

SORONDA

*revista
de
estudos
guineenses*



Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Nova Série n.º 6

Julho 2003

Índice

- Desejo de “cambança”: o processo eleitoral de 1999
Álvaro Nóbrega 7
- Desenvolvimento, visão do futuro e um olhar por dentro da elite nacional
Aristides O. da Silva e Alfredo Handem 83
- Origem étnica e migração entre os Mancanha da Guiné-Bissau
Mamadú Jao 107
- De Paris a Jeta, de Jeta a Paris. Percursos migratórios e ritos terapêuticos entre França e Guiné-Bissau
Clara Carvalho 121
- Sistemas de herança entre os Papéis, Manjacos e Mancanhas
Leonardo Cardoso 147
- Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau (Parte I)
Maria Clara Saraiva 179
- Documentos
Antropologia da Guiné-Bissau 211

Os Autores

Álvaro Nóbrega

Mestre em Estudos Africanos e assistente do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.

Aristides O. da Silva

Biólogo, investigador permanente do Centro de Estudos Ambientais e Tecnologia Aplicada do INEP e coordenador do Plano Nacional de Planificação Costeira da Guiné-Bissau.

Alfredo Handem

Mestre em Filosofia pela Universidade de Praga (República Checa) e mestre em Sociologia pela Universidade de Arkansas (EUA), é actualmente coordenador do programa da SNV, Organização Holandesa de Desenvolvimento, em Bissau.

Mamadú Jao

Mestre em Antropologia pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa de Lisboa, antigo coordenador do Centro do Estudos de História Contemporânea e actual director do INEP.

Clara Carvalho

Professora no Departamento de Antropologia do ISCTE (Lisboa), onde defendeu em 1999 uma tese de doutoramento sobre a revitalização dos regulados tradicionais na região de Cacheu, Guiné-Bissau.

Leonardo Cardoso

Historiador, coordenador do Centro de Estudos de História e Antropologia do INEP.

Clara Saraiva

Directora e investigadora do Centro de Antropologia Cultural e Social do Instituto de Investigação Científica Tropical, é também docente no Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

De Paris a Jeta, de Jeta a Paris. Percurso Migratório e Ritos Terapêuticos entre França e Guiné-Bissau¹

Clara Carvalho

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 manjaca² e possui uma longa tradição de emigração, acentuada ao longo deste século pela desagregação social induzida pelo processo

¹ Este artigo baseou-se numa investigação efectuada na Guiné-Bissau, em diferentes estadias realizadas entre 1992 e 1997, financiada pelo ISCTE, JNICT e Fundação Calouste Gulbenkian. Uma primeira versão deste texto foi apresentada ao Colóquio *Antropologia da Saúde e da Doença. Perspectivas e Terrenos de Investigação* e publicada na revista *Etnográfica*, volume V(2), 2001, pp. 285-302. Para a revisão deste artigo agradeço o olhar atento e sabedor de Teresa Montenegro. A minha gratidão vai muito em particular para Sabor, que me permitiu assistir aos acontecimentos aqui narrados, para Pedro Mango, que traduziu os textos em *manjak*, e para os meus anfitriões em Jeta, Luís Papik e Analiko. As eventuais incorrecções e omissões são unicamente da minha responsabilidade.

² Segundo o recenseamento de 1979, o último a incluir uma identificação étnica, haveria 82.000 manjacos na Guiné-Bissau. 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 *kansari* semelhantes aos que são referidos neste texto.

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. No caso dos emigrantes estas ofertas sacrificiais erigem-se na principal motivação da sua viagem ao país natal, dando origem a peregrinações constantes, referidas aliás pelos vários observadores que nas últimas décadas escreveram sobre a região (Crowley 1990³; Gable 1990, Binsberg 1988). Trata-se 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 repetitivo: 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 o sinal de descontentamento de um espírito familiar. O *napene* estabelece então com o paciente a oferta sacrificial que é necessário fazer e o local onde deverá ser realizada, podendo indicar os altares autóctones. Esporadicamente o infortúnio pode ser interpretado como um aviso de que o paciente deverá ser submetido a um processo de iniciação e tornar-se

³ Éve 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* basea-se em Pierre Buis (Buis 1990).

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 e 1998, Trincaz 1982), cidade para onde confluem os principais fluxos migratórios da zona desde há mais de um século, foi raramente 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.

Este texto apresenta-se como uma reflexão em torno da iniciação como *napene* de Sabor, um emigrante manjaco em França, ocorrida na sua ilha natal, Jeta (sector de Caió) entre Maio e Junho de 1992. Enquanto residi na ilha de Jeta, sector de Caió, 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 locais: além de me acolher em sua casa

sacrificou em meu nome nos altares aos quais não tinha acesso e criou-me uma identidade local. Permitiu dessa forma que fosse testemunha dos acontecimentos aqui narrados enquanto mais uma habitante de Pidjate, embora a minha presença ao longo desta iniciação tenha sido pontualmente discutida. A descrição aqui apresentada é o resultado deste processo de interacção e negociação entre os seus diversos intervenientes: ritualistas, neófito e observadora.

A Iniciação do *Napene*: Percurso de Sábtor

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*, Sábtor, 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 cónica ou *prun* (manj.), que serviria de cobertura do futuro *pubol* (manj.: local de culto) do neófito. Esta era realizada com vimes consagrados no altar dedicado a *usai bantin* (manj.: espírito bantin), 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 *usai bantin*. Segundo me foi descrito – uma vez que apenas os *bapene* o puderam acompanhar – Sábör 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 *besése* (manj.: esteira onde o neófito se deita durante a iniciação⁶) 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 *usói* (manj.: chocalhos⁷):

“Homem fez *napene*
É filho único de sua mãe
Que nada se encontre no seu caminho⁸
As mulheres gostam dele
É bonito
É famoso.”⁹

De madrugada, enquanto os acompanhantes que tinham velado o neófito se iam levantando, pude entrar no abrigo onde todos os *bapene* se aglomeravam. Sábör 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

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

⁶ As esteiras (manj.: *besése*) 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.

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.”

No exterior um grupo de rapazes, vestidos com os panos enrolados utilizados no bosque da iniciação, pegaram no *prun* e tentaram levá-lo para junto da construção circular que serviria de altar ao futuro *napene*, puxando em direcções opostas, o que provocava um movimento desordenado, interpretado como a luta que faziam com o *usai bantin*; 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 Sábtor, 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*, Sábtor 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, Sábtor 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 Sábtor, sempre deitado na esteira, rodeado de alguns *bapene*. Sábtor, de 40 anos, era um emigrante em França e foi em francês que conversámos e pude reconstruir a sua história. Muito jovem acompanhava o pai a Dakar (Senegal), onde este

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

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, Sábtor defrontou-se com problemas de trabalho e de saúde que o levaram a recorrer tanto aos serviços médicos 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. Sábtor 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. Sábtor recusou, invocando a irmã que o precedia por ordem de 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 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, Sábtor 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, Sábtor preferiu que eu falasse com os seus iniciadores, com os quais combinei apenas o acompanhar nas ocasiões públicas. Sábtor 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 instalar-se ao seu lado para o atacar, assistido pelos *bapene* que o iam iniciando nos segredos da propiciação do *usai* (manj.: espírito), presente no altar entretanto construído a seus pés, bem como na arte da adivinhação. Terminado este período voltou ao altar do *usai bantin*, 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 *kafei* (manj.), conta encarnada que marca a sua condição de duplamente iniciado, a qual partilha com numerosos ritualistas¹¹. 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 *buku* (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 *buku* foi oferecida a primeira refeição ritual do

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.: *kafei*) incluída num colar que trazem sempre consigo.

novo *napene*, partilhada pelos membros da congregação presentes, alimento aglutinador e poluente, consistindo de arroz com carne, peixe e *tumakumba* (manj.), o fruto do tarrafe apenas consumido ritualmente¹². Sábor esperou finalmente a festa do *kadjika bapene* fechando o ciclo anual das iniciações de *napene*, na qual todos os ritualistas se reúnem envergando as longas camisas brancas bordadas de cores garridas comuns a outros rituais e enfeitados com os mais diversos adereços, chapéus, óculos de sol e colares. Os participantes dançaram freneticamente ao som dos *usói* e apitos, levados pela bebida que fora oferecida ao *usai bantin* antes de ser livremente consumida por todos. Só então, já durante a estação das chuvas, Sábor, dotado de um novo estatuto, *napene* e duplamente iniciado, pôde deixar a ilha e regressar a Paris.

Iniciação e Terapia

Bapene (manj., pl.), *napene* (manj., sing.) ou ainda *djambakós* (cri.), é um termo que designa 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. Sábor teve de se submeter à vontade do pai e juntar-se formalmente à congregação respectiva¹³, realizando o

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

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 género, é sempre formal (J. & l'ontaine 1985).

ritual que se inicia por uma morte e um renascimento¹⁴: depois de “morto” pelas bebidas narcóticas que lhe foram ministradas, renasceu entre as pernas de uma mulher tal como num parto¹⁵, ou como um morto durante o ritual fúnebre após o qual renascerá enquanto antepassado. Como num funeral, é o chefe da sua matri-
linhagem 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 pôde abandonar o espaço do *pubol*, e dormiu numa esteira protegido por duas crianças, em defesa contra os espíritos que pretendessem aproveitar-se da sua fragilidade para o atacar¹⁶. Protegidos pelo secretismo da noite, os *bapene* foram-lhe transmitindo os conhecimentos esotéricos da congregação, mas Sábór só foi considerado um membro pleno desse grupo uma vez terminada a sua iniciação e tendo iniciado 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 serviços¹⁷. Note-se que características como a utilização de símbolos de morte e renascimento, o perigo e o medo associados à iniciação, a posição do neófito como um recém-nascido, a reclusão, a comensalidade e a

¹⁴ A utilização de símbolos de morte e de renascimento, comum a numerosas iniciações (Bloch & 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 Sábór incidisse sobre o destino das ofertas dadas ao neófito – com as quais decidiram comprar tabaco para dividir entre todos – e a indignação face a um *napene* que consumira isoladamente um porco oferecido em troca de serviços, quebrando as regras estritas de partilha no interior deste grupo.

partilha de bens no grupo, são comuns a numerosas iniciações em sociedades secretas, cuja adesão *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), sendo estes segredos protegidos por um juramento de inviolabilidade (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, *pubol* (manj.)¹⁸ no quintal de uma casa da sua matrilinearidade 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 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.

¹⁸ Noutros pontos da região do 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 *usai* com o qual colabora (Binsbergen 1984: 26).

O ritual de iniciação de Sábor na associação dos *bapene* foi, em simultâneo, uma performance terapêutica¹⁹. Note-se que para Sábor este foi entendido como um momento – quicá final – de um longo processo que implicou o recurso a terapias variadas e mesmo à biomedicina: Sábor referiu-me o seu internamento hospitalar que relacionava com o “sinal” do seu pai. O seu percurso foi balizado pelos *bapene* que consultou em França e localmente, os quais construíram com Sábor o seu diagnóstico e estabeleceram o processo terapêutico. Mesmo a presença insólita de uma serpente no altar do espírito de iniciação – podendo estes animais ser a encarnação de espíritos de defuntos na crença local – não era, para Sábor, o sinal de que o pai o tinha escolhido para lhe suceder. Opôs-se à interpretação dos restantes *bapene* apresentando alternativas e apenas a continuação dos infortúnios o levou a aceitar o diagnóstico. Ao longo de todo este processo foram negociadas e experimentadas soluções diversas: actos terapêuticos, práticas discursivas e sistemas causais diferenciados, da biomedicina ao sistema cosmológico local. Para Sábor os diferentes discursos nosológicos apresentavam-se como explicações heterogêneas mas complementares que lhe permitiriam lidar com a dor e o sofrimento. Um personagem essencial neste processo foi Mamé Có, familiar de Sábor, *nepene* e, como ele, migrante, uma vez que residia em Bissau, onde exercia. Ela representou claramente 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

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

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 Sábor, 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 – tratam-se de processos ritualizados nos quais o paciente se comporta como um neófito e que visam muitas vezes uma alteração de estatuto, como no caso de Sábor – e mesmo cosmológicos. De uma forma mais explícita do que nas práticas biomédicas não é esperada uma eficácia imediata, tanto mais que são invocadas causalidades unidireccionadas. Consequentemente, estes percursos são negociáveis e adaptáveis.

O ritual de iniciação, enquanto performance terapêutica, é particularmente eficaz por implicar não só o paciente e os seus familiares como toda a comunidade, por relacionar o sofrimento individual com a ordem cosmológica (uma vez que implica uma comunicação e possessão pelo espírito de um falecido). A sua complexidade vai envolvendo totalmente o paciente, que é conduzido dia e noite pelos seus iniciadores: no caso de Sábor foi claro que as suas reservas iniciais foram desaparecendo à medida que o

processo se desenrolava. Mas os receios e angústia sentidos contribuem igualmente para essa mesma eficácia, como o notam Carol Laderman e Marina Roseman: *The healing effects of performance are, on one level, caused by the catharsis that occur 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 Sâbor 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 alastra, 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). Classificam a actuação dos *bapene* nas

seguintes fases: diagnóstico do problema por adivinhação; solicitação da colaboração do *usai* (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 fracturas ósseas, entorses, lesões musculares, desinfecção e tratamento de ferimentos. Finalmente os pacientes, uma vez restabelecidos, devem agradecer anualmente ao *usai* protector sob a forma de uma doação em vinho de palma efectuada 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.: *koworator*). 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 é de natureza contratual: é

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 *usai* 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 *usai*, 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 *trickster* que convém agradecer, não só para evitar a sua vingança como para assegurar a sua protecção contra si próprio²⁰. A cosmologia manjaca possui uma lista de *usai* com características diversificadas como os *puit* que “bailam como a luz” e os *nandjangan* ou almas errantes de alguns clarividentes²¹. Contudo, apenas alguns dos *usai* possuem um altar e são alvo de um culto público, integrando-se numa hierarquia constituída em torno do *usai kambas*, o espírito que preside às iniciações masculinas. Todos os altares são considerados secundários em relação ao *usai kambas*, pelo que o seu altar se constitui no elemento topográfico e simbólico central tanto dos elementos de culto como da identidade 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

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, *nandjangan* e os *puwiti*, são pequenos espíritos que se divertem no mato e zonas desabitadas, podendo, como todos os *usai*, entrar numa relação contratual com quem os apelar (Gable 1990:441 e 466).

rituais e de peregrinação, como é o caso do altar de Mama Djombo no *chão* cobiana, a norte da Região de Cacheu (Crowley 1990: 474)²². Os suplicantes levam consigo uma emanação 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. Para além dos *bapene*, encontram-se na região os *balugun*, a associação do *usai fankás* e o culto do *kansaré*.

Muitos homens e algumas mulheres identificam-se como *balugun* (manj.; *nalugun* (sing.); *difuntu* ou *baloberu* em crioulo)²³, definindo-se por serem possuídos pelo espírito de um ancestral. Este pode ser uma avô/avó ou outro ascendente identificável, ou ainda um antepassado mítico do *nalugun*, facilmente reconhecível nas tradições orais. A transmissão do *balugun* faz-se segundo as linhas de parentesco cognático, sendo vulgar a herança de avô ou avó a neto ou neta, ou ainda para os sobrinhos. Embora as distinções de género não sejam consideradas significativas no discurso

²² I've Crowley privilegia, para além da "região de iniciação", a "região de espíritos", assim definida: *For any shrine 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 do 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 Benjamim Pinto Bull o *baloberu* é um "sacerdote", "encarregado de fazer as libações e os sacrificios na *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 *djambakós* ou *adivinho, carandeiro*. (Bull 1989: 281). Embora as *baloba* manjaco sejam semelhantes às dos seus vizinhos *pepel*, as funções dos *baloberu* nem sempre possuem um carácter tão definido que os possamos identificar como "sacerdotes".

local, é mais frequente os espíritos encarnados serem de homem, e serem homens os seus portadores²⁴. Segundo a representação local de noção de pessoa, a maioria dos mortais atravessam um ciclo idealmente marcado pelo nascimento e os 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 fúnebre (manj.: *usai peser*) que fecha o ciclo das cerimónias fúnebres, após o qual os espíritos dos falecidos partem para o ilhéu de Pumoa, junto de Jeta²⁵. Mas nem todos os espíritos seguem este percurso, distinguindo-se, por um lado, os que não são propriamente humanos, 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-se correctamente” e vêm depois de mortos “conversar com os vivos”, ou seja todos os que além de gozarem uma vida plena propiciaram diversos espíritos, aos quais pediram para poder “voltar a comer”, partilhar novamente as refeições rituais. Os *balugun* distinguem-se pelo *kafei*, a conta encarnada que trazem ao pescoço, obtida durante a iniciação tal como no caso de Sábtor, pois, como ele, tiveram de se submeter a um ritual iniciático para poderem adquirir o seu novo estatuto e a sua “carapaça”.

²⁴ Este desequilíbrio entre géneros pode ser explicado pela própria definição daqueles que podem vir a encarnar nos seus descendentes como pessoas que realizaram actos culturais marcantes ou importantes, o que é mais facilmente reconhecido nas actividades masculinas.

²⁵ 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 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).

Por seu turno, a associação do *usai 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 assobios²⁶ 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 espírito²⁷. A associação do *usai fankás* é a única 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 estes 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, consistindo os homens a esmagadora maioria das restantes associações de ritualistas²⁸.

Ao contrário da associação de *usai 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

²⁶ 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-beül* (*bapene* de Pecixe) como “*djambakás* que falam”.

²⁷ Esta forma de propiciação é semelhante à que é realizada em altares de todas as entidades.

²⁸ Apenas na região insular as mulheres podem ser iniciadas como *bapene*, não podendo ser membros desta associação em Bassarel e Caió (Crowley 1990: 486).

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 kadjumpôl* (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 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 *Nasimbati*, Deus, quem criou o mundo. O *usai kambas* (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 com os 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 *balugun* e ao culto do *usai fankás*, que mantiveram a sua especi-

ficidade local. O *kansaré*, pelas suas características de culto sincrético e comunitário (Carvalho 1998: 264-268), encontra-se actualmente em variadas comunidades de migrantes manjaco estabelecidos na região do Casamansa (Senegal), particularmente em Ziguinchor, sendo muitas vezes oficiado por mulheres (Teixeira 1998). Mas são os *bapene* quem revela uma maior capacidade de adaptação e de resposta às diversas desaptabilidades e angústias incentivadas pelos movimentos migratórios. Eles próprios emigrantes, dominando um discurso nosológico que relaciona a doença, o sofrimento, 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 semelhante ao que foi estudado 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 & Blanc 1994: 7). Mas os grupos migrantes não são apenas agentes “transnacionais” como “transculturais”, obrigando à circulação de práticas culturais. O caso aqui apresentado representa um exemplo significativo para pensarmos esta circulação. As situações de migração são particularmente aptas para se criarem desadaptabilidades diversas, expressas na dor e no sofrimento. Como reconhecem os autores de uma obra sobre a experiência humana da dor, esta é uma forma expressiva, embora nem sempre eficaz, de resistência: *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 é, sobretudo, a busca de um sentido e que apela para referentes culturais múltiplos. É expressivo que a biografia de Sábtor 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.

O sofrimento, o corpo-sofredor e a sua exigência de resposta criam 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

- AUGÍ, Marc e Claudine Herzlich (ed.), 1986 (1984) – *Le Sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporains.
- BASCH, Linda, Nina Glick Schiller & Cristina Szanton Blanc, 1994 – *Nations Unbound. Transnational Projects and Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*, Amsterdam, 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.
- BINSBERGEN, W. M. J. van, 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 Parry, Jonathan, 1994 (1982) – «Introduction: Death and the regeneration of life», in *Death and the Regeneration of Life*, Bloch, Maurice e Jonathan Parry (ed.), 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 & Bissau, ICALP & INEP.
- BURKILL, H. M., 1985 – *The Useful Plants of West Africa*, vol. 1, 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 manjaco 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 & 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.
- DIOP, A. Moustapha, 1996 – *Société Manjak et Migration*, Besançon, ed. de autor.

- DREWAL, Margaret Thompson, 1992 – *Yoruba Ritual Performers, Play, Agency*, Bloomington, Indiana University Press.
- FEIERMAN, Steven e John M. Janzen, 1992 – «Introduction» in *The Social Basis of Health and Healing in Africa*, Feierman, Steven e John M. Janzen (ed.), 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 Manjaco: The Ethos of Power in a West African Society*, Ph.D. Dissertation, University of Virginia.
- GOOD, Marie-Jo, Paul Brodwin, Byron Good e Arthur Kleinman, 1992 – «Introduction» in *Pain as Human Experience. An anthropological perspective*, Marie-Jo Good, Paul Brodwin, Byron Good e Arthur Kleinman (ed.), 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, 1996 – «Introduction» in *The Performance of Healing*, Carol Laderman e Marina Roseman (ed.), New York, Routledge.
- LA FONTAINE, J.S., 1985 – *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*, London, 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*, Bissau, Ministério da Cooperação, Economia e Plano, 1982.
- TEIXEIRA, Maria, 1996 – «Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal)», *Soronda*, 1(1), 121-157.
- TEIXEIRA, Maria, 1998 – «Bouleversements sociaux et contre-sorcellerie manjak (Guinée-Bissau/Sénégal)», *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle (Ethnopsychologie)*, 30, 63-87.
- TRINCAZ, Jacqueline, 1981 – *Colonisations et religions en Afrique noire. L'exemple de Ziguinchor*, Paris, L'Harmattan - CNRS.
- ZEMPLĚNI, Andras, 1993 – «L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques», *Gradhiva*, 14, 3-14, Paris.

Résumé

Les problèmes d'ordre somatique et/ou de désadaptation auxquels se heurtent les immigrés guinéens trouvent souvent une réponse auprès des thérapeutes africains, eux-mêmes des immigrés. Ceux-ci font des diagnostics qui situent la souffrance individuelle dans le contexte de mauvais rapports cosmogoniques dus aux obligations qui n'ont pas été accomplies auprès des autels des esprits cthoniques ou des ancêtres. Les parcours thérapeutiques dessinés par ces spécialistes obligent, maintes fois, à un retour temporaire des souffrants aux communautés d'origine. Les patients se confrontent aux exigences des différents univers culturels où ils se meuvent, des différents discours sur le corps, le temps, la maladie et la thérapie. Dans cet article, ces questions sont posées à propos de l'histoire de vie de Sabor, vivant en France et originaire de l'île de Jeta (Caió, Guinée-Bissau).