres gostam dele
É bonito
É famoso.

De madrugada, enquanto os acompanhantes que tinham velado o neófito se iam levantando, pude entrar no abrigo onde todos os *bapene* se aglomeravam. Sábtor continuava imóvel, adivinhando-se o contorno do seu corpo debaixo de um pano tecido, em xadrez preto e branco, abanado regularmente pela idosa *napene* que o segurava entre as pernas. À medida que a luz surgia os cânticos iam-se tornando mais intensos, interpelando directamente a figura inerte:

Levanta Sábtor, acorda
Não vás, não vás de uma vez.⁹

⁵ Sábtor descrevia a sua experiência como tendo sido “hipnotizado” e “adormecido”.

⁶ As esteiras (manj.: *bessésse*) delimitam o espaço do neófito em todas as iniciações bem como nos ritos de passagem. As esteiras onde se colocou o morto durante um funeral são utilizadas posteriormente em ritos fúnebres secundários em representação do morto.

⁷ Trata-se de um instrumento musical que serve para acompanhar as canções dos *bapene* feito de uma cabaça contendo arroz.

⁸ Interpretado pelos presentes como “não tem família, o mundo que o deixe realizar livremente a cerimónia”.

⁹ Tradução do *manjak* de Pedro Mango.

No exterior um grupo de rapazes, vestidos com os mesmos panos que utilizam no bosque da iniciação, pegaram no *prum* e tentaram levá-lo para junto da construção circular que serviria de altar ao futuro *napene*, puxando em direcções opostas, o que provocou um movimento desordenado, interpretado como a luta que faziam com o *ussái bantim*; por vezes juntavam esforços e corriam para os assistentes que fugiam divertidos. O aspecto lúdico desta demonstração contrastava com a preocupação estampada nos olhos dos *bapene* que cercavam Sábor, cantando num ritmo acelerado. Quando finalmente este se mexeu, começando a sair do torpor que o tolhia, a agitação foi grande. Voltei a aproximar-me: sempre protegido pela velha *napene*, Sábor estava sentado numa esteira rodeado por um rapaz e uma rapariga e pela sua familiar Mamé Có, que impediam os assistentes de pisar esse espaço. A cabeça baixa, o olhar entorpecido, Sábor não falava com os que o interpelavam. Sobre o pano branco, a sua única cobertura, iam-se avolumando os *imutjebéi* (manj.: flocos de algodão em rama) e dinheiro, pois todos os presentes que se juntavam para o cumprimentar só lhe podiam dirigir a palavra depois de terem realizado uma oferta. Radiante, a sua irmã recebia os parabéns de numerosos parentes e vizinhos que se ajoelhavam¹⁰ cumprimentando-a pela cerimónia realizada.

Regressei no dia seguinte. No quintal onde decorrera a cerimónia apenas se encontrava Sábor, sempre deitado na esteira, rodeado de alguns *bapene*. Sábor, de 40 anos, era um emigrante em França e foi em francês que conversámos e pude reconstruir a sua história. Muito jovem acompanhara o pai a Dakar (Senegal), onde este residia temporariamente, exercendo como *napene* junto de outros migrantes manjaco. Acabou por ficar a viver com uma irmã nessa cidade, de onde partiu para França, seguindo um percurso migratório vulgar na zona. Nesse país terminou os estudos secundários, empregou-se num laboratório de análises clínicas e casou com uma mulher de origem manjaca. No final da década de oitenta, Sábor defrontou-se com problemas de trabalho e de saúde que o levaram a recorrer aos serviços médicos, tendo inclusive sido hospitalizado, bem como a um *napene* residente em França. Este último retirou-lhe uma “pedra” do abdómen, sinal de ataque de bruxaria, e prescreveu-lhe os sacrifícios a realizar no altar do espírito da iniciação, o mais poderoso dos altares autóctones. Sábor regressou a Jeta, naquela que foi a primeira visita que efectuou em toda a sua vida adulta, com a finalidade de realizar esse pagamento. No decorrer da cerimónia caiu a seu lado uma serpente, sendo este facto insólito, juntamente com a série de infortúnios que sofrera, interpretado pelos *bapene* locais como a manifestação clara da vontade do pai, entretanto falecido, de que o filho lhe sucedesse no cargo. Sábor recusou, invocando a irmã que o precedia por ordem da senioridade como a legítima sucessora do pai. Não só a necessidade de se submeter ao longo e perigoso ritual de iniciação o intimidava, como não o seduzia a ideia de ter de assistir enquanto *napene* os restantes emigrantes que o procurassem em Argenteuil, junto de Paris, onde residia. De regresso

¹⁰ O acto de se ajoelhar para pedir alimento ou bebida é praticado em todas as ocasiões rituais e indica uma hierarquia precisa.

empregou-se numa fábrica de baterias, mas os seus problemas de saúde continuaram, sinal de que o espírito do pai não desistia da sua escolha, segundo a interpretação dos *bapene*. Rendido, Sábor voltou a Bissau em finais de Abril, onde se juntou à sua prima Mamé Có que aí exercia como *napene* e se assumiu como sua iniciadora e protectora. Juntos procuraram em Jeta os membros da congregação do seu pai, organizando a cerimónia de iniciação de forma a realizá-la durante o curto período das suas férias laborais.

O facto de as nossas conversas decorrerem em francês e, provavelmente, de estar a interromper um processo iniciático com a minha insistência, ocasionou algum mal-estar junto dos restantes *bapene*. Da terceira vez que o procurei, Sábor preferiu que eu falasse com os seus iniciadores, com os quais combinei apenas acompanhá-lo nas ocasiões públicas. Sábor passou os cinco dias que se seguiram ao seu “renascimento” no mesmo abrigo, raramente abandonando a sua esteira onde um rapaz e uma rapariga o protegiam de qualquer espírito que pretendesse “sentar-se” ao seu lado para o atacar, assistido pelos *bapene* que o iam iniciando nos segredos da propiciação do *ussái* (manj.: espírito), presente no altar entretanto construído a seus pés, bem como na arte da adivinhação. Terminado este período voltou ao altar do *ussái bantim*, repetindo o percurso secreto que seguira na primeira noite, para a segunda fase da iniciação, igualmente marcada pelas ofertas realizadas nesse altar e outros seis dias passados no *pubol* (manj.: construção que protege um altar) do chefe da sua congregação. Foi-lhe aí colocado ao pescoço o *kafeî* (manj.), conta encarnada que marca a sua condição de duplamente iniciado, a qual partilha com numerosos ritualistas.¹¹ Restava-lhe então esperar. Esperar a próxima iniciação de um *napene*, na qual teve de officiar. Esperar as primeiras chuvas, em cuja água Mamé Có lavou o pano que o cobriu durante a iniciação, enquanto os seus seniores completavam o *pubol*. No centro deste, amarrado ao poste central que sustenta a estrutura da construção, foi construído o *búcú* (manj.), altar feito de pequenos paus fechando um círculo no interior do qual são colocados os numerosos chifres de vaca com terra dos altares de espíritos propiciados pelo neófito durante a iniciação, rodeado de pequenos recipientes de cerâmica contendo o algodão oferecido ou os restos das numerosas libações entretanto realizadas. Sobre o *búcú* foi oferecida a primeira refeição ritual do novo *napene*, partilhada pelos membros da congregação presentes, alimento aglutinador e poluente, consistindo em arroz com carne, peixe e *tumacumba* (manj.), o fruto da mangrova apenas consumido ritualmente.¹² Sábor esperou finalmente a festa do *kadjika bapene* que fecha o ciclo anual das iniciações de *napene*, na qual se reuniram todos os membros das várias congregações de *bapene* locais, envergando as longas camisas brancas bordadas de cores garridas comuns a outras ceri-

¹¹ Todos os homens manjaco são iniciados por definição, pois somente realizando a cerimónia de iniciação obtêm o estatuto de adultos. Alguns ritualistas realizam um segundo processo iniciático, assumindo uma nova identidade e o controlo de um altar específico. Estes “duplamente iniciados” são facilmente reconhecidos pela conta (manj.: *kafeî*) incluída num colar que trazem sempre consigo.

¹² Trata-se do *tarafé* (cri.) ou *Avicennia Germinans* (L.) (Burkill 1985: 242), o fruto da mangrova cuja película envolvente contém substâncias venenosas e implica uma preparação especial, consumida nesta ocasião ou nos ritos de renovação praticados pelo régulo.

mónias e enfeitados com os mais diversos adereços, chapéus, óculos de sol e colares. Os participantes dançaram freneticamente ao som dos *ussói* e apitos, levados pela bebida que fora oferecida ao *ussái bantim* antes de ser livremente consumida por todos. Só então, já durante a estação das chuvas, Sábtor, dotado de um novo estatuto, *napene* e duplamente iniciado, pôde deixar a sua ilha natal e regressar a Paris.

Iniciação e terapia

Bapene (manj., pl.), *napene* (manj., sing.) ou ainda *djambacó* (cri.) são termos que designam os adivinhos locais. A aquisição deste estatuto implica a passagem de uma prova iniciática em que são transmitidos conhecimentos secretos ao neófito, sendo a sua iniciação entendida como a obediência a um sinal. O novo *napene* identifica-se com os elementos da sua associação que actua como uma sociedade secreta, no sentido em que possui um conhecimento esotérico e reservado. Sábtor teve de se submeter à vontade do pai e juntar-se formalmente à congregação respectiva,¹³ realizando o ritual que se inicia por uma morte e um renascimento:¹⁴ depois de “morto” pelas bebidas narcóticas que lhe foram ministradas, renasceu entre as pernas de uma mulher tal como num parto,¹⁵ ou como um morto durante o ritual fúnebre após o qual renascerá enquanto antepassado. Como num funeral, é o chefe da sua matrilinearidade a fornecer o primeiro animal a ser sacrificado. Durante os dias que se seguiram ele manteve semelhanças com um recém-nascido: titubeante e pouco falador, foi alimentado pelo *napene* que o precedeu, não podendo abandonar o espaço do *pubol* onde dormia numa esteira ladeado por duas crianças como defesa contra os espíritos que pretendessem aproveitar-se da sua fragilidade para o atacar.¹⁶ Protegidos pelo secretismo da noite, os *bapene* foram-lhe transmitindo os conhecimentos esotéricos da congregação, mas Sábtor só foi considerado um membro pleno desse grupo uma vez terminada a sua iniciação e depois de iniciar o próximo neófito. Passou a integrar uma associação marcada por uma hierarquia interna, onde se praticam actos de união como a comensalidade ou a partilha de ofertas por prestação de serviços.¹⁷ Note-se que características como a utilização de símbolos de morte

¹³ A adesão a sociedades secretas, ao contrário dos ritos de maturidade que se estendem a todos os membros da comunidade do mesmo grupo etário e de género, é sempre formal (La Fontaine 1985).

¹⁴ A utilização de símbolos de morte e de renascimento, comum a numerosas iniciações (Bloch e Parry 1994 [1982]) é particularmente explícita, no contexto abordado, no caso das iniciações individuais e não colectivas, de que são exemplo a iniciação do *napene* ou a entronização do régulo.

¹⁵ Trata-se de uma mulher da mesma congregação de *bapene* que tenha ultrapassado a idade fértil, caso contrário este “parto” ritual impedi-la-á de ter outros filhos.

¹⁶ O mesmo procedimento é utilizado durante outros ritos de passagem: assim a noiva durante a primeira semana em que pernoita na casa do marido e o régulo durante a primeira fase da entronização não abandonam as esteiras respectivas onde duas crianças os protegem dos eventuais ataques de entidades espirituais.

¹⁷ É significativo que a conversa dos *bapene* reunidos para terminar o *pubol* de Sábtor incidisse sobre o destino do dinheiro que tinha sido dado ao neófito – com o qual decidiram comprar tabaco para partilhar por todos – e a indignação face a um *napene* que consumira isoladamente um porco oferecido, quebrando as regras estritas de partilha deste grupo.

e renascimento, o perigo e o medo associados à iniciação, a posição do neófito como um recém-nascido, a reclusão, a comensalidade e a partilha de bens no grupo são comuns a numerosas iniciações em sociedades secretas. Como realça Jean La Fontaine, a adesão a estas associações

creates the boundaries which separate outsiders from members, for it emphasizes in dramatic form the distance that separates the two statuses between which initiands must pass. Experience of the ritual and knowledge of its meaning both constitute secrets, possession of which is the right of every member, and is denied to non-members (La Fontaine 1985: 58).

O segredo e a protecção dos conhecimentos transmitidos assumem um papel essencial como marcadores da diferenciação dos membros do grupo, sendo protegidos por um juramento de inviolabilidade (Jamin 1977, Zempléni 1993).

O novo *napene* integra-se nas festas da sua congregação, realizadas após as primeiras chuvas, passando a officiar no seu altar individual que consiste, como todos os altares individuais, em receptáculos contendo a terra dos altares centrais sobre a qual foram realizados sacrifícios propiciatórios. Durante a sua iniciação foi-lhe construído um pequeno altar coberto, *puból* (manj.)¹⁸ no quintal de uma casa da sua matrinhagem ou da localidade de onde é originário. O altar constitui-se invariavelmente em torno de um pequeno pote semi-enterrado, receptáculo das libações realizadas onde se acumulam sangue dos animais sacrificados, restos de vinho de palma vertido e de aguardente oferecida. Em seu torno aglomeram-se os crânios dos animais sacrificados, chifres que contêm terra dos altares nos quais o *napene* pediu protecção e com cujos espíritos pode entrar em contacto, os quais funcionam como altares secundários, e ainda conchas. Estas últimas, como todos os crustáceos em geral, representam os que “possuem carapaça”, ou seja, todos os que realizaram uma iniciação num culto de aflicção e possuem um novo estatuto e identidade (ver *infra*), resposta cultural ao infortúnio prolongado que sobre eles se abateu, sinal óbvio de uma desadequação social.

O ritual de iniciação de Sábor na associação dos *bapene* foi, em simultâneo, uma performance terapêutica.¹⁹ Note-se que, para Sábor, este foi entendido como um momento – quiçá final – de um longo processo que implicou o recurso a terapias variadas e mesmo à biomedicina: Sábor relacionava o internamento hospitalar a que fora submetido com o “sinal” do pai. O seu percurso foi balizado pelos *bapene* que consultou tanto em França como localmente, os quais estabeleceram um diagnóstico em conjunto com o paciente e indicaram o processo terapêutico a seguir. Mesmo a presença

¹⁸ Noutros pontos da Região de Cacheu estas construções podem ter paredes e dois compartimentos, no primeiro dos quais o *napene* recebe os seus clientes, estando guardados no segundo os elementos de culto do *ussái* com o qual colabora (Binsbergen 1984: 26).

¹⁹ As características terapêuticas dos processos iniciáticos nas congregações de *bapene* e de ritualistas do *kansará* foi também referida por Maria Teixeira para o caso dos emigrantes manjaco em Ziguinchor (Teixeira 1996 e 1998).

insólita de uma serpente no altar do espírito de iniciação – podendo estes animais ser a encarnação de espíritos de defuntos na tradição local – não era, para Sábtor, o sinal de que o pai o tinha escolhido para lhe suceder. Opôs-se à interpretação dos restantes *bapene* apresentando alternativas e somente a perpetuação da série de acontecimentos nefastos o obrigou a aceitar o diagnóstico. Ao longo deste processo foram negociadas e experimentadas soluções diversas: tateamentos terapêuticos, práticas discursivas e sistemas causais diferenciados, da biomedicina ao sistema cosmológico local. Para Sábtor os diferentes discursos nosológicos apresentavam-se como explicações heterogêneas mas complementares que lhe permitiriam lidar com a dor e o sofrimento. Um personagem essencial no percurso de Sábtor foi Mamé Cò, sua familiar, como ele *napene* e migrante, residente em Bissau onde exercia. Ela representou a figura de *therapy manager* descrita por Feierman e Janzen (1992: 18), procurando os ritualistas, organizando com estes o processo iniciático, negociando o ritmo acelerado em que a iniciação decorreu, protegendo o neófito. Como referi, o discurso nosológico surge aos olhos do paciente como um conjunto heterogêneo de causalidades no interior do qual ele procura, por experimentação, a solução para o seu sofrimento. A importância do *therapy manager* é essencial porque, para além de indicar o tratamento e de negociar as condições em que este se realiza, vem acrescentar a sua legitimidade.

No sistema nosológico local a noção de doença não existe isolada, não é entendida apenas como a consequência de uma causa patogénica. Pelo contrário, o conceito de doença está inserido na noção mais lata de mal (*le sens du mal*, na feliz definição de Marc Augé (Augé e Herzlich 1986)), de infortúnio, de desordem ao nível pessoal, social e cosmológico: por isso apenas o discurso nosológico manjaco (por oposição ao da biomedicina) podia responder à angústia sentida por Sábtor que relacionava os seus problemas de saúde e de trabalho. Uma vez identificado como paciente, sofrendo em primeiro lugar um ataque de bruxaria (comprovado pelo elemento maléfico extraído do seu corpo por um *napene* em França) são-lhe propostos percursos terapêuticos. Estes podem ser variados e são entendidos como práticas que conduzem a novos equilíbrios sociais – trata-se de processos ritualizados, nos quais o paciente se assume como um neófito e que visam muitas vezes uma alteração de estatuto, como no caso de Sábtor – e mesmo cosmológicos. De uma forma mais explícita do que nas práticas biomédicas não é esperada uma eficácia imediata, nem são invocadas causalidades unidireccionadas. Consequentemente, estes percursos são negociáveis e adaptáveis.

O ritual de iniciação, enquanto performance terapêutica, é particularmente actuante por implicar não só o paciente e os seus familiares como toda a comunidade, bem como por relacionar o sofrimento individual com a ordem cosmológica, representada pela interacção com um espírito ances-

tral no caso analisado. A complexidade desta cerimónia envolve totalmente o paciente o qual é conduzido, dia e noite, pelos seus iniciadores que o levam a ultrapassar a sua ansiedade e eventuais reservas. Mas os receios e angústia ressentidos pelo neófito contribuem igualmente para a eficácia do ritual, como notam Carol Laderman e Marina Roseman: “The healing effects of performance are, on one level, caused by the catharsis that occurs when a patient’s unresolved emotional distress is reawakened and confronted in a dramatic context” (Laderman e Roseman 1996: 7). O próprio processo ritual joga habilmente com o envolvimento do paciente, começando pelo seu funeral literal e avançando pelo controlo do corpo e dos conhecimentos ministrados para terminar na festa colectiva e agitada do *kadjipa bapene*. Como se verifica noutros contextos, a eficiência deste processo está directamente relacionada com a crença do paciente e com a sua capacidade de tomar uma atitude diferente – positiva – face aos problemas individuais.

Sistema terapêutico e sistema cosmológico

A sucessão de infortúnios sofridos por Sabor conduziu-o a consultar *bapene* que exerciam junto do seu local de trabalho. Os *bapene* definem-se localmente por poderem diagnosticar um problema e iniciar um processo terapêutico. Muitos actuam como curandeiros, podendo vir a receber em sua casa os pacientes quando o tratamento é prolongado. Nos casos em que a sua reputação se espalha, o fluxo de pacientes justifica que se construam alojamentos específicos junto da casa do *napene*: são os chamados “hospitais tradicionais”, recenseados pelas autoridades locais. Em diferentes ocasiões o estado guineense procurou integrar estes especialistas, promovendo encontros e apoiando os hospitais por eles criados. Os diferentes atributos dos *bapene* da Região de Cacheu foram inventariados por Eve Crowley e Rui Ribeiro numa tipologização baseada nos processos terapêuticos realizados (Crowley e Ribeiro 1987). Estes autores classificam a actuação dos *bapene* nas seguintes fases: diagnóstico do problema por adivinhação; solicitação da colaboração do *ussái* (manj.: espírito) durante o processo terapêutico, geralmente através de uma oferta sacrificial em bebidas alcoólicas e do sacrifício de um galináceo em cujas gónadas se confirma a adesão da entidade espiritual; terapia. O processo terapêutico pode consistir na extracção dos elementos maléficos do corpo do paciente, com a ajuda do *ukwot* (manj.: chifre onde se coloca a terra do altar oficiado e que funciona como um altar secundário), ou ainda em processos diversos de tratamento de fraturas ósseas, entorses, lesões musculares, desinfecção e tratamento de ferimentos. Finalmente os pacientes, uma vez restabelecidos, devem agradecer anualmente ao *ussái* protector sob a forma de uma doação em vinho de palma efetuada no

início do *kafak* (manj.) ou colheita do arroz preto. Note-se que apenas os *bapene*-curandeiros realizam todo este processo; outros tendem a especializar-se em doenças atribuídas a complicações internas, e às causadas por bruxaria (manj.: *koworoti*). Por outro lado, encontram-se em Caió especialistas não-iniciados (curandeiros) que dirigem processos terapêuticos mas não têm a capacidade de comunicar com os espíritos e de enfrentar casos atribuídos à bruxaria (Crowley e Ribeiro 1987). De entre as múltiplas atribuições dos *bapene* é a sua capacidade de comunicação com os espíritos, obtida através de um processo de iniciação, que se constitui como elemento identitário central. Esta definição não se aplica apenas aos *bapene*. Com efeito, encontram-se na região outras formas de mediação com entidades espirituais que são igualmente integradas em cultos de aflição. Para melhor as caracterizar partirei de uma breve referência ao sistema cosmológico local.

As diferentes categorias de ritualistas definem-se globalmente pelo seu controlo de altares de espíritos locais. A relação que os homens estabelecem com os espíritos reveste a forma de um contrato, sendo pedida a satisfação de um desejo ou necessidade à entidade espiritual e prometida a devida recompensa. Como vimos, a falta de cumprimento deste contrato coloca o infractor em posição de vir a sofrer da vingança do *ussái* ultrajado, expressa em numerosos infortúnios que se podem abater tanto sobre si, como sobre os membros da sua família ou mesmo as suas posses. Com efeito, a figura do *ussái*, embora sedutora pelo poder que promete, não é benévola: os meus interlocutores definiam-no como um *satanás*, utilizando o termo crioulo de origem portuguesa que mantém o mesmo significado nas duas línguas. As suas características aproximam-no do *Esu* yoruba, o *tritsker* que convém agradecer tanto para assegurar a sua protecção como para evitar a sua vingança.²⁰ A cosmologia manjaca possui uma lista de *ussái* com características diversificadas como os *puít* que “bailam como a luz” e os *nandjangaram* ou almas errantes de alguns clarividentes.²¹ Contudo, apenas alguns dos *ussái* possuem um altar e são alvo de um culto público, integrando-se numa hierarquia constituída em torno do *ussái kambas*, o espírito que preside às iniciações masculinas. Todos os altares são considerados secundários em relação ao *ussái kambas*, pelo que o seu altar se constitui no elemento topográfico e simbólico central tanto dos elementos de culto como da identidade

²⁰ Margaret Drewall refere que tanto o *Esu* yoruba como o seu sucedâneo *Exu* das cerimónias de umbanda brasileiras, são manifestações de uma alteração de enquadramento: “Frame slippage is dangerous because it destabilizes a situation and throws it into a zone of ambiguity. At the same time, it sets up opportunities for alterations” (Drewall 1992: 16).

²¹ Para Eric Gable estes seres, *nanjangurun* e os *puwiti*, são pequenos espíritos que se divertem no mato e zonas desabitadas, podendo, como todos os *ussái*, entrar numa relação contratual com quem os apelar (Gable 1990: 441 e 466).

²² Eve Crowley privilegia, para além da “região de iniciação”, a “região de espíritos”, assim definida: “For any shrine

local. Em seu torno define-se a “região de iniciação” (Binsbergen 1984), que inclui todos as localidades cujos homens foram iniciados no mesmo altar, bem como todos os locais de culto secundários. Estes altares secundários, aos quais recorrem pessoas do exterior, podem-se constituir em importantes centros rituais e de peregrinação, como é o caso do altar de Mama Jombo no *chão cobiana*, a norte da Região de Cacheu (Crowley 1990: 474).²² Os suplicantes levam consigo uma emanção do espírito interpelado, sob a forma de terra do altar guardada num chifre (de gazela ou de bovino), que actuará como seu protector pessoal e será objecto de oferendas sacrificiais. O mesmo processo é utilizado para a criação dos altares secundários que são objecto de culto de uma congregação que actua como um todo e é interpelada para resolver casos de infortúnio. Estas centralizam cultos de aflição, definindo-se os seus membros como intermediários entre dois níveis cosmológicos. Encontram-se na região diversas associações que actuam como cultos de aflição, nas quais se incluem, além dos *bapene*, os *balugum* ou portadores de um espírito ancestral, a associação do *ussái fankás* e o culto do *kansaré*. Um breve olhar sobre estas diferentes categorias de ritualistas permite-nos também perceber a especificidade dos *bapene* no contexto estudado.

Dos diferentes intermediários entre o universo dos homens e dos espíritos aqui evocados, os *balugum* são os únicos que não se constituem em associação. Muitos homens e mulheres identificam-se como *balugum* (manj.; *nalugum* (sing.); *defuntos* ou *balobeiro* em crioulo),²³ definindo-se por serem possuídos pelo espírito de um ancestral. Este pode ser um avô/avó ou outro ascendente identificável, ou ainda um antepassado mítico do *nalugum*, facilmente reconhecível nas tradições orais. A transmissão do *balugum* faz-se segundo as linhas de parentesco cognático, sendo vulgar a herança de avô ou avó a neto ou neta, ou ainda de tio a sobrinho. Embora as distinções de género não sejam consideradas significativas no discurso local sobre os *balugum*, é mais frequente os espíritos encarnados serem de homem, e serem homens os seus portadores. Este desequilíbrio entre géneros pode ser explicado pela própria definição daqueles que podem vir a encarnar nos seus

or set of shrines, the term spirit region (...) designates the largest ritual field including all clients who undergo a pilgrimage to make or pay a contract” (Crowley 1990: 475). Neste caso incluem-se todos os clientes de um determinado altar, independentemente da sua residência e origem. Esta definição é tanto mais importante quanto a autora considera que os altares da Região de Cacheu “are multi-functional and draw clients from several different nations and over two dozen ethnic groups. The large number of pilgrims have a significant impact on the province’s economy and social structure and demonstrate the national and international importance of the Cacheu Region as a reserve for spiritual resources” (Crowley 1990: 475).

²³ Segundo Benjamin Pinto Bull o *balobeiro* é um “sacerdote”, “encarregado de fazer as libações e os sacrificios no *baloba*” sendo este último lugar o “lugar sagrado da etnia Papel, na região de Bissau, onde se fazem libações e sacrificios” (Bull 1989: 257). O autor distingue-os dos *jambakos* ou *adivinhos*, *curandeiros*. (Bull 1989: 281). Embora os *baloba* manjaco sejam semelhantes aos dos seus vizinhos pepel, as funções dos *balobeiro* nem sempre possuem um carácter tão definido que os possamos identificar como “sacerdotes”.

²⁴ Esta localização topográfica do destino dos espíritos dos falecidos é comum a Pecixe, Jeta e Caió. A crença de que as almas vão para o ponto mais ocidental do território com que os seus habitantes se identificam, acompanhando assim

descendentes como pessoas que realizaram actos culturais marcantes ou importantes, o que é mais facilmente reconhecido nas actividades masculinas. Segundo a representação da noção local de pessoa, a maioria dos mortais atravessa um ciclo idealmente marcado pelo nascimento e pelos ritos de agregação a este ligados: a realização da *kambas* (manj: iniciação) para os rapazes e o casamento para os homens e mulheres, a passagem pelos diversos cargos herdados no interior da matrilinearidade, a morte tardia e a realização dos ritos fúnebres correctos implicando o enterro em território manjaco e a realização de um segundo ritual (manj.: *ussái pesser*) que fecha o ciclo das cerimónias fúnebres após o qual os espíritos dos falecidos partem para o ilhéu de Pumoá, junto de Jeta.²⁴ Mas nem todas as “almas” seguem este percurso, distinguindo-se, por um lado, as que não são propriamente humanas, possuindo características dos espíritos autóctones e, por outro, aqueles que pelo seu valor mereceram regressar. A segunda definição abrange os espíritos daqueles que, segundo a descrição local, “entregam bem as suas cabeças” e vêm depois de mortos “conversar com os vivos”: todos os que, além de gozarem uma vida plena, propiciaram espíritos aos quais pediram para poder “voltar a comer”, partilhar novamente as refeições rituais. Regressam pois como *balugum* tanto os antepassados míticos, fundadores das matrilinearidades, como ancestrais identificáveis nas genealogias locais, que encarnam nos seus descendentes e podem ser consultados, através destes, seja em ocasiões rituais seja para pedidos individuais ou colectivos. Os *balugum* distinguem-se pelo *kafei*, a conta encarnada que trazem ao pescoço, obtida durante a iniciação tal como no caso de Sábór, pois, como ele, tiveram de se submeter a um ritual iniciático para poderem adquirir o seu novo estatuto.

Por seu turno, a associação do *ussái fankás* restringe-se a Pecixe onde, segundo a tradição oral, teve origem num culto pepel de Biombo introduzido no final do século XIX, identificando-se os seus membros por trazerem consigo uma emanção do espírito *fankás* que transportam numa pequena bolsa colocada sobre o abdómen. Os altares desta entidade são guardados em casa dos principais ritualistas, numa pequena divisão escura reservada para o efeito, onde o espírito é consultado e responde por pequenos assobios²⁵ interpretados pelo iniciado que serve de mediador junto do paciente, enquanto verte aguardente sobre os contentores individuais e a cabaça onde está a emanção principal do espírito.²⁶ A associação do *ussái fankás* é a única

o périplo solar, encontra-se ainda em Bassarel, onde se diz que os defuntos se reúnem no *kakon*, o altar situado na extremidade oeste da região de Bassarel (Gable 1990: 257).

²⁵ A inovação deste acto, contrastando com o carácter mudo da maioria dos espíritos consultados, conduz os *bapene-beter* (*bapene* de Jeta) a definirem os *bapene-belil* (*bapene* de Pecixe) como “*djambacó* que falam”.

²⁶ Esta forma de propiciação é semelhante à que é realizada em altares de todas as entidades.

²⁷ Apenas na região insular as mulheres podem ser iniciadas como *bapene*, não podendo ser membros desta associação em Bassarel e Caió (Crowley 1990: 486).

onde as mulheres podem chegar a lugares de chefia, determinados pela senioridade; pelo contrário, nas congregações de *bapene*, a direcção é reservada aos homens, pois apenas eles podem officiar junto das representações do espírito de iniciação presentes em todos os altares masculinos. É igualmente entre os membros desta congregação que a relação entre homens e mulheres é mais equilibrada, constituindo os homens a esmagadora maioria das restantes associações de ritualistas.²⁷

Ao contrário da associação de *ussái fankás*, o culto do *kansaré* tem uma divulgação alargada em toda a região, incluindo as zonas costeiras do território manjaco e pepel, bem como em algumas aldeias balanta e mancanha. Nestes locais o *kansaré* encontra-se no centro das povoações, sendo encarado como um espírito protector dos membros da comunidade local, actuando nos momentos cruciais do nascimento e da morte: aí são enterrados os cordões umbilicais dos recém-nascidos e sepultados os mortos. O *kansaré* actua como um espírito protector, não só dos indivíduos como da povoação e das suas culturas, realizando-se no seu altar algumas das principais cerimónias de protecção individual e colectiva, bem como os rituais relacionados com a propiciação das chuvas e das colheitas. Este altar apresenta-se como uma caixa rectangular em forma de maca, semelhante ao *kafima kadjumpól* (manj.), a “cama” com a qual se realiza o “interrogatório do morto” utilizado por várias populações da África Ocidental, onde provavelmente este objecto ritual se terá inspirado. No seu interior é guardado um recipiente contendo terra do altar de origem do culto, em Bote (Mata de Uncom, a norte da região), sendo o conjunto coberto por numerosos panos, geralmente de confecção industrial, que lhe foram oferecidos em pagamento de contratos. A “cama” é pendurada no tecto da construção que lhe serve de abrigo, sendo retirada para ocasiões cerimoniais colectivas ou para responder aos pedidos e questões individuais. Nessas ocasiões, é colocada aos ombros de dois ou quatro jovens carregadores, sob o olhar atento do dirigente local do culto. A maioria das comunidades possuem pelo menos um *kansaré*, que pode ser considerado macho ou fêmea. O responsável de cada *kansaré* é o *amaña* respectivo, secundado pelos seus ajudantes, cujo género é determinado pelo que é atribuído ao altar. Os *amaña* (homens ou mulheres casados, uma vez que se trata de um culto intimamente ligado à protecção da casa) são escolhidos por um sinal, tal como os *bapene*, sendo depois confirmados pelos seus pares. O *kansaré* é um culto de introdução recente, surgido em finais do século XIX como um movimento de perseguição de indivíduos acusados de bruxaria (Crowley 1990: 599). Nos locais onde foi adoptado, o *kansaré* foi integrado numa posição

²⁸ O carácter sincrético do culto do *kansaré* foi analisado num trabalho anterior (Carvalho 1998: 264-268).

privilegiada na hierarquia de entidades espirituais locais: em Jeta era caracterizado nos seguintes termos por Pascal, um antigo emigrante em França, num discurso onde se encontram implícitas referências ao panteão cristão: “Foi Nacimbatí, Deus, quem criou o mundo. O *ussai kambass* (espírito da iniciação) é o primeiro filho de Deus que veio vigiar os seus irmãos na terra. Mas o *kansaré*, dizem que é Deus ele mesmo”. Esta afirmação é bem expressiva da importância que reveste o *kansaré* na zona estudada, a cuja vitalidade não será estranha a capacidade de adaptação e de integração de elementos exógenos deste culto. Adoptando muitos dos aspectos formais dos rituais locais, surge como uma entidade alternativa em relação aos espíritos autóctones, de consulta mais fácil, embora vigiada pelo grupo dos oficiantes do *kansaré* e por todos os observadores, o que lhe confere uma transparência oposta ao secretismo da relação contratual que se estabelece nos altares locais. Funciona ainda como um meio alternativo de exercício da justiça, uma solução de último recurso. A facilidade de acesso que todos têm a este objecto de adoração, independentemente do género, grupo etário ou origem, explica a preferência e adesão dos que se encontram mais afastados do acesso aos altares autóctones: as mulheres e os jovens. As primeiras, em particular, são adeptas activas de uma forma de culto que lhes permite interferir e agir livremente.

Migração e somatização

Estas diferentes formas de relacionamento entre os homens e os espíritos configuram outros tantos cultos de aflição alternativos. Num contexto de forte emigração, alguns destes cultos revelam características de adaptabilidade e integrativas que conduzem à sua exportação para os novos locais de vivência destes trabalhadores migrantes. É o caso dos *bapene* e do *kansaré*, por oposição aos *balugum* e ao culto do *ussái fankás*, que mantiveram a sua especificidade local. O *kansaré*, pelas suas características de culto sincrético e comunitário,²⁸ encontra-se actualmente em variadas comunidades de migrantes manjaco estabelecidos na região do Casamança (Senegal), particularmente em Ziguinchor, sendo muitas vezes oficiado por mulheres (Teixeira 1998 e 2001). Mas são os *bapene* quem revela uma maior capacidade de adaptação e de resposta aos diferentes problemas e desajustamentos recorrentes em contextos de migração. Eles próprios emigrantes, dominando um discurso nosológico que relaciona a doença, o sofrimento e o infortúnio com as referências cosmológicas e culturais dos seus pacientes, estão particularmente aptos a indicar um percurso terapêutico significativo para aqueles que os procuram.

Os emigrantes assumem-se como mediadores entre dois universos socioculturais, actores de um mecanismo definido noutros contextos como “transnacionalismo”, ou seja, “the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement” (Basch, Schiller e Blanc 1994: 7). Mas os grupos migrantes não são apenas agentes “transnacionais” como “transculturais”, obrigando à circulação de práticas e símbolos culturais diversos. O caso aqui abordado representa um exemplo significativo para pensarmos esta circulação. Obviamente, as situações de migração são particularmente aptas a desencadear múltiplas desadaptações que se expressam no sofrimento e na dor. Esta última, como reconhecem os autores de uma obra sobre a experiência humana da dor, é uma forma gritante, embora nem sempre eficaz, de resistência a situações individuais ou colectivas não controladas:

Pain provides the occasion and a language for resisting forms of domination present in family relations, in political and economic structures, and in the often alienating activities of medical diagnosis and treatment. At times it enables the sufferer to resist such oppressive structures more eloquently than any available discourse (Good, Brodwin, Good e Kleinman 1992: 18).

O sofrimento implica a busca de uma solução que se define, em primeiro lugar, como a busca de um sentido, apelando a referentes culturais diversificados. Podemos assim entender a iniciação de Sábôr enquanto *napene* como um acto de potencialidades múltiplas, como processo terapêutico e como meio de criação simbólica. É igualmente significativo que o seu percurso se cruze com *bapene* em diferentes contextos nacionais, entre Jeta, Dakar (Senegal), onde o seu pai exercia, e França, onde consultou estes especialistas. Para além do próprio rito iniciático *napene* ser um processo terapêutico, como vimos anteriormente, implicando que alguns dos pacientes se tornarão eles mesmos especialistas, os *bapene* estão particularmente aptos a enquadrarem o sofrimento individual num sistema causal significativo para o paciente, e a integrarem novos referentes.

O sofrimento, o corpo-sofredor e a sua exigência de resposta geram espaços de criação de novos significantes, de interacção criativa entre referentes culturais heterogéneos. No caso dos *bapene*, e dos ritualistas que circulam por espaços de migração, fica em aberto como linha de pesquisa o conhecimento da sua actuação já não no local de origem mas de chegada – de Jeta a Paris.

BIBLIOGRAFIA

- AUGÉ, Marc, e Claudine HERZLICH (orgs.), 1986 [1984], *Le Sens du Mal: Anthropologie, Histoire, Sociologie de la Maladie*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- BASCH, Linda, Nina Glick SCHILLER, e Cristina Szanton BLANC, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects and Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amesterdão, Gordon and Breach Science Publishers.

- BINSBERGEN, W. M. J. van, 1984, "Socio-ritual Structures and Modern Migration among the Manjak of Guinea-Bissau: Ideological Reproduction in a Context of Peripheral Capitalism", *Antropologische Verkenningen*, 3 (2), 11-43.
- , 1988, "The Land as Body: An Essay on the Interpretation of Ritual among the Manjak of Guinea-Bissau", *Medical Anthropology Quarterly*, 2 (4), 386-401.
- BLOCH, Maurice, e Jonathan PARRY, 1994 [1982], "Introduction: Death and the Regeneration of Life", *Death and the Regeneration of Life*, BLOCH, Maurice e Jonathan PARRY (orgs.), Cambridge, Cambridge University Press.
- BUIS, Pierre, 1990, *Essai sur la Langue Manjako de la Zone de Bassarel*, Bissau, INEP.
- BULL, Benjamin Pinto, 1989, *O Crioulo da Guiné-Bissau: Filosofia e Sabedoria*, Lisboa e Bissau, ICALP/INEP.
- BURKILL, H. M., 1985, *The Useful Plants of West Africa*, I, Kew, Royal Botanic Gardens.
- CARREIRA, António, 1947, *Vida Social dos Manjacos*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.
- CARVALHO, Clara, 1998, *Ritos de Poder e a Recriação da Tradição: Os Régulos Manjako da Guiné-Bissau*, tese de doutoramento em Antropologia, Lisboa, ISCTE.
- CROWLEY, Eve L., 1990, *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*, Ph.D. Dissertation, Yale University.
- CROWLEY, Eve, e Rui RIBEIRO, 1987, "Sobre a Medicina Tradicional e Formas da sua Colaboração com a Medicina Moderna", *Soronda*, 4, 95-112.
- DIOP, A. Moustapha, 1984, "Rites de Passage et Système Religieux chez les Manjak (Guinée-Bissau)", *Notes Africaines*, 5, 9-15.
- , 1996, *Société Manjak et Migration*, Besançon, ed. de autor.
- DREWALL, Margaret Thompson, 1992, *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*, Bloomington, Indiana University Press.
- FEIERMAN, Steven, e John M. JANZEN, 1992, "Introduction", *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, FEIERMAN, Steven, e John M. JANZEN (orgs.), Berkeley, University of California Press.
- FORREST, Joshua, 1992, *Guinea-Bissau: Power, Conflict and Renewal in a West African Nation*, Boulder, Westview Press.
- GABLE, Eric, 1990, *Modern Manjako: The Ethos of Power in a West African Society*, Ph.D. Dissertation, University of Virginia.
- GALLI, Rosemary, e JONES, Jocelyn, 1987, *Guinea-Bissau: Politics, Economics and Society*, Londres, Frances Pinter Publishers & Lynne Rienner Publishers.
- GOOD, Marie-Jo, Paul BRODWIN, Byron GOOD e Arthur KLEINMAN, 1992, "Introduction' Pain as Human Experience. An anthropological perspective. GOOD, Marie-Jo, Paul BRODWIN, Byron GOOD e Arthur KLEINMAN (orgs.), Berkeley, University of California Press.
- JAMIN, Jean, 1977, *Les Lois du Silence: Essai sur la Fonction Sociale du Secret*, Paris, Maspero.
- LADERMAN, Carol, e Marina ROSEMAN (orgs.), 1996, "Introduction", *The Performance of Healing*, LADERMAN, Carol, e Marina ROSEMAN (orgs.), Nova Iorque, Routledge.
- LA FONTAINE, J. S., 1985, *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*, Londres, Pelikan.
- MACHADO, Fernando Luís, 1994, "Luso-africanos em Portugal: Nas Margens da Etnicidade", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 16, 111-134.
- RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO DE 1979, 1982, Bissau, Ministério da Cooperação, Economia e Plano.
- TEIXEIRA, Maria, 1996, "Dynamique des Pouvoirs Magico-religieux des Femmes Manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) Émigrées à Ziguinchor (Senégal)", *Soronda*, 1 (1), 121-157.
- , 1998, "Bouleversements Sociaux et Contre-sorcellerie Manjak (Guinée-Bissau/Senégal)", *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle (Ethnopsychologie)*, 30, 63-87.
- , 2001, *Rituels Divinatoires et Thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Senégal*, Paris, L'Harmattan.
- TRINCAZ, Jacqueline, 1981, *Colonisations et Religions en Afrique Noire: L'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan/CNRS.
- ZEMPLÉNI, Andras, 1993, "L'invisible et le Dissimulé: Du Statut Religieux des Entités Initiatiques", *Gradhiva*, 14, 3-14.

Clara Carvalho

Clara Carvalho

FROM PARIS TO JETA, FROM JETA TO PARIS:
MIGRATION ROUTES AND HEALING RITES
BETWEEN FRANCE AND GUINEA-BISSAU

During their European migrations, many Guineane emigrants of rural origins, experience problems of a somatic nature and/or having to do with adaptation. According to their cosmological cultural parameters, these problems are equated with a failure to appease a number of specific spirits, their solutions are, therefore, sought for in consultation with African healers. The therapeutic course prescribed here implies recurrent temporary returns to the altars of ones community of origin. The patients are confronted by the necessities of the two cultural universes that mold their existence and with two different forms of controlling time and the body, as well as with divergent discourses on illness and cure. In this article, the biography of Sabor, an emigrant in France, originally from the island of Jeta, Guinea-Bissau is used for analyzing these issues.

Departamento de Antropologia do ISCTE
Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTE)
clara.carvalho@iscte.pt