



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ANTROPOLOGIA SOCIAL

Irina Mendes

A PRÁTICA DO *UCÓ*: COSMO-ONTOLOGIA MANJACO  
SOBRE MATERIALIZAÇÃO DO CORPO NA  
DIVERSIDADE CORPORAL.

Porto Alegre – RS

2018

Irina Mendes

A PRÁTICA DO *UCÓ*: COSMO-ONTOLOGIA MANJACO SOBRE  
MATERIALIZAÇÃO DO CORPO NA DIVERSIDADE CORPORAL.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Em Antropologia Social- PPGAS, Instituto De Filosofia E Ciências Humanas Programa Da Universidade Federal Do Rio Grande Do Sul, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Paula Sandrine Machado

Porto Alegre - RS

2018

### CIP - Catalogação na Publicação

Mendes, Irina

A PRÁTICA DO UCÓ: COSMO-ONTOLOGIA MANJACO SOBRE  
MATERIALIZAÇÃO DO CORPO NA DIVERSIDADE CORPORAL /  
Irina Mendes. -- 2018.

189 f.

Orientadora: Paula Sandrine Machado.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Guiné-Bissau. 2. Cosmo-ontologia. 3. Saúde. 4.  
Medicina Tradicional. 5. Ucó ou Irã. I. Sandrine  
Machado, Paula, orient. II. Título.

Dedico este trabalho primeiramente a Deus, pela dádiva da vida e por me permitir realizar tantos sonhos nesta existência. Ao meu pai, Ambrósio Mendes e meus tios Jamper Mendes, Tomás Mendes e Marciano Mendes, Pelas muitas vezes que passaram por cima de seus próprios sonhos, para que eu concretizasse os meus. Não basta um muito obrigado, quero dizer bem mais: amo vocês! Minha mãe Rosália Upate Mendes, que admiro desde a minha nascença, pela sua grandeza, humildade, inteligência, experiência e tolerância – que me mostrou com amor e precisão o verdadeiro sentido do ser humano.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente, quero agradecer à Deus, por me ajudar a vencer os obstáculos, me dando força e apaziguando o meu coração, nos momentos de cansaço e reafirmando neles a opção profissional.

À minha querida mãe Rosália Upate Mendes, que admiro desde a minha nascença, pela sua grandeza, humildade, inteligência, experiência e tolerância – que me mostrou com amor e precisão o verdadeiro sentido do ser humano, como alguém que deve prá si o maior respeito possível, com os valores sagrados da vida. Por isso, mesmo tímida, consigo lutar pelos meus sonhos, sem cometer erros que possam magoar os outros. Nunca conseguirei retribuir-lhe o que me ensinou, pois só o fato de me fazer nascer já é algo precioso. Sinto-me feliz, por trazer em mim os valores de uma humanista por convicção.

Agradeço aos meus familiares: avós, tios (as), primos (as), sobrinhos (as) e irmãos (as). Em especial, ao meu falecido irmão Caetano Mendes – as minhas recordações dele estão guardadas para sempre no meu coração e no meu pensamento. Agradeço, também, aos meus irmãos e irmãs por suas valiosas contribuições, cheias carinhos, orações, rezas, palavras amigas e encorajadoras que sempre me enviaram mesmo longe.

Meus tios Jamper Mendes, Tomás Mendes e Marciano Mendes, Pelas muitas vezes que passaram por cima de seus próprios sonhos, para que eu concretizasse os meus. Não basta um muito obrigado, quero dizer bem mais: amo vocês!

Meus sinceros agradecimentos aos Manjaco, por participaram da minha pesquisa na comunidade, que, direta ou indiretamente, auxiliaram e inspiraram essa investigação, tornando possível a realização deste trabalho.

Aos estudantes guineenses em Porto Alegre, pelo encorajamento que me deram nesta jornada. Também, sou grata, a todos os amigos, sejam guineenses (ou não) - todos os que se preocuparam comigo e com o futuro da Guiné-Bissau. Obrigado por constituírem a minha fonte de inspiração e de motivação ao longo destes anos.

Ao meu namorado, Quintino Tomás Mendes, pelo carinho, compreensão, amor e solidariedade inexprimível. Por me esperar durante quase nove anos longe de te, e por sempre me apoiar em todas as minhas decisões.

A minha colega de faculdade, Juana, pela caminhada percorrida na Universidade Federal de Rio Grande do Sul, onde constituímos uma amizade permeada pela união e confiança, alcançada de maneira sincera, o que viabilizou avanços e conquistas em nosso processo de conhecimento na antropologia.

Os colegas que fiz no quadro de docentes e os funcionários da PPGAS, à qual guardo carinho e a nostalgia de lindos momentos vividos durante atendimentos.

Aos professores do programa de Antropologia social, agradeço a todos de alguma maneira regaram a semente do meu trabalho durante o percurso no PPGAS.

Um muito especial agradecimento a minha orientadora a minha orientadora, profa. Paula Sandrine Machado, pela sua atenção, paciência, amizade e pelas palavras encorajadoras, que me deu durante a construção desse trabalho. Ela foi alguém muito importante, que me ajudou a tecer de forma construtiva e reflexiva esta experiência desafiadora, porém prazerosa.

Agradeço aos professores (as) participantes da banca examinadora que estarão comigo neste momento tão importante e esperado: Profa. Dra. Debora Diniz, Profa. Dra. Fernanda e Prof. Dr. Sergio Baptista.

À Universidade de Federal do Rio Grande do Sul, especialmente a Programa de Antropologia Social, quero deixar uma palavra de gratidão por ter me recebido de braços abertos e com todas as condições que me proporcionaram dias de aprendizagem muito ricos. E por me permitir descobrir minha paixão pela academia, pela etnografia, por me direcionar para um novo horizonte que em muito ainda preciso desvendar. Obrigada à CNPq, pela bolsa de estudos que foi primordial para o custeio da viagem feita à Guiné Bissau que enriqueceu o acervo utilizado neste trabalho.

Aos meus amigos (as) que sempre estiveram ao meu lado durante esse período difícil de esforços e correria para a conclusão dessa dissertação, dentre eles gostaria de citar alguns que sempre me apoiaram durante esse processo, principalmente, me dando força para concluí-la: Etoal Mendes, Nislandia Gomes, Paula Sam Najute, Ivanilde Ribeiro da Cunha, Vanito Vieira, Nino Julio, Maximiano Djalo, Misael Abrão, Valberto Sanha, Germen Correia e etc...

Figura 1 Ritual de devolução do Ucó.



Fonte: Bevilacqua (obra do Paulo Bevilacqua)

## RESUMO

Durante época colonial, portugueses em sua missão civilizadora, consideravam que todo era primitivo e inferior. E que a medicina tradicional, deveria ser descartada para abrir caminho a iluminação ocidental. Os curandeiros tradicionais foram demitidos como charlatães. Os hospitais foram construídos nos centros urbanos, onde a medicina tradicional quase desapareceu. Obviamente, a nação recém-independente herdou um pouco de ideologias europeias, contudo, ainda salvaguarda os valores tradicionais milenares. A medicina tradicional herdada dos seus antepassados em matéria de saberes, relacionamento e regras de conduta, sobreviveu à invasão ocidental, e hoje, isso trouxe um conflito entre duas ideologias. É do povo guineense que a pesquisa está falando concretamente. Portanto, esta pesquisa aborda a temática sobre a cosmo-ontologia do grupo étnico manjaco sobre fenômeno Ucó e o dilema da modernidade na Guiné Bissau. Partindo do conhecimento da sua cosmovisão e concepções sobre a doença e a cura, presume-se alcançar o universo das representações sobre Saúde e doença e a análise dos itinerários terapêuticos explorados na procura da cura no âmbito tradicional e da biomedicina. A construção desta análise sustenta-se na pesquisa etnográfica em Canhob, Norte da Guiné-Bissau, na ONG “Menino Deus” e no Hospital nacional Simão Mendes em Bissau. Pretende-se dar conta cosmologia sobre Ucó ou “meninos Irãs” entre os Manjaco, desde o ponto fundamental da sua coletividade e cultural, até um eixo periférico à sua racionalidade. Durante trajetos terapêuticos, há uma procura no sentido de diminuir o sofrimento, que se vai acedendo espaço do grupo étnico e atinge a esfera social, isto é, há uma oscilação entre rede cura tradicional e biomedicina, tentando-se acumular o melhor de cada um dos sectores de cuidados.

**Palavras-Chave:** Guiné Bissau; Manjaco; cosmo-ontologia; Saúde; Curandeiros (as); Medicina Tradicional; Ucó ou Irã.

## **ABSTRACT**

During colonial times, Portuguese in their civilizing mission, considered that everything was primitive and inferior. And that traditional medicine should be discarded to make way for Western enlightenment. Traditional healers were dismissed as charlatans. Hospitals were built in urban centers, where traditional medicine almost disappeared. Obviously, the newly independent nation has inherited some European ideologies, yet it still safeguards the traditional millennial values. The traditional medicine inherited from its ancestors in matters of knowledge, relationship and rules of conduct survived the Western invasion, and today, this has brought about a conflict between two ideologies. It is the Guinean people that the research is speaking concretely. Therefore, this research deals with the thematic on the cosmo-ontology of the manjaco ethnic group about Ucó phenomenon and the dilemma of modernity in Guinea Bissau. Starting from the knowledge of their worldview and conceptions about the disease and the cure, it is presumed to reach the universe of the representations on Health and disease and the analysis of the therapeutic routes explored in the search of the cure in the traditional scope and of the biomedicine. The construction of this analysis is based on the ethnographic research in Canhob, North of Guinea-Bissau, the NGO "Menino Deus" and the Simão Mendes National Hospital in Bissau. It is intended to account for cosmology on Ucó or "Iranian boys" among the Manjaco, from the fundamental point of its collective and cultural, to an axis peripheral to its rationality. During therapeutic pathways, there is a search to reduce suffering, that is accessing space of the ethnic group and reaches the social sphere, that is, there is an oscillation between traditional healing network and biomedicine, trying to accumulate the best of each one care sectors.

## GLOSSÁRIO

Ucó – Filho de espírito maligno

Utchuás - interrogatório na cerimónia do funeral e da cerimónia de honra ao morto a fim de apurar as razões da sua morte

Binim – Casamento

Catul binim– Ritual de casamento

Binimintch – Poligenia

Kaitch- Clã

Blai – Linhagem

Pihidj– Levirato

Kafub bipene– Refere-se a um dos rituais efetuado durante a cerimónia de entronização de um vidente (napene)

Katchoc – Feitiçaria (poder oculto de fazer alguém adoecer)

Naimi katóh /Nabmi katóh– Sobrinho(s) materno(s) da casa

Nakalam/ Bakalam – Feiticeiro(s)

Nalugum/Balugum- Antepassado/os

Namaka – Primeira esposa

Namanha (balobeiro) – Indivíduo encarregue de orientar cerimónias ou rituais na divindade (irã)

Nandjangrum – Espírito maligno que trabalha em colaboração com vidente (napene)

Napene – Curandeiro (a)

Nassin batchi – Deus

Pkalam – Feitiçaria

Plás pum – Cerimónia de honrar um morto

Plump petchap – Cerimónia de beatificação dos antepassados mortos

Pmói – Cerimónia fúnebre/funeral

Psom bipene – Cerimónia de entronização de um (a) Curandeiro (a)

Pintin – Chifre/Corno

Katá Kaitch– Residência de uma linhagem

Utchai (Guitchai) - devindade (es)

Utchuás – Interrogatório realizado para apurar as causas da morte do defunto entre outras.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Ritual de devolução do Ucó. ....	6
Figura 2 - Mapa da Guiné-Bissau.....	23
Figura 3 - Atividades socioculturais guineense.....	26
Figura 4 - Cerimônia de iniciação masculina.....	70
Figura 5 - Cerimônia de iniciação feminina.....	70
Figura 6 - Fase de iniciação.....	71
Figura 7 - Extração do "vinho palmo".....	71
Figura 8 – Mulheres na colheita do arroz.....	72
Figura 9 - Mulheres no plantio do arroz.....	72
Figura 10 - Produção do vinho de caju.....	72
Figura 11 - Cultivo do arroz.....	73
Figura 12 - Ânfora de barro.....	73
Figura 13 - Pote de barro.....	74
Figura 14 - Cerimônia de "toca-tchur".....	175
Figura 15 - Cerimônia de "toca-tchur".....	175
Figura 17 - Representação dos ancestrais “Balugum”.....	175
Figura 16 – Pesca artesanal.....	175
Figura 19 – Extração de óleo de pama “citi”.....	175
Figura 18 – Exposição de “panu di pinte”.....	175
Figura 22 - Preparo da terra para o cultivo do arroz.....	175

## SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS .....	4
RESUMO .....	7
CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	12
CAPÍTULO I.....	21
REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLOGIA.....	21
<b>Sol, suor, o verde e o mar, Séculos de dor e esperança; Esta é a terra dos nossos avós! Fruto das nossas mãos, .....</b>	<b>22</b>
Viva a pátria gloriosa!.....	22
<b>Ramos do mesmo tronco, Olhos na mesma luz: .....</b>	<b>22</b>
Viva a pátria gloriosa!.....	22
1.1. Dados historiográficos sobre o país de pesquisa .....	23
1.1. Contexto sociocultural guineense.....	26
1.2. Apresentação preliminar do campo: História de Noca.....	31
1.4. Referenciais teóricos: saúde, doença e corpo a partir da antropologia médica.....	37
1.5. Métodos e estratégias de pesquisa .....	47
1.6. Entre a comunidade e a pesquisa .....	47
1.7. Trabalho de terreno entre as tabancas e Bissau .....	52
1.4. Alguns pressupostos do método etnográfico.....	57
CAPÍTULO II .....	63
ITINERÁRIO DE PESQUISA: DADOS SOBRE O GRUPO ÉTNICO MANJACO.....	63
1.1. Nghatchu .....	64
2.2. Dados historiográficos sobre grupo étnico manjaco.....	67
2.3. Dados Gerais etnográficos da pesquisa de campo .....	70
2.4. Família, comunidade e relação parental dos manjacos.....	74
2.5. Casamento Tradicional Manjaco .....	82
2.3. Sistema política dos manjacos.....	86
CAPÍTULO III .....	91
MATERIALIZAÇÃO DO CORPO MANJACO: A PERCEPÇÃO GERAL DAS CRIANÇAS CHAMADAS <i>UCO</i> .....	91
1.1. Nintchu .....	92
3.2. Cosmo-ontologia manjaco sobre a prática conhecida como <i>ucó</i> .....	96
3.3. Noção de pessoa e de corpo humano entre os manjacos .....	104
3.4. Interpretação da Morte.....	106

3.5. A religiosidade Manjaco e seus conceitos .....	118
CAPÍTULO IV- .....	122
SISTEMAS DE CUIDADOS DE SAÚDE EM GUINÉ-BISSAU: REDES TRADICIONAIS DE CURA E BIOMEDICINA .....	122
4.1. Marisa.....	123
4.2. O Serviço Biomédico na Guiné-Bissau.....	126
4.3. Prática de curandeiro e sua influência na tomada de decisão na família.....	132
3.6. As concepções Manjacas de saúde e a doença: As causas e a cura.....	135
4.6. Relação da medicina nativa com a medicina ocidental: os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos.....	140
CAPÍTULO V .....	146
4.1. Midana.....	147
4.2. Posição do estado sobre as práticas tradicionais guineenses: tensões entre a tradição e a perspectiva dos direitos humanos.....	149
4.3. Políticas públicas de materialidade da infância na Guiné-Bissau: Rede de Proteção .....	156
4.5. As abordagens sobre as ONGs/igrejas na Guiné-Bissau diante do fenômeno da criança Ucó: elementos institucionais .....	162
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
REFERÊNCIAS .....	174

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Primeiramente, apresento-me como *Nghatchu*<sup>1</sup>, nome dado pelos meus ancestrais, nas tabancas de manjaco, mas especificamente em Canhob, para as meninas, em seus primeiros meses de vida. Canhob, Bairro de *Bnob* lugar em que nasci, onde a humildade é considerada a principal virtude e pré-requisito para o saber. Tais virtudes guiam o consciente e o inconsciente de todos e todas aí inseridos na luta contra o extermínio cultural. Adianto, assim, que toda a vivência em Canhob me dá uma bagagem e oferece contribuições para amparar o que se propõe nessa pesquisa. Todavia, o itinerário até chegar nesta etapa foi intenso e cheio de questionários.

De onde eu saí? Como vou percorrer esse caminho? Onde vou chegar? São indagações como essas que determinaram o meu trajeto acadêmico na Guiné-Bissau, quando saí de Canhob, deixando minha mãe em busca de melhores condições de vida, o que, no meu caso, relacionava-se progredir nos estudos. Neste momento, já se anunciavam alguns enigmas e dilemas com os quais teria que lidar. Tracei algumas metas a partir daí, e uma delas foi estudar fora do país, receber uma formação acadêmica diversa, e viver novas culturas sem perder aquela de base. Assim sendo, ainda na graduação, ingressei em uma instituição de ensino superior brasileiro (IESB), onde tive meus primeiros contatos com os princípios e normas da academia brasileira; pude fazer minha Graduação no curso de Serviço Social pela faculdade Terra Nordeste-FATENE. Após a conclusão do curso, fiz uma especialização em Serviço Social, Políticas Públicas e Direitos Sociais, pela UECE (Universidade Estadual do Ceará)

Logo em seguida, decidi fazer o mestrado na Antropologia social, escolha que se desdobrou na eleição do objeto da pesquisa. A troca de informações entre serviço social e antropologia trouxe grandes benefícios para mim. A antropologia fez com que eu pensasse sobre os efeitos de generalizações rasas, sem o amparo de uma observação cuidadosa e implicada. A antropologia me permitiu pensar sobre as relações entre o universal e o particular, o global e o local.

Assim, após 07 anos fora de meu país, em janeiro de 2017 regressei, com objetivo de realizar a pesquisa que sustenta a presente dissertação em minha própria comunidade étnica.

---

<sup>1</sup> Nghatchu, significa mulher ou menina.

Chegou-se o momento de contrapor a última pergunta, onde vou chegar com objetivos já difundidos em partes? Decidiu-se que a resposta ideal para pergunta difundida seria voltar para as raízes e ajudar a manter “a árvore em constante crescimento, aquela que chamamos de Guiné-Bissau, especialmente a dos manjacos”.

A dissertação carrega o seguinte título: “*A prática de Ucó: cosmo-ontologia manjaco sobre a materialização do corpo e a diversidade corporal*”. Nos países ocidentais, tal prática se inscreve na categoria “infanticídio”. Interessa saber, portanto, como as fronteiras entre infanticídio e a prática conhecida como “Ucó ou Irã” são delimitadas nas comunidades guineenses. Assim, o contato entre essas categorias e as práticas que as envolvem, bem como as instabilidades e acordos que delas derivam conformaram essas minhas perguntas de partida. Assim que pretendi conduzir essa pequena etnografia com base nesta questão para tentar saber se a Guiné-Bissau se congratula com o conceito ocidental de “infanticídio”. É certo que muitas questões têm sido colocadas pelo pensamento antropológico em relação a essa temática mais geral que proponho alguns estudiosos como: Cardoso de oliveira (1990, p. 07) afirma que “O caso envolvia a prática do infanticídio e a presença de missionárias católicas na própria aldeia. Pude observar, então, uma situação de pleno choque entre valores ocidentais (ou cristãos) e valores tribais, particularmente naquilo que diz respeito ao significado da vida. ”

Definições antropológicas atuais de infanticídio enfatizam as percepções de gestação, nascimento e desenvolvimento infantil como intrinsecamente processos bioculturais relacionados, que não têm um ponto inicial ou final definitivo em relação a cada um. Menos se encontra, contudo, uma abordagem que se proponha a esse debate desde a perspectiva de uma pesquisadora guineense. A pesquisadora guineense, que aqui escreve, já estava longe de casa, conforme referido, há um bom tempo.

Quando retornei a Canhob, em 2017, apesar de estar em casa, percebi que já não conhecia muitas coisas. Inicialmente, precisei do concreto, da descrição, de constituir as referências. Foi o que motivou a primeira inserção na minha comunidade para esta pesquisa: andei pelas ruas, tentando delimitar o espaço geográfico da comunidade, conhecer os nomes das instituições e lançar um primeiro olhar sobre a dinâmica desse local.

“Era uma sexta-feira, acompanhada da minha mãe e a minha irmã mais velha, numa tarde quente de estação seca, nessa ocasião, minha mãe me conduzia na etnografia, sobre os procedimentos de pesquisa na comunidade

manjaca. Ela me guiava em questões importantes como, por exemplo: como devo conduzir minha pesquisa? que instituições seriam interessantes de eu percorrer? Que pessoas entrevistar? Quem são essas pessoas? Como abordá-las? Como percorrer suas histórias? Qual o melhor horário e quais os dias mais adequados para realizar a etnografia? Quais os significados de todos os ritos? Quais rituais devo/posso participar? Quais as normas sociais em jogo? Todo esse conhecimento que minha mãe me passou, faz parte do que podemos chamar da cultura Manjaca, além disso, a forma como me conduziu é uma forma de educar os (as) filhos (as), mesmo sendo adultos. Era uma espécie de rito de passagem. Naquela comunidade, em que a educação é tarefa de toda comunidade (sobretudo dos mais velhos), eu era uma raiz solta daquela árvore que tinha que ser remanejada e auxiliada a prosperar, a fim de deixá-la cheia de frutas. “As frutas só viriam com uma reaproximação desta comunidade, o que incluía as metodologias, os ritos de passagem, os costumes, as crenças e as técnicas apresentadas pela minha mãe e conduzidas por mim, no terreno.”

No método científico não é diferente, o rito de passagem a metodologia “iniciativa”, com um papel formidável, principalmente na sua função de mostrar as pessoas como percorrer um itinerário cheio de espinhos, da pesquisa que exige a reflexão, o questionamento, a indagação e, instigar sobre as problemáticas norteadoras do ser humano, tais como: a aldeia manjaca penetrar na sua cultura.

Esse lema ligado nesse mesmo ambiente ampara a relação antrópica da sua cultura, normas tradicionais que estão profundamente incorporadas no domínio de identidade cultural. Essas normas vêm enfrentando os desafios do mundo moderno, no qual o atual dilema dos manjacos apresenta uma espécie de confronto entre duas vertentes: o “dilema entre tradição e modernidade”.

A prática do Ucó, **objeto desta pesquisa**, torna explícito esse dilema. “Ucó, em língua manjaca, ou irã malfeitor, em língua crioulo, são crianças nascidas com características diferentes (Malformações congénitas) ou não, muitas das vezes abandonadas à beira do rio ou a beira-mar (o que na Guiné-Bissau não é difícil porque confina a ocidente com o oceano atlântico e a maior parte do seu território está recortado por rios onde se faz sentir a influência das marés a grande distância da costa) e aí, à beira da água, quando a maré está em refluxo, colocam o ser de estatuto duvidoso em um recipiente com ovos e farinha cozinhada, devendo recuar depois para um lugar escondido onde ficam a observar o desfecho dos acontecimentos. Esse desfecho pode ser um de dois; ou a criança come os ovos e a farinha e avança para a água desaparecendo nela e então trata-se de um “Ucó”; segundo alguns relatos durante entrevista, este afastamento é acompanhado de um uivo medonho e a água fica tingida de uma cor avermelhada. Caso a criança permanece inerte no local, os familiares escondidos

devem então recolhê-lo. Trata-se inequivocamente de uma pessoa que volta para a sua comunidade e é nela aceite como membro de pleno direito<sup>2</sup>. ”. O “Irã malfeitor” ou Ucó é um ser considerado sobrenatural por muitas etnias guineense. Encontra-se em um estágio inferior a sua divindade, possui poderes sobrenaturais supremos que tanto podem ser usados para fazer o mal como para fazer o bem aos vivos. Tais interpretações estão articuladas às diversas influências simbólicas e materiais que compõem o convívio desse grupo étnico. De acordo com a etnia manjaca, aquela criança é uma manifestação espiritual. Por isso, obrigatoriamente, deve regressar a essas entidades às quais pertence, sob o risco de causarem “mal” à mãe e ao seu grupo. Os manjaco acreditam que vivemos cercados de espíritos bons e ruins. Nos dias atuais, é crescente o confronto direto com as normas ocidentais que consideram a grandeza um crime, Dou aqui como exemplos os casos do código penal guineense nos artigos 117/110, que criminaliza a prática do Ucó como infanticídio.

Vários países têm proibido esta prática e, alguns estados, condenam a mesma através de mecanismos de criminalização. Considerando que a controvérsia sobre Ucó permanece não resolvida, a prática encontra-se em avassaladora desavença com os debates em torno dos direitos humanos. Embora exista uma forte condenação internacional dessa prática, considerada prejudicial segundo perspectiva dos direitos humanos das crianças, ela segue tendo um significado expressivo entre populações guineense. O costume cultural de abandono de uma criança considerada Ucó, um dos rituais que provocou a maior preocupação internacional, sobretudo no âmbito dos humanos, é visto, pelos locais, como a devolução da criança para a entidade à qual pertence. As explicações tradicionais ou religiosas são particularmente chocantes, colidem com a concepção de direitos humanos vigentes. Temos aqui uma prática que é considerada norma cultural na comunidade Manjaca e, em outras comunidades, é considerada como uma violação de direitos da criança, um atentado à vida.

A antropologia médica apresenta uma perspectiva enriquecedora sobre esse assunto, ao estudar a forma como as pessoas, em diferentes culturas e grupos sociais, explicam as causas dos problemas de saúde, os tipos de tratamento nos quais elas acreditam e a quem recorrem quando adoecem (curandeiro/a com poderes mágicos). Deste ponto de vista, tal referencial teórico ampara essa dissertação, na medida em que se propõe a analisar as doenças

---

<sup>2</sup> Dias S, A. Problemas do direito penal numa sociedade multicultural: o chamado infanticídio ritual na Guiné-Bissau. 2014

como produções socioculturais e não como fenômenos puramente biológicos e fisiológicos. Do ponto de vista da Antropologia da Saúde, doenças não são apenas “um conjunto de sintomas físicos universais observados numa realidade empírica” (LANGDON, 2003, p. 99), como pretende a corrente mais positivista do saber Biomédico.

Ao mesmo tempo, entender essa cultura não é apenas como cultura no sentido de representação, mas como uma prática que produz materialidades, que faz coisas no mundo. Uma vez que a sociedade Manjaca, o conceito da pessoa adapta-se num quadro mais amplo, assim como da causa da doença. O conhecimento terapêutico em contextos religiosos do grupo traz em si dimensões interpretativa e performática que se constituem reciprocamente, sendo subjacente a conhecimento relativo-corporal que afunda o participante do ritual em uma diversidade de estímulos que se mesclam em uma situação específica e idiossincrática que ali se constitui e à qual o indivíduo responde.

Esta dissertação tem como objetivo principal: analisar as práticas relativas à Ucó (seu histórico, conceitos semânticos, doutrinários e legais) e o modo como se produzem fronteiras entre elas e aquelas performadas pelo sistema biomédico e pelas políticas do estado voltadas a crianças tidas como “deficientes”. Nesse tripé composto pela cultura Manjaca, no sistema biomédico e no estado, quais corpos são feitos, a partir de que diferenciações e também aproximações? Para tanto, o estudo foi realizado nos três espaços nacionais da Guiné-Bissau situados na tabanca dos Manjacos, concretamente em Canhob, no hospital Ncional Simão Mendes e na ONG Menino Deus através de observação participante e entrevistas com algumas pessoas inseridas nesses espaços que foram consideradas pertinentes de comporem a pesquisa. Foram também utilizadas bases literárias, documentos, leis, e análise política para definir e prosseguir a questão chave desta pesquisa, conforme será mais bem explicitado no primeiro capítulo.

Os objetivos específicos, que serão contemplados nos distintos capítulos da dissertação são: 1) investigar a cosmo-ontologia manjaca sobre as crianças chamadas de Ucó, incluindo as causas e sintomas elencados; 2) problematizar o itinerário da prática de Ucó, e os papéis dos atores envolvidos: curandeiros, família, comunidade; 3) descrever os métodos preventivos das doenças: cuidados, purificação, atividades tabus, relação com o corpo e outros; 4) averiguar as relações da medicina nativa com a Biomedicina; 5) observar como a população e os profissionais de saúde gerenciam os dois sistemas, considerando os limites e as possibilidades de cada um; 6) analisar a posição do Estado guineense, diante das

práticas tradicionais que violam direitos básicos da criança guineense, como o direito à vida e à saúde integral.

Canhob, o local desta pesquisa tem por cerca de vinte aldeias de domínio do grupo étnico Manjaco de Canhob. Esta tabanca, antigamente era batizada pelo Governo Colonial por Vila de Carenque, fica situada apenas a 15 km da cidade de Canchungo e, segundo os dados estatísticos (INEP, 2010), conta com uma população acima de 09 mil habitantes. Atualmente, a grande parte dos seus habitantes está espalhada por todo o mundo. A escolha por essa área rural foi estratégica devido a sua localização, e pelo fato de ser um lugar ainda pouco estudado<sup>3</sup>.

Na Guiné Bissau, o setor dos cuidados de saúde tradicional interliga-se com os outros dois setores do sistema local dos cuidados de saúde. A medicina tradicional é uma mistura de muitos componentes diversos: alguns são estreitamente referentes ao setor técnico-profissional, mas muitos outros são relativos ao setor popular. Assim, o discurso sobre as doenças passa a compor uma arena de disputas quando a doença ou o impedimento corporal desafia a compreensão tradicional proposta pelo modelo biomédico, até mesmo nos espaços ocupados por profissionais biomédicos. Quando um indivíduo é confrontado com o sofrimento, ele pode dirigir-se a um ou vários setores da saúde, nos quais há diferentes práticas e produções de corpo envolvidas, refletindo sistemas de significados e normas. Em todos esses setores, a doença é compreendida, classificada, interpretada e remetida a uma forma especial de tratamento. Em todos esses setores, a doença ou a afecção é feita, assim como o corpo daquele que a comporta e a pessoa mesma que a encarna, assim como são performadas as fronteiras entre o normal e o patológico, o tradicional e o moderno, o físico e o espiritual.

Além da introdução e das considerações finais, 05 capítulos compõem a presente dissertação.

No primeiro, serão abordados os principais conceitos antropológicos utilizados, como a noção de “cultura”, a partir da perspectiva da antropologia médica e africana, para que seja possível um melhor entrosamento sobre a diversidade cultural, além das concepções que estão diretamente ligadas a esta noção, como o etnocentrismo e o relativismo cultural. Será, também, descrita a metodologia empregada no desenvolvimento da pesquisa, explicando os passos, os métodos, as técnicas e abordagens utilizadas. Aposta-se, ainda, num debate sobre pensamento descolonial e os efeitos do colonialismo sobre a cultura, política e serviços de saúde guineense.

<sup>3</sup> Pois durante esta pesquisa não encontrei nenhuma pesquisa sobre subgrupo de manjaco de Canhob.

No segundo capítulo, apresento informações historiográficas com o objetivo de situar o leitor frente às especificidades do grupo étnico Manjaco. Trazendo elementos que buscam caracterizar a comunidade Manjaca, busquei descrever alguns aspectos gerais de seu modo de vida, suas manifestações culturais, suas identidades, costumes, ritos, clãs, a economia, a pecuária, o artesanato, os utensílios domésticos, comerciais, a família e relação política dos manjacos, o sistema político e o casamento. Considera-se que, muitos desses atributos são essenciais para a compreensão da experiência da doença e dos processos de saúde, doença e cuidados.

No terceiro capítulo, serão apresentados sistemas de cuidados de saúde em Guiné-Bissau; Prática de curandeiro e sua influência na tomada de decisão na família; as concepções Manjaca de saúde e a doença: As causas e a cura. E a relação entre medicina nativa com a biomedicina: os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos; opera-se a discussão em torno do marco teórico que orientou a pesquisa, a teoria de ontologias múltiplas de Annemarie Mol.

No quarto capítulo, foco a discussão sobre a cosmo-ontologia manjaco acerca da prática conhecida como Ucó, abordando: a noção de pessoa e do corpo humano; a religiosidade Manjaco e seus conceitos; a interpretação da morte; a prática de curandeirismo e sua influência na tomada de decisão na família na prática do Ucó; as concepções Manjaco sobre saúde e a doença.

No quinto capítulo, analiso posição do estado diante das práticas tradicionais que violam direitos básicos da criança guineense, como o direito à vida e à saúde integral segundo perspectiva de direitos humanos; Relação entre medicina nativa com a biomedicina: os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos. A discussão será amparada com diferentes reflexões teóricas, especialmente as que insurgiram das epistemologias do Sul. Fazendo-se uso do pensamento abissal contextualizado *por* Boaventura de Sousa Santos (2007), para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes proposto para desenhar as relações no período colonial, destacando-se instrumentos jurídicos criados na época colonial para legitimar a superioridade do colonizador face ao colonizado

Finalmente, cabe explicar a rede semântica adotada. Ao longo da dissertação, são escritos diversos termos na língua Manjaca, tradutores de uma realidade específica, razão pela qual apresento no início da dissertação um glossário de todos os termos usados no texto.

No que diz respeito à fundamentação teórica, a pesquisa se baseia em fontes de autores que vem trabalhando a temática dentro do universo africano, tais como: Paulo Granjo (2009), que pesquisou sobre Saúde e Doença em Moçambique. Capossa (2004), que pesquisou sobre “a doença e a cura entre os Barghwes, povo do centro de Moçambique”. Altuna, (1985) na sua obra. “Cultura Tradicional Banto”. Outro trabalho relevante para esta pesquisa é da antropóloga Maria Paula G. Meneses, intitulado “Quando não há problemas, estamos de boa saúde: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”, que desenvolve pesquisas no sul de Moçambique ao lado da questão da saúde e doença e o papel dos médicos tradicionais. E outra bibliografia que vai contribuir nesta pesquisa é a do teólogo Meinrad Hegba, que trabalha sobre a cura na África em geral.

A pesquisa de Evans-Pritchard entre os Azande do Sudão do Sul terá uma contribuição significativa neste trabalho, pois suas análises centralizam-se atendendo as cosmologias, teorias das doenças, processos de cura e suas especialidades. Evans-Pritchard desenvolveu o seu estudo na Antropologia da Religião e nela os modos de pensar, a feitiçaria, os rituais, a forma de religião, os símbolos e as estruturas no universo africano dos Azande.

Tendo em vista o valioso contributo que pesquisadora Paulina Mendes prestou nas comunidades dos Manjacos, o atual trabalho utiliza como referencial suas pesquisas sobre “Entre os “saberes locais” e o “saber universal””: a modernização das comunidades manjacas e a mandjização do estado na Guiné-Bissau. Assim, sua obra tem um contributo relevante nesta pesquisa. Para Analisar o processo de subalternização desses conhecimentos será objeto de análise desse trabalho, autores como: Boaventura Souza Santos (2008), Maria Paula Meneses (2008), Mignolo(2003), Mbembe (2001 e 2014), entre outros.

Ao lado destes autores, a pesquisa se serve igualmente de uma ampla bibliografia da antropologia médica, que ultrapassa as fronteiras da África sobre as noções de saúde e doença ligadas à cultura, à representação e à subjetividade, Autores como: Mol (2002), em seu livro *The Body Multiple*, apresenta uma abordagem teórica interdisciplinar. Helman (1994) no seu trabalho. *Cultura, Saúde e Doença*. Jean Langdon (2001) a doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. Geertz, com o seu trabalho intitulado *Interpretação da Cultura* ajudam a ter uma compreensão semiótica da cultura, que quebra com um conceito de cultura vigente carregado de colonização e dominação, e entre outros.

Portanto, para materializar a metodologia, utilizo alguns conceitos africanos como a base metodológica. Um desses autores é o do historiador e político Joseph Ki-Zerbo, (1972) “*História da África Negra*”, onde enfatiza a importância dos estudos acerca da África para todos, em especial para os africanos.

Nesta pesquisa, uma metodologia qualitativa com caráter etnográfico e pelas diferentes técnicas desse método, buscando compreender os significados atribuídos às crianças chamadas *Ucô* pelo grupo étnico de Canhob, os modos de materialização das fronteiras entre corpos nesse grupo, entre redes biomédicas e tradicionais de cura.

Foi selecionada e entrevistada uma curandeira tradicional que descreve e narra a sua experiência terapêutica no tocante a saúde e doença no grupo. De tal modo, dois médicos foram entrevistados a partir de sua experiência de vida profissional sobre como lidam com casos de saúde e a doença, sobretudo *Ucô* quando a biomedicina não consegue dar resposta. As entrevistas foram de caráter etnográfico, e para obter todas as informações, valeu-nos a confiança com o grupo entrevistado, o conhecimento e domínio da língua local, sem os quais talvez não seria possível obter todos os dados minuciosamente, ainda se tratando de assuntos sobre *Ucô*, algo, quase tabu, assunto reservado aos mais velhos.

Enfim, todas essas bibliografias vão enriquecer a pesquisa sobre prática do *Ucô* e os aspectos culturais do grupo, bem como as interpretações ligadas a ela. Deste modo, a proposta é de refletir antes de tudo sobre a cosmovisão do grupo étnico Manjaco para entender as noções etiológicas de saúde e doença que a etnia tem e que caminhos encontra.

## **CAPÍTULO I**

### **REFERENCIAL TEÓRICO E METODOLOGIA**

Neste capítulo, serão dados historiográficos sobre o país de pesquisa; Contexto sociocultural guineense; também serão abordados os principais conceitos antropológicos utilizados na pesquisa, como a noção de “cultura”, a partir da perspectiva da antropologia médica e africana, será, também, descrita a metodologia empregada no desenvolvimento da pesquisa, explicitando os passos, os métodos, as técnicas e as abordagens utilizadas. Também neste capítulo será discutido brevemente quatro modelos de deficiência, para ilustrar como eles foram usados para representar o fenômeno da deficiência e os efeitos que tiveram sobre a vida das pessoas com deficiência nas sociedades ocidentais. Ainda falarei brevemente sobre a reabilitação, a administração, a caridade, os modelos científicos e afirmativos. Aposta-se, ainda, em um debate sobre o pensamento descolonial e os efeitos dos colonialismos sobre a cultura, a política e os serviços de saúde guineenses.



## 1.1.Dados historiográficos sobre o país de pesquisa

**Figura 2 - Mapa da Guiné-Bissau**



Fonte: Página de Turismo da Guiné-Bissau

O trabalho de pesquisa foi realizado na Guiné-Bissau, um país da costa Ocidental da África que faz fronteiras ao norte com o Senegal, ao sul e ao leste com a Guiné Conacri e a oeste é banhada pelo Oceano Atlântico. O território guineense tem uma superfície de 36.125 quilómetros quadrados, com uma população estimada de 1,6 milhão de pessoas.

O país é composto por 08 Regiões e sector Autónomo como mostra o mapa em cima: Bafata, Biombo, Bolama, Cacheu, Gabu, Oio, Quinara, Tombali e sector Autónomo de Bissau. As regiões são compostas por Secções, tabancas (aldeias). Cada região é governada por um governador e a tabanca por um régulo. Mas, existem alguns grupos étnicos guineenses sem figura de régulo nas tabancas.

A Guiné-Bissau é uma república soberana democrática, e estritamente laica. Pois, o direito fundamental da liberdade religiosa está inscrito na Constituição da República e protegida pelo Estado que deve assumir plenamente o seu papel de Vigilância, de Controlo, de Proteção e de Punição. A Constituição da República da Guiné Bissau, datada de 04 de Dezembro de 1996, traçou um novo perfil no que diz respeito a independência do poder judicial e a força dos poderes executivos e legislativos. É uma garantia para a nossa soberania que se deve exercer. Portanto, o estado é garantidor da integridade nacional ou um fator de unidade entre os cidadãos que vivem no seu território. Além disso, promove os valores tais como: a Justiça Social, a Paz, a Liberdade, a Tolerância e a Reconciliação entre os homens. Até mesmo implementação das leis que promovem o respeito pela dignidade de todos os homens, sem qualquer discriminação religiosa.

O país tem um passado histórico semelhante aos outros Impérios africanos. As pessoas que integram o espaço territorial da Guiné-Bissau, a maioria deles imigrou devido às guerras entre os grupos étnicos que habitavam na maior parte da região norte africana. (CÁ, 2015).

Até o século XVII, quase a totalidade do território da Guiné-Bissau integrava o reino de Gabú que, por sua vez pertencia ao legendário Império do Mali. Era um pequeno território da África Ocidental, onde tinham usos, costumes e línguas étnicas. Em 1446, o navegador português Nuno Tristão chega às costas da Guiné-Bissau com objetivo de fazer o comércio

dos escravos, do ouro, do marfim e das especiarias. O escravo era uma mercadoria valorizada pelos navegadores na época. Os colonizadores usavam algumas estratégias com objetivo de facilitar o comércio, aproveitando de alguns africanos para capturar os seus companheiros. Durante os quatro séculos de colonização séc. XV-XIX, os portugueses limitaram-se a fazer trocas comerciais principalmente nesses lugares: São Domingos, Farim, Rio Grande de Buba, Cacheu, Bissau, Geba, Bolama, entre outros. Em consonância com (AUGEL, 2007). Em troca disso, davam-lhes algumas especiarias (açúcar, espelho, aguardente, tabaco, perfumes, etc.). As trocas entre os colonizadores e os régulos sempre foram injustas do ponto de vista da exploração. (AUGEL, 2007)

Vale lembrar que a chegada dos primeiros missionários e colonizadores em 1446 à Guiné-Bissau não se limitava ao comércio, mas também com o objetivo de evangelizar e colonizar, por considerarem este território um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber universal, os vários grupos étnicos que viviam neste espaço tinham a sua própria religião, usos e costumes, em que se baseavam os seus comportamentos e atitudes. Assim, o contato dos portugueses e os nativos vêm provocando uma mudança social e cultural de boa parte dos grupos étnicos. Assim, houve, sem dúvida, uma relação de trocas culturais e de alteração, em que as etnias em contato assimilaram e resinificaram determinados valores e costumes umas das outras, num processo intenso de dinâmica cultural.

Além disso, esse encontro cultural causou um conflito entre direito penal do mundo ocidental e as cosmo-ontologias africanas. Portanto, a invenção dos colonizadores impôs uma ruptura nessa história, que sobrepujasse as tradições internas desses povos. As religiões dominantes das etnias locais foram transformando com a chegada dos europeus no país.

Invertendo-se novamente quando o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) liderou a luta de independência que durou 11 anos e deixou uma marca indelével na história do país. O Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, (1993), que se baseia na análise do modelo esquerdista vitoriosa, estabeleceu um estado de partido único que buscava controlar a sociedade, a economia e a cultura. Após uma longa e penosa luta armada (árdua e mortal para a Guiné-Portuguesa, como era chamado na época) a declaração unilateral da independência foi feita por Luís Cabral (meio irmão de Amílcar Cabral), em 24 de Setembro de 1973.

Porém, segundo Pinto (2009) o exército português só retirou em Agosto de 1974, após a Revolução de Abril que implantou em Portugal um regime democrático, de cujo programa a ser aplicado imediatamente constava a palavra de ordem descolonizar, uma vez que o regime político anterior, de pendor ditatorial, não foi capaz de sair da Guiné, apesar de o cenário no terreno ser cada vez menos favorável à metrópole. Portanto, o reconhecimento oficial da independência só chegará em setembro de 1974. Sendo a primeira das colônias africanas de Portugal, a alcançar a independência na África.

A província da Guiné Portuguesa deu lugar a uma Guiné-Bissau governada pelo PAIGC, em regime de partido único, que iniciou a construção de um estado socialista. Em novembro de 1980, a Guiné-Bissau foi abalada por um primeiro derrube político violento bem-sucedido que foi seguido pela liberalização econômica e política. Embora este processo tenha culminado nas primeiras eleições multipartidárias em 1996. Mas até hoje o país continuou caracterizando-se por autoritarismo político, lutas de poder dentro da liderança política e militar, resultando em vários ataques e tentativas de golpes e crises socioeconômicas. Um antagonismo entre o presidente da República e o comandante supremo demitido culminou no conflito militar em junho de 1998, que durou dez meses. Este conflito permaneceu em grande parte restrita a capital do país, Bissau. Ainda que o país tenha retornado ao regime constitucional em 1999/2000, o autoritarismo político, os golpes e as tentativas de golpe de estado, a autonomia do exército e os problemas socioeconômicos desde então dominaram o país até hoje.

Apesar dos nossos antepassados sofrerem diretamente do colonialismo, como africanos, libertamos e ganhamos nossa independência, mas, psicologicamente, continuamos a me ver através da lente europeia. Em outras palavras, ficamos com os grilhões da mentalidade colonial. Continuamos a ajoelhar e criar imagens que reforçam uma mensagem psicologicamente prejudicial. Atualmente pequena governança, corrupção e outros fatores impediram a população guineense de se beneficiar das suas ricas fontes de recursos naturais. Mesmo com essas riquezas naturais os indicadores de desenvolvimento são pobres e condições de vida estão entre as piores do mundo. A instabilidade na região faz com que as instituições do estado fraco na luta para conter e responder as necessidades do seu povo.

### 1.1.Contexto sociocultural guineense

Figura 3 - Atividades socioculturais guineense



Fonte: Página de Turismo da Guiné-Bissau

A Guiné Bissau é caracterizada pela diversidade étnica com particularidades culturais. Cada um desses grupos étnicos tem a sua própria forma de ser e de viver, que muitas das vezes se reflete no modo particular de estilo de vida social, cultural e espiritual, de organização e ordenamento do território, na construção das habitações, no seu estilo de vestuário; na simbologia, nas crenças religiosas, nos rituais, no jeito de adoração aos seus

antepassados, na gastronomia, nas manifestações culturais, na produção artesanal, nas atividades produtivas de natureza econômica, políticas dentre outros.

Pinto, (2009) afirma que pode distinguir-se na realidade guineense três grupos sociais. Um indígena (africanos animistas), outro de influência árabe (islamizados pelos árabes Almorávidas desde os séculos XII-XIII) e outro de influência europeia (cristianizados). Cerca de 60% serão indígenas, 40% islamizados e 5% cristãos (estes concentrados, quase exclusivamente em Bissau). Portanto, o país é composto por uma diversidade étnica, localizada em zonas específicas bem marcadas ao longo da sua história e de acordo com o condicionalismo geográfico e determinados pelas guerras que motivaram a fuga do interior para as áreas mais protegidas.

De acordo com o Instituto Nacional de Estatística (INE), nos seus dados permite-nos ver a dimensão cultural desse povo, segundo os dados do RGPH (2009), a maioria da população é muçulmana (45,1%), em seguida os cristãos com (22,1%), e os animistas (14,9%) e o resto não classificado. No país a vivência de mais de trinta etnias em todo o território, com as manifestações, as celebrações e políticas diferentes, pois cada etnia com áreas próprias de fixação e com língua e religião própria. (Islamismo cerca de 40%, os animistas cerca de 55% e católicos e outras religiões cristãs, cerca de 5%): no interior reina o domínio dos Fulas (cerca de 23%) e Mandingas (cerca de 12%); no Norte dominam os Balantas (cerca de 27%), tendo na sua vizinhança os Manjacos de Cacheu (cerca de 11%), os Papeis de Bissau (cerca de 10%) e de menos quantidade os Felupes, Baiotes e Mancanhas ou Brames da zona setentrional; - na parte continental do Sul repartem-se os Beafadas e os Nalus; nas ilhas, os Bijagós. Portanto, Guiné Bissau, possui a diversidade étnica e cultural caracterizada por cerca de 30 línguas com as suas identidades culturais e étnicas, uma identidade formada por conjunto de valores dos indivíduos.

As manifestações culturais dos grupos étnicos guineenses assentam nas multifacetadas

características dos diferentes grupos, permeado por diversos aspectos, tais como: alimentação, vestuários, crenças, religiosidade, música, entre outros. De acordo com Semedo (2011, p. 62), “todas as etnias guineenses guardam na sua tradição formas de canto, sejam de enaltecer ancestrais, famílias, linhagens ou os mortos”. Para Augel (2006, p. 76), “as músicas<sup>4</sup> tradicionais são cantadas em reuniões de *mandjuandadi*, agrupamentos de indivíduos de ambos os sexos, da mesma faixa etária, com uma estrutura social específica e hierarquizada, que se confraternizam em festas e encontros sociais”.

As Músicas e danças são ritos importantes de cultura guineense, para aqueles que vivem no país, bem como na diáspora. A música e a dança são usadas para diferentes ocasiões na vida, como festivais religiosos, ocasiões reais e entretenimento. Músicas tradicionais se concentra nas divindades locais. Os tambores e os cantos são principais elementos da música guineense. Instrumentos como sinos de metal e instrumentos de sopro às vezes são usados também.

Assim com as manifestações culturais, é importante lembrar que os guineenses não têm uma única religião, são muitas. As religiões guineenses têm uma grande variedade de rituais, mitos, crenças e deidades. No entanto, apesar de suas diferenças entre si e de muitas outras religiões do mundo, compartilham o mesmo espaço com as outras de fé diferente. O objetivo é orientar os indivíduos com segurança através das fases da vida, desde o nascimento, puberdade, casamento, maturidade, morte e a ancestralidade. Eles marcam não apenas as estações da vida, cada uma com suas responsabilidades e deveres particulares, mas também as estações do ano e os ciclos do tempo. Eles respondem as questões de por quê há sofrimento e morte no mundo e oferecem maneiras de lidar com a dor humana. Finalmente, eles indicam um caminho para as pessoas que os seguem para estarem em contato com os espirituais em si mesmos e no universo. A crença em um Ser Supremo, os espíritos e em honra dos antepassados são suas pedras angulares. Eles apontam para o mesmo entendimento.

---

Cá (2008) no estudo Sobre Caça e Mercado de Primatas em Tombali, Sul da Guiné-Bissau, afirma que “os grupos sociais dividem-se em dois principais eixos: horizontal e vertical”. A estrutura horizontal não possui a estratificação social, como é o caso dos Balantas, enquanto o eixo vertical é considerado como altamente estratificada (por exemplo, Fulas e Mandingas) , com os nobres exploradores no vértice da pirâmide social e os

<sup>4</sup> A música e a dança são também evidentes as capacidades dos guineenses, com ou sem tambores, matracas, ferros, apitos e palmas, as danças guineenses integram-se nas praxes e rituais interpretados (na forma, no gesto e na cor) adequadamente às circunstâncias culturais do calendário a cumprir pelos diferentes grupos: no fanado, no casamento, nos rituais fúnebres e nas festas agrárias.

camponeses e escravos na base”.

No meio destas duas estruturas sociais definidas estão grupos como os Manjacos, Mancanhas, Papéis e outros grupos sociais guineenses (Landerest, 1965). Estes grupos étnicos (Manjacos, Mancanhas e Papeis), localizam-se predominantemente nas zonas costeiras do país, nestas etnias o regulado exerce o poder por excelência. O Régulo é a entidade máxima numa determinada comunidade local que funciona independentemente do estado, tendo responsabilidades em matéria de administração territorial, de arbitragem em questões de ordem social ou divisão fundiária e agindo mesmo na veste judicial. Detém também um papel crucial na regulação social e cabe-lhe, por exemplo, no contexto da etnia Manjaca, é ele que determina o início e o fim das colheitas por parte de todos os cidadãos da região subordinados ao seu poder, seguindo-se uma série de rituais pré-estabelecidos. Já nas etnias islamizadas, o régulo foi, de certa forma, substituído pelas autoridades religiosas. Todas essas etnias têm forte relação com sociedades ditas tradicionais, que se caracteriza pela conexão e, muitas vezes, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais constrói um modo de vida, sobretudo os Bijagós.

Os valores culturais guineense baseiam-se no passado e no presente, uma das principais razões pelas quais os anciãos são tão bem respeitados. Sempre reconheça um ancião, deixe-os fazer perguntas, e durante a refeição, os anciãos devem ser atendidos primeiro. É comum em todas as etnias do país o admirável respeito pelos mais velhos. O conceito de família e de dependência recíproca e, é bastante amplo, havendo sempre lugar para acolher mais um, dois ou três em casa em caso de morte do familiar que lhes assegurava sustento.

Há alguns rituais que marcam a vida social guineense, como: nascimentos, cerimónias de iniciação dos jovens, casamentos e funerais<sup>5</sup>. As práticas sociais, os rituais e os eventos

---

<sup>5</sup> Para algumas etnias guineenses, por exemplo, os manjacos e papeis, a morte representa um prolongamento da vida e o funeral é um momento de alegria e motivo de festa quando o morto teve uma vida longa. A vida é o resultado de um equilíbrio entre forças materiais e espirituais que, quando perturbadas, se manifestam com doenças, mortes prematuras e mesmo desgraças para as comunidades locais. Se o falecido foi uma pessoa de bem na vida terrena, encontra imediatamente a felicidade na nova dimensão, caso contrário, o seu espírito vagueia sem paz na floresta até, por fim, pagar as suas penas. O funeral, embora varie de etnia para etnia, tem uma matriz comum. Por exemplo, a cerimónia de “*toka choro*” é um ritual em que se juntam os familiares e os amigos do morto, durante 04 a 5 dias comem e bebem, pois se trata de um momento de alegria pela partida do espírito que se liberta do corpo, muitas vezes ao som do bombolom em verdadeiros momentos de transe.

festivos são atividades habituais que estruturam a vida de comunidades guineense e são compartilhadas por seus membros. Eles são significativos porque reafirmam a identidade daqueles que os praticam como um grupo ou uma sociedade e, seja realizado em público ou em particular, estão intimamente ligados a eventos importantes. As práticas sociais, rituais e festivas podem ajudar a marcar a passagem das estações, eventos no calendário agrícola ou os estágios da vida de uma pessoa. Estão intimamente ligados à visão de mundo da sua comunidade e a percepção de sua própria história e memória.

Eles variam de pequenas reuniões para celebrações sociais em grande escala e comemorações<sup>6</sup>. Cada um desses subdomínios é vasto, mas também existe uma grande sobreposição entre eles. O nascimento é um fenómeno estranho e por isso é comum o recém-nascido ser sujeito a um tempo de observação no qual lhe é posto, inclusive, um nome provisório em alguns grupos étnicos guineense entre ele os manjacos.

Traiano Filho (2008) assegura que, essa demora está associada à crença generalizada de que a nomeação logo após o nascimento ameaça a sobrevivência dos recém-nascidos. Acredita-se que os espíritos malignos têm uma preferência especial em atacar as crianças pequenas.

Um dos modos de evitar isto é retardar a nomeação, pois a falta de nome faz com que essas entidades tenham dificuldade em reconhecer sua possível vítima, sendo assim uma das formas usadas para ludibriá-los. Outra forma de enganá-los é atribuir nomes repulsivos às crianças. Neste caso, o repertório é muito grande. Entre outros, destaco Funtum-ó (nome mandinga significando trapo), Koranhe (palavra bijagó para estrume), Kedacta (percevejo em balanta), Bâbâ (burro em fula), Pekers (palavra papel para morto) e Afili-djê (palavra mandinga para desprezado, abandonado). (TRAJANO FILHO, 2008)

A cerimônia de iniciação “fanado” em alguns grupos étnicos guineense, (ritual de iniciação da vida adulta) é praticado por jovens, trata-se, da circuncisão e entre outros rituais,

---

A cerimônia de “*toca-choro*”, um ritual de evocação do espírito do morto, é realizado um ano ou mais após a morte, familiar e amigos trazem alimentos e animais para serem sacrificados durante vários dias de festa e comunhão. Conforme a idade do falecido na sociedade, maior é a celebração e maior o número de animais sacrificados, daí que por vezes os familiares e amigos só realizem esta cerimônia alguns anos mais tarde, de forma a conseguir juntar o dinheiro necessário para realizar a cerimônia.

<sup>6</sup>Rituais e eventos festivos frequentemente ocorrem em horários e lugares especiais e lembram uma comunidade de aspectos de sua visão de mundo e história. Em alguns casos, o acesso à rituais pode ser restrito a certos membros da comunidade; ritos de iniciação e cerimônias funerárias são dois desses exemplos. Alguns eventos festivos, no entanto, são uma parte fundamental da vida pública e estão abertos a todos os membros da sociedade.

durante esses rituais os jovens reiniciados ficam um período na floresta ou na mata, no cumprimento de uma série de cerimônias envoltas em grande secretismo de que não devem falar quando regressam e assumem o seu novo papel na sociedade<sup>7</sup>. Mas na etnia manjaca de Canhob o grupo desta pesquisa, a cerimonia de iniciação não é “fanado”. A cerimonia de iniciação de manjaco de Canhob se chama “*Baniurutch*”, o ritual é realizado com jovens entre de 18 a 21 anos. O “fanado” no grupo é realizado na idade de 05 a 09 anos, nesta idade as crianças masculinas são levadas para mata a serem circuncisadas<sup>8</sup>. Mas ultimamente os pais estão iniciando os filhos cada vez mais cedo e nos hospitais.

Outra cerimonia importante nas etnias guineenses é o casamento, essa é um momento de grande alegria, as ceremonias variam de etnia para etnia. E a preferência é casamentar-se dentro da sua própria etnia, mas ultimamente essa prática está se perdendo cada vez mais, sobretudo na capital, Bissau, onde se concentra a maior parte da população e a multiplicidade étnica que habita no mesmo espaço.

Com a chegada dos europeus no país uma nova novela política e cultural se estabelece, por exemplo, o carnaval foi incorporado na cultura guineense e tornou-se uma das grandes manifestações étnico-cultural do país. Para Ca (2017) ao ser apropriado pela cultura guineense, o carnaval deixou de ser atrelado somente à religião católica e passou a ser uma festa de todos os grupos étnicos, ou seja, sem pertencimento religioso. Interessante é que cada grupo étnico tem a sua própria forma de manifestar, expressar a sua própria identidade cultural através de suas danças e trajes, neste caso, numa única festa.

Além disso, as técnicas da construção da habitação, principalmente a construída nas áreas periféricas dos núcleos urbanos das circunscrições administrativas, vilas e cidades, onde proliferam muitas construções de modelo colonial sofreram uma transformação drástica. Antigamente as técnicas arquitetônicas das habitações variavam de região para região, tendo em conta os modos de vida das populações. As casas, construídas de forma circular ou retangular, cobertas de palha devidamente compactada para evitar a entrada de chuva.

---

<sup>7</sup> Em alguns grupos étnicos, sobretudo os muçulmanos, as meninas também passando por essa pratica “fanado”, que passou a ser criminalizada na Guiné-Bissau desde 2011.

<sup>8</sup> Esses rituais são transmitidos oralmente de geração a geração; pela noção de território, ou espaço, onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, embora que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para centros urbanos e voltado para terras de seus antepassados; pela importância das atividades de subsistência, ainda que o cultivo de produtos possa estar mais ou menos desenvolvido, aludindo uma relação com o comércio, principalmente a etnia manjaca.

Nesta romance, duas culturas enfrentam suas diferenças e o efeito da interrupção que um sistema de energia imposto externamente (português), possui um sistema de energia internamente imposto (tradição e costumes guineense). Os conflitos dentro dessa sociedade, juntamente com as repercussões da invasão externa, brotam em desastres para a sociedade guineense que se desintegram dentro e se reorientam a consciência da sua função social e da sua personalidade. Quanto as cerimônias de cristianismo, essa reorientação conduzirá não apenas à assimilação de valores e crenças ocidentais, mas também a eventual perda da identidade cultural guineense.

Contudo os grupos étnicos serem incididos em determinadas regiões do país pelo predomínio de ancestralidade e da presença em um dado território, hoje em dia, em resultado de intensas migrações internas e socialização entre os grupos, os mesmos se encontram difusos por todo território nacional em regiões em que não eram originários. Os espaços que recebem novos grupos não se deixam descaracterizar pela chegada do novo. Percebemos que há uma conservação das características que identificam o grupo originário, tal como manutenção de modo e estilo de vida, traduzido nas cerimônias religiosas destes grupos e, o mais importante, é que todos esses grupos étnicos continuem exercendo a cultura tradicional de culto dos seus ancestrais, o que reflete na produção de bens e materiais de serviço, que culmina numa forte pressão sobre o meio ambiente, sobretudo florestal e costeiro, incluindo áreas protegidas.

## **1.2. Apresentação preliminar do campo: História de Noca**

“A narrativa é a maneira comum de falar sobre os dramas da vida, e o narrador seleciona dois eventos “reais,” aquilo que os une para comunicar sua interpretação dos eventos. Os dramas sociais da vida humana geram narrativas múltiplas, segundo os atores e suas interpretações do significado dos eventos. Assim, a narrativa envolve uma sequência de eventos e uma seleção paradigmática ou metafórica para expressar um ponto de vista particular. As narrativas, Além de fornecer interpretações sobre as causas dos eventos no passado, elas também fornecem os elementos para ordenar e entender os eventos atuais”. (Langdon, 2001, p.2)

Guiné-Bissau, Canhob, 07 de fevereiro de 2017.

Era uma tarde quente da estação da seca, fui ao encontro da avó de Noca, Dona Joana. Joana é uma mulher Manjaca, que habita em Canhob, no bairro de Binob. Ela esperava por mim, minha mãe e minha irmã em sua casa de adobe<sup>9</sup>, coberta de zinco. Sabia que íamos falar com ela sobre a sua vida, mas não que eu iria perguntar especialmente sobre sua neta Noca.

Iniciamos a entrevista falando sobre sua trajetória na comunidade.

Joana é da segunda geração da sua família. Ela e seus familiares, viveram numa cultura em que não havia impedimento para o homem possuir mais de uma esposa. Seu pai, o Joaquim, teve três esposas, por exemplo, com todas as quais teve filhos. Ao todo, Joaquim teve Joana mais 15 filhos e as duas outras mulheres. O relacionamento de suas esposas era normal, pois, segundo Joana, elas se respeitam entre si. A história se repete em muitas famílias guineenses.

Joana é natural de uma tabanca (aldeia) vizinha, Tame. Veio para Canhob quando casou-se com seu primeiro marido, que já faleceu. Atualmente, é casada com o irmão mais novo do seu falecido marido. Entre manjacos, é comum o irmão mais novo herdar a esposa do irmão mais velho depois de falecimento do mesmo. Ela tem dois filhos e uma filha. Os meninos, atualmente, estão vivendo na Europa, como Emigrantes. A menina reside com o marido, assim como com as outras esposas do mesmo.

Joana tem cerca de 60 anos. Para muitas pessoas manjacas, a idade é estimada em termos de acontecimentos culturais, de estações das chuvas que passaram, ou de marcos da história do país: *“Tempo de Tugas<sup>10</sup> Tempo de iniciação, etc.”* Minha filha, nós não conhecemos os numéricos, lamenta-se dizendo, *“Nós não estudamos, vocês tiveram essa sorte”. “A aproveitem”*.

Logo que iniciamos nossa conversa, Joana já me questionou acerca do meu interesse pelo assunto:

*“Porque você pergunta as coisas que já passaram. E, outra coisa, por que você pergunta coisas que a sua mãe já sabe? Ela sabe tanto quanto eu, apesar de eu ser mais velha! Por que é que precisas que eu lhe conte as coisas que já passaram? Depois as pessoas vão pensar que eu é que sou mentirosa. Por que é que não pergunta a sua família? Há pessoas mais velhas que eu na sua família, e outras são da minha idade, como a sua avó, que sabe tanto quanto eu, porque somos do mesmo grupo etário e sempre participamos das mesmas atividades de cerimônia”*. (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

---

<sup>9</sup> O adobe é um material vernáculo usado na construção civil na Guiné Bissau.

<sup>10</sup> Tempo dos portugueses.

Nesse momento, minha mãe entrevistou, explicando-lhe, então, que eu estava lá para fazer o trabalho de campo para os meus estudos e que eu iria entrevistá-la também. Foi só assim que ela aceitou falar comigo, quando começou a narrar:

*“Então, vou te contar: há 15 anos, fizeram bruxaria com minha neta. Ela se chamava Noca, filha da minha única filha. Quando a Noca nasceu, ela era uma criança muito linda e alegre. Depois, ela começou a se transformar numa criança diferente, não conseguia mais mover o pescoço, então a minha filha passou a ter medo dela”.* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

A crença na bruxaria é parte da nossa tradição, é parte da cultura manjaca. Para esse grupo, as crianças podem se infectar com a feitiçaria. O tratamento com base em relações de causa e efeito, consideradas cientificamente, não atende às necessidades do paciente quando a causa da enfermidade é sobrenatural. A cura permanece exigindo um ritual de redenção para neutralizar os fatores espirituais que tornaram o indivíduo vulnerável à doença. Porém, segundo o relato de uma outra mulher que entrevistei, o caso da Noca era diferente, porque não era bruxaria. Noca era *Ucô*.

*Ah... O caso da Noca não era bruxaria, ela era Ucô, mas a avó não queria aceitar o fato, ela ficava dizendo que fizeram bruxaria com a neta, mas isso não é verdade, porque as crianças enfeitiçadas pela bruxaria não têm as características que ela tinha.* (Entrevista realizada por Irina com dona Rosa, 2017)

De acordo com a Joana, com o passar dos tempos, começaram a surgir algumas características no corpo da Noca: primeiro no rosto, depois os braços não estavam mais a mexer, e então os pés. Seu olhar mudou – Ficou meio desviado. No início, Joana ficava todo o tempo em casa, isolava-se para cuidar da neta. Não recorreu a ninguém, para fazer o diagnóstico, porque para ela Noca era uma criança normal, que havia sido enfeitiçada pela bruxaria em função da inveja que o pessoal da comunidade tinha dela. Na época, Joana trabalhava como pescadora artesanal para sua subsistência e, ela apanhava muitos peixes. As famílias da Joana, assim como outras pessoas da tabanca, viam-na circular com a neta que não andava e que tinha características de *Ucô*. Diziam, então, que ela não queria se livrar da neta porque a criança estaria ajudando na pesca, em função de seus poderes sobrenaturais. A família repetia insistidamente que ela deveria procurar “*Napene*”, a curandeira. Segundo Joana:

*“Todos diziam que eu tinha um contrato com a Noca... e que, por isso, não quis fazer o ritual... que me ajudava na pesca! Alguns diziam que cometi o*

*pecado, que foram os espíritos que a mandaram para me castigar por algum erro que fiz...”* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

Com esses conjuntos de hipóteses, Joana decidiu ir ter com a curandeira. Na consulta com a curandeira, ela confirmou o diagnóstico que todos já haviam feito: Noca era *Ucó!* e, portanto, “deveria voltar à divindade a qual pertencia”.... Joana ficou desesperada com a situação de sua neta e questionou-se:

*“que mal eu fiz? Por que ela tem esse mal no corpo? A quem fiz mal? Que faltas cometi? Quem fez o mal contra ela?”* Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

A curandeira recomendou, então, a Joana que fizesse uma cerimônia de teste no santuário da sua família materna, para confirmar se a criança era *Ucó* mesmo. Como Joana não tinha família materna em Canhob e, não possuía qualquer animal doméstico para o sacrifício, regressou à Tame a procura de um animal para sacrificar na “Pitchap”<sup>11</sup> da linhagem. Ela tinha de levar uma galinha e vinho da Palma para a cerimônia de teste. Na cerimônia, foi confirmado que a criança era *Ucó*, mas Joana não aceitou o veredito e decidiu não fazer o ritual de abandono.

Passaram-se várias chuvas na tentativa de conseguir uma cura para a neta, sem saber qual erro havia cometido ou se algum de seus antepassados tinha cometido alguma falta pela qual ela agora estava a pagar. Joana lamentava:

*“eu estava mal, a bruxaria matou o amor que existia dentro da minha neta e ela não sorria mais para mim”.* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

Para os Manjacos, *Ucó* é o pior castigo que se pode ter. É algo que, desestabiliza o Lar familiar. Além disso, a criança *Ucó* não tem uma morte digna, já que não tem direito aos rituais de funeral. Não, tem direito a ser chorado e, ninguém oferece pano para envolver(cobrir) cadáver.

Então, por não se conformar com os diagnósticos, Joana começou a vaguear por várias tabancas manjacas a procura de respostas. Conforme ela conta:

*“Fazia cerimônias por todos os lados, em várias tabancas, mas sempre escutava a mesma resposta: “Uco”. Gastei dinheiro, tinha de levar sempre galinha e vinho... Mas nunca escutei outra resposta, sempre me diziam que a minha neta era Ucó. “Mas, um dia, encontrei um homem, aqui em Canhob, que me disse que poderia levar a minha neta no médico na capital”.* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

---

<sup>11</sup> Santuários de ancestrais

Nessa época, Joana ignorou o que tal homem lhe falou. Mas, com o passar dos tempos, a situação foi ficando muito difícil. As pessoas na tabanca passavam por ela, olhavam e não lhe diziam nada diretamente, embora fizessem comentários entre elas:

*“Eles diziam que a minha casa tinha Ucó, e proibiam as crianças de ir lá. As grávidas também não iam para a minha casa, porque era perigoso para elas. Eu brigava muito com o pessoal do meu clã, porque todo mundo do clã concordava, inclusive minha filha, mas eu discordava sempre. “Então, começaram a me isolar.” (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)*

Joana, em certo momento desse processo, também teve medo da neta, diante da característica que ela tinha no corpo. Disse ela que:

*“Até que um dia percebi que a bruxaria matou o amor que existe dentro dela, preenchendo-a com ódio, que pode até fazer ela comer seus pais, fazendo com que briguem com seus irmãos”. (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)*

A partir desse cenário, Joana decidiu procurar especialistas “médicos”. Quando chegou em Bissau, fizeram todos os exames com Noca. Exames de sangue. No, final, disseram que a criança tinha uma doença. Não sei dizer o nome, relata Joana. Ela também não sabia dizer que tipos de exames exatamente fizeram com a neta. Iniciaram-se o tratamento, mas a criança não melhorava. Ficou internada no Hospital durante um mês. Todos os dias ela tomava medicações, mas não melhorava. Nesse espaço do hospital, e no contato com pessoas de outras regiões da Guiné Bissau, Noca reaprendeu a viver com o seu corpo e com as suas deformidades. Joana e Noca recebiam poucas visitas da filha de Joana, a mãe de Noca, e dos outros dois filhos de Joana. Ninguém do clã as visitava. Além de não receber visitas, crescia a sensação de não pertencer aquele lugar:

*“Eu me sentia mal, não falava com quase ninguém, porque tinha poucos manjacos. Só uma mulher manjaca, mas de outra tabanca. E, então, senti que não pertencia aquele lugar”. (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)*

Como a criança não melhorava, Joana decidiu voltar para a tabanca, mesmo sabendo que iria entrar em uma luta contra o clã novamente, porque eles não iriam deixá-la permanecer com Noca no grupo. Ela conta:

*“Quando eu cheguei à tabanca, meu tio materno foi na minha casa e me falou: minha sobrinha, vamos fazer o que deveríamos ter feito há muito tempo, viu! Até com medicamentos dos brancos não deu certo. Respondi com raiva de eles não terem me visitado no hospital. Falei: não vou fazer o*

*ritual nem hoje, nem amanhã, nem depois de amanhã. O meu tio ficou com raiva e foi-se embora”.* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

Com o passar do tempo, Joana começou a não participar das cerimônias mais importantes do clã e da aldeia. Ninguém lhe informava mais nada. Simplesmente ninguém queria se juntar a ela porque tinha em casa um *Ucô*. Até que um dia, enquanto Joana estava, como de costume, dando de comer para Noca, a menina começou a soluçar. Joana, deu-lhe água, mas os soluços não paravam. Noca passou quase uma noite inteira assim. Na época, a criança tinha quase 3 anos de idade.

“No dia seguinte decidi leva-la para um curandeiro. Quando chegamos à casa do curandeiro, ele não queria nos atender, até que a sua mulher saiu do quarto, escutou nossa conversa e, convenceu o marido de que ele deveria nos atender”.

Nessa consulta, o curandeiro, então, informou que a criança já estava voltando para sua entidade, e que já não era necessário realizar o ritual de abandono, pois ela mesma iria voltar. O homem acrescentou que, a mãe da Noca deveria tomar muito cuidado na próxima gravidez, porque o *Ucô* poderia voltar para a família. Esse foi um momento muito intenso para Joana:

*“Ele olhou para mim e Noca e falou: ela já está voltando para a terra dela. Na hora, Noca riu, mas eu chorei, porque achei que ela não sabia o que estava acontecendo. Aí o curandeiro falou que ela estava rindo de felicidade, e que a minha filha deveria tomar muito cuidado na próxima gravidez, pois ela poderia voltar”.* (Entrevista realizada por Irina com dona Joana, 2017)

Apesar disso, Joana, todavia, ainda estava dividida entre a tradição manjaca e a medicina ocidental. Foi assim que, no dia seguinte, decidiu voltar para o hospital. Dessa vez, foi com Noca para uma cidade pequena, próxima da sua tabanca, Canchungo. Quando elas lá chegaram, Joana ficou internada com a neta. Três dias depois a Noca faleceu.

O relato acima narra o drama de Noca, um ser considerado **Ucô**, e a sua experiência de doença. Uma história vivida e narrada por Joana, que nos conduz pelas entidades envolvidas nesse fenômeno. A história nos fornece uma janela para as múltiplas materializações do corpo manjaco, através de uma mistura de tradições e modernidades. Os manjacos acreditam que há algumas doenças que a biomedicina não pode tratar e, portanto, precisam de atenção espiritual. Nos casos das crianças que apresentam habilidades incomuns (deficientes ou cronicamente doentes), são consideradas como crianças espirituais, enviadas para causar

desgraça e destruir a família em que se alocam. Do ponto de vista Manjaco, as crianças espirituais não são humanas, mas sim, espíritos malignos que se disfarçam como tal.

O *Ucô* é tido como mal enviado por uma entidade que marca com um corpo aquele que é infringido perante os sinais inscritos no corpo, urge a demanda de mandá-lo de volta para a entidade responsável pelo envio do mal e, só ele é responsável pela cura. Do ponto de vista biomédico, por outro lado, essas crianças são tidas como deficientes ou cronicamente doentes. Os médicos entrevistados nesta pesquisa descreveram a prática ora como infanticídio, ora como uma maneira de lidar com crianças indesejadas ou doentes, ou, ainda, como uma prática arcaica baseada na ignorância e que precisa de uma erradicação completa. Para eles, *Ucô* é uma criança com um problema de saúde crônica ou deficiente. E as práticas tradicionais locais podem ser fator de risco para a mortalidade infantil dentro do país.

Para os Manjacos, os métodos curativos modernos não seriam inadequados para alguns pacientes, no caso de *Ucô*. Assim, elas recomendaram o uso de redes tradicionais e instituições religiosas, independentemente da natureza da doença. Portanto, probabilidade de uma criança receber os cuidados biomédicos dependerá de confirmação de que não se tratava de criança *Ucô* ou de uma feitiçaria.

Assim, a realidade existe, ela pode ser construída, interpretada e compreendida de diferentes maneiras. Por exemplo, as redes tradicionais de cura têm uma construção e etiologia diferente sobre *Ucô* com relação à Biomedicina. O médico (a) pode examinar principalmente a base biológica (química) da doença, enquanto o curandeiro pode considerar *Ucô* e os espíritos ruins como possíveis causas. Porque para os médicos entrevistados nesta pesquisa afirmam que as crianças chamadas irãs por alguns grupos étnicos no país são crianças com deficiência graves e com doenças agudas/crônicas, particularmente aquelas que podem resultar em permanente debilidade.

#### **1.4. Referenciais teóricos: saúde, doença e corpo a partir da antropologia médica**

No decorrer deste tópico, serão abordados alguns conceitos da antropologia médica a partir de distintos pontos de vistas, que também variam de cultura para cultura. Com base nos conceitos da antropologia médica, exploro as definições de doença na sociedade manjaca, mais especificamente o *Ucô*. A prática de *Ucô* foi examinada através de dois aspectos do manejo da doença: percepções de causalidade e os tipos de medidas curativas que são consideradas adequadas pelo grupo frente a um caso envolvendo *Ucô*.

Nessa perspectiva, Helman (1994) no seu trabalho. *Cultura, Saúde e Doença*. Define Antropologia médica como sendo aquela que trata de como as pessoas, nas diferentes culturas e grupos sociais, explicam as causas das doenças, os tipos de tratamento em que acreditam e a quem recorrem quando ficam doentes. Para Helman (1994, p. 26) é de suma importância entender essa definição, pois aqui se encontra o cerne do objeto da pesquisa. Assim, ainda a Antropologia médica seja um ramo da Antropologia social e cultural, ela possui também raízes profundas na Medicina e em outras ciências naturais, por ocupar-se de uma ampla gama de fenômenos biológicos, especialmente no que se refere à saúde e à doença.

Mol (2002), em seu livro “*The Body Multiple*”, apresenta uma abordagem teórica interdisciplinar. A autora parte das perspectivas dos agentes em ação, sem o propósito de aprofundá-las no entrosamento da política de cada grupo de agentes, mas sim, de apreendê-los em conjunto, nas situações materiais das práticas que eles constroem. Só assim, segundo a Mol, chegar no corpo que é tocável, ou seja, no objeto de observação propriamente dito.

“O corpo, o paciente, a doença, o doutor, os técnicos, a tecnologia: todos estes são mais de um, mais do que singulares. Isto levanta a questão de como eles estão relacionados, pois, mesmo se os objetos diferem entre uma prática e outra, há relações entre estas práticas. Logo, longe de necessariamente cair em fragmentos, objetos múltiplos tendem a ser, de alguma forma, coerentes entre si. Ficar atento à multiplicidade da realidade abre a possibilidade de estudar esta realização notável (Mol, 2002, p. 5).”

No entanto, de entendê-los em conjunto, nas situações materiais das práticas que eles constroem, pode desta maneira, segundo a autora, chegar ao corpo que é tocável, ou seja, no objeto de observação propriamente dito. Mol (2002, p. 75) assevera que, “a ciência não é unificada porque os fenômenos produzidos dependem de técnicas fundamentalmente diferentes, sendo que uma enorme paleta de técnicas contribui para uma multiplicação da realidade.”

“A imagem que recebemos do corpo, esse corpo que habita os manuais, é a de uma entidade singular constituída por várias partes que se combinam para formar um todo”. “Ou seja, há um corpo virtual (singular) a várias escalas onde uma célula é parte de um tecido, tecidos vários compõem um órgão, órgãos vários fazem o corpo: estes corpos, por sua vez, reúnem-se para formar uma população, e as populações são, por seu turno, parte de um ecossistema” (MOL 2002, p. 119).

Langdon (2001) observa a importância dos fatores culturais na gestão do corpo, e vai além, ao entender a doença como parte de um campo simbólico, que é expresso através do discurso, isto é, da tradição oral. Em seu trabalho de campo, em que analisa a construção cultural de saúde e doença entre os índios Siona da Colômbia, Langdon, (2001, p. 241,) afirma que a doença é parte dos processos simbólicos e não deve ser tomada como uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é, em suma, um processo

experiencial: suas manifestações dependem de inúmeros fatores que incluem as trajetórias dos sujeitos e os marcadores sociais<sup>12</sup> que os atravessam, os contextos socioculturais nos quais se inscrevem, os recursos técnico-tecnológicos que lhe estão mais ou menos acessíveis, entre outros.

Em seu estudo, Langdon (2001) analisou que devido à existência de uma dicotomia entre a simbologia ligada ao poder Xamânico e a simbologia utilizada para curar sintomas, os Siona incorporam mais facilmente os tratamentos oferecidos pela biomedicina, porém esses são utilizados exclusivamente para tratar os sintomas da doença, como um processo unicamente biológico (LANGDON, 2001) enquanto que o poder Xamânico é utilizado para tratar o mal responsável pelos sintomas, os quais estão sempre vinculados a uma narrativa, a uma história pertencente à tradição oral.

Assim como, Langdon, Nunes (1997), médica portuguesa, em seu trabalho “*O Saber Médico do Povo*” destaca a menor eficácia da medicina ocidental/biomedicina em determinados contextos, onde há um distanciamento cultural entre o médico e o paciente. O autor aponta ainda que conhecer a conjuntura cultural em que se atua é fator determinante para que o médico alcance melhores resultados em tratamentos. Cada grupo cultural possui seu próprio saber sobre o corpo, a saúde e a doença, logo, as definições e práticas. O conceito da biomédicina muitas vezes não é suficiente e deve ser pensado de forma mais ampla no intuito de incluir fatores sociais e culturais.

Na perspectiva Africana, Martiez (2007, p. 13.) no seu trabalho *Antropologia Cultural*. Afirma que, para compreender a questão da saúde, doença e a cura dentro do universo africano, é necessário ter em consideração o contexto sociocultural próprio, e não através das lentes deturpadoras das antropologias. Ainda Martiez, a doença aparece no indivíduo como ser complexo e membro de uma família e de uma sociedade.

---

<sup>12</sup> Quando se fala sobre marcadores sociais, é comum ter-se em mente a noção de que certos sujeitos são mais ou menos oprimidos de acordo com aquilo que lhes caracteriza como “diferentes”, e que essas diferenças vão se somando umas das outras produzindo uma experiência social quantitativamente distinta (o exemplo disto é a ideia de dupla opressão). Entretanto, o uso da categoria “interseccionalidades” deposita um sentido qualitativo à esta realidade, através do qual categorias como a pobreza e a negritude, a juventude e a orientação sexual, a identidade de gênero e a localização geográfica e uma série de outras combinações, se articulam ganhando novos contornos e relevâncias em contextos específicos (PISCITELLI, 2012, P.4).

Hebga, (1991, p. 70) sublinha que “na África o composto humano segue um esquema pluralista subjacente à técnica da cura tradicional para a concepção da doença e da cura, para as forças que atuam na doença e no tratamento, e enfim para as características essenciais da terapêutica africana”. Para Capossa, (2004, p. 82) não são os bens que trazem a vida, a cura, a saúde na África, mas a harmoniosa relação com o eu, com o outro, com o cosmos, com os espíritos dos antepassados, com os parceiros invisíveis e com a transcendência ou com Deus. De acordo com o autor, o homem é visto como um ser finito, limitado no espaço e no tempo, mas também é ilimitado na medida em que viver como verdadeiramente humano é viver para sempre na companhia dos antepassados. Esse humano tem na sua essência uma trilogia: ele tem um corpo, um sopro e a sombra.

Altuna, (1985, 217 p. 535) destaca que, “dentro da filosofia de vida do Nyungwe, sempre que um fenômeno acontece busca-se a causa e o causador, ou seja, a razão do acontecido e o seu significado. Qual é a mensagem que o fenômeno quer passar”. Para a autora, “o banto descobre uma lei da causalidade, mas concebe-a sujeita a fatores místicos, isto é, mágicos”. Assim, ele formula uma metafísica errada acerca dos seres inferiores e fenômenos naturais, pois ambos podem ser benévolos ou malévolos, conforme forem movidos por um ser inteligente bem ou mal-intencionado”. (ALTURA, 1985, p. 536) De acordo com autor, diante de um fenômeno ou sucesso inexplicável, o banto, envolto na participação vital e em suas leis, está seguro que de trás deles há um agente oculto que os autouou; tem que ser consequência da interação vital.

Para Altura (1985, p. 536) “no contexto africano deve-se aprender que os fenômenos encerraram uma causa profunda, misteriosa, e que este mesmo princípio se manifesta por meio de imensas causas secundárias, apreendidas pelo exercício do princípio da razão suficiente”. Portanto, na comunidade o indivíduo deve obedecer ao sistema em troca e em determinada situação, não tem autonomia para decidir sobre seus problemas de saúde sem a contribuição da família. Normalmente, as sequências de tratamento observadas com uso alternado de recursos tradicionais e biomédicos seguem lógica de interpretação e reinterpretção de doenças, usando conceitos combinados de biomedicina e crenças locais em feitiçaria. De acordo com Evans-Pritchard (2005, p. 200.), “os Azande acreditam que um bruxo pode frequentar em um local disfarçado de morcego. “Por outras palavras, dentro do universo africano, as aves e animais noturnos são tidos como servos de bruxos”. Os morcegos

são universalmente detestados, e as corujas são consideradas nefastas se sobrevoam uma residência durante a noite”. (p. 239)

Em suas análises sobre o ritual de Ndembu, Victor Turner (2005) afirma que os curandeiros avaliam que sua terapia tem uma eficácia positiva. Eles são bastante conscientes dos benefícios de seus procedimentos para as relações do grupo, e não medem esforços para ter certeza de que explicitaram as principais fontes de hostilidade latente nele existentes. (TURNER, 2005 p. 458) Turner assevera que, as doenças devem ser entendidas em um quadro de referências que é público ou social.

Os rituais têm como objetivo sanar principalmente questões de ordem social causadas pela penetração da economia monitorizada junto ao acelerado ritmo de migração que criam novas necessidades econômicas e novas tensões. Assim como o ritual dos Haouka, “o Ihamba pode, assim, ser visto como parte de uma ação defensiva por meio da qual a cultura está lutando contra a mudança.” (TURNER, 2005, P. 456) Assim, Granjo, (2009) no seu trabalho, *Saúde e Doença em Moçambique*. Fala para entender as práticas e o papel social dos tinyanga<sup>13</sup> que implica, antes de mais, que compreendamos dois pontos de partida fundamentais do sistema de interpretação do infortúnio, da saúde e da doença que é predominante entre a população moçambicana:

“Por um lado, o acaso não existe, nenhuma coincidência é casual e nenhum acontecimento indesejável (ou marcante, mesmo que desejável) se limita a ser “natural”; por outro, a dicotomia entre corpo e mente não se aplica neste sistema, que tão pouco reconhece a dicotomia entre saúde individual e contexto social.” (Granjo, 2009, p. 04)

“Quanto ao primeiro dos pontos referidos, pode-se mesmo dizer que, em abstrato, nenhuma morte é concebida como “natural” e raras doenças o são, por mais que se possam considerar naturais as suas razões materiais imediatas. ” (GRANJO, 2009, P. 04) Ainda, segundo o autor, esse aparente paradoxo decorre do fato de que, segundo tal sistema de interpretação, as doenças e os acidentes não envolvem uma, mas, antes, duas diferentes lógicas e relações de causalidade. É ponto assente que as pessoas vivem rodeadas de perigos materiais que as ameaçam, estando esses perigos submetidos a princípios e lógicas de causalidade material. Tais lógicas poderão ou não ser conhecidas, mas presume-se que existem. Para Granjo, (2009, p. 05), “esta presunção estará, aliás, relacionada tanto com o habitual interesse dos curandeiros por saberes terapêuticos diferentes dos seus, incluindo os biomédicos. ”

---

<sup>13</sup> Curandeiro (a) tradicional em Moçambique.

De acordo com o autor, a biomedicina aceita com facilidade que a maioria das plantas utilizadas pelos curandeiros poderão possuir “princípios ativos” com eficácia curativa, à luz dos critérios farmacológicos da biomedicina. É também normal entender-se que tais conhecimentos botânicos deverão ser estudados e constituem um importante capital, que é considerado abstratamente “nacional”, como se a ausência de reconhecimento acadêmico daqueles que o possuem e a transmissão oral dos seus saberes transformassem esse capital num bem anónimo do domínio público.

No entanto, os restantes procedimentos e conceitos envolvidos nas práticas dos curandeiros tendem a ser vistos como uma ganga de superstição, magia e feitiçaria (ou, na melhor das hipóteses, de técnicas de manipulação psicológica), que polui os saberes “verdadeiros” e com a qual a medicina dificilmente poderá compactuar e, menos ainda, legítima.

Como aponta McGuire, (1991) no seu estudo. “Religião, Saúde e Doença”. “Se o preconceito individualista do modelo médico atual fosse descartado, seria possível abordar o espectro total das causas das doenças e não só focalizar as causas puramente físicas”. O autor articula ainda que a medicina ocidental tem dificuldade em lidar com os problemas de sentido apresentados pelos que sofrem. Meneses assegura que apesar dessa hegemonia:

“A medicina moderna aparece apenas como mais uma prática terapêutica nesta região, sem constituir, ainda hoje, um concorrente verdadeiro às restantes medicinas, que mantêm a sua vitalidade. O denominador comum reside na vantagem que estas medicinas «tradicionais» paradoxalmente possuem, por não constituírem um domínio autónomo, fechado num corpo de regras, saberes, práticas e especialistas” (MENESES, 2004, P. 81).

Na mesma linha do pensamento africano, o antropólogo moçambicano Domingos (2001), na sua pesquisa, *A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional em Moçambique*, afirma que a antropologia da saúde demarca um espaçamento radical, na medida em que o fenómeno cultural não é apenas um lugar subjetivo. Ele possui uma objetividade que tem a espessura da vida, por onde passa o económico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário.

De acordo com Domingos, “tudo o que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social, o que comporta mitos, ritos, rituais, práticas cotidianas, reciprocidade e, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico.” (DOMINGOS, 2001, p. 170).

“A doença não é apenas sentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas, ela é vivida como uma perturbação das relações sociais. O desequilíbrio causado pela doença não afeta apenas o indivíduo, mas se estende a sua família, comunidade, sociedade e ao Cosmos de modo geral.” (DOMINGOS 2001, p. 173.) A doença é, portanto, um assunto que pertence ao coletivo. Segundo o autor: “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido”.

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na sua dimensão profunda. O universo Africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. (DOMINGOS, 2001, P. 17). Diante de tal insegurança:

“o Africano é obrigado a recorrer a todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais.” É perfeitamente normal, para a cultura Africana tradicional, que quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações: os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados sofra com as consequências nefastas, com a ruptura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. (DOMINGOS, p. 17)

No pensamento Africano, abandonar os ritos ancestrais significa romper com articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os mortos.

Na tradição africana, Hampaté Bâ (1981, P. 6), *em seu trabalho*, “noção de pessoa na África negra, afirma que, a tradição considera o corpo humano como uma reprodução em miniatura da terra e, por extensão, do mundo inteiro.” De acordo com Bâ, levaria muito tempo para entrar em detalhes sobre as analogias que a tradição estabeleceu entre o corpo do ser humano e a terra, considerada como mãe e cuidadora dos animais, plantas e minerais. Para Bâ, (1981, P. 6) “as tradições africanas consideram que o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada ao seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente.” Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. Para Bâ (1981, P. 7) a pessoa humana é como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos.

Maia (2010, p.82) na sua pesquisa. “Saúde e Doença na Cultura Nyungwe” assevera que entre os nyungwe, não é possível falar do corpo sem falar da cultura, ou seja, o corpo humano tem uma relação profunda com a sociedade humana, porque ele se encontra inserido dentro de uma realidade onde se relaciona com outros corpos e outras realidades culturais. Para o autor, uma análise aprofundada do corpo enquanto lugar epifânico da doença e da saúde, pode nos ajudar a combater preconceitos e discriminações, a partir da consciência da diversidade cultural relativa a corpo, doença, tratamento, saúde, explicitando as relações de poder.

Ao tratar da deficiência, Diniz nos lembra de que a deficiência é um conceito aplicado a situações de saúde e doença e, em alguma medida, é relativo às sociedades onde as pessoas deficientes vivem. (DINIZ, P.01) Deve-se entender deficiência como um conceito amplo e relacional. É deficiência, toda e qualquer forma de desvantagem resultante da relação do corpo com lesões e a sociedade. (DINIZ, p. 08).

Por isso que, os quatros modelos de deficiência foram desenvolvidos na literatura popular e acadêmica ocidental sobre deficiência em relação à distinção entre deficiência e carência. O primeiro deles é o modelo tradicional, nesse modelo várias sociedades exibem uma ampla gama de percepções de pessoas com deficiência que se estendem de humanos a não humanos. O sentido das experiências espirituais e religiosas tem estreita relação com as paisagens atribuídas ao corpo humano. (CORBIN, 2006) modelo baseia-se na visão cultural ou religiosa, determinação de conhecimentos, pontos de vista e práticas numa sociedade.

O segundo modelo de deficiência é conhecido como o modelo médico. Esse modelo pressupõe que o indivíduo precisa ser corrigido para se adaptar ao meio ambiente seja por terapia, medicina, cirurgia ou tratamento especial. O modelo médico é essencialmente uma dinâmica de poder e de controle profissional e paciente, sustentada a teoria do papel doente, e caracterizada por uma tragédia. Foco das intervenções: práticas reabilitacionais, tratamento médico voltado à “correção” do corpo deficiente. Diniz, Barbosa e Santos (2009); Lanna Júnior (2010) Vê-los como doentes e com necessidade de cura. O modelo é, portanto, guiado por uma percepção biomédica de normalidade e a estreita faixa de conhecimento legítimo “que é médico e relacionados à saúde”.

Um terceiro modelo é o modelo social, este baseia-se na visão de que a deficiência é algo imposto sobre as pessoas com deficiência em discriminação, preconceito e exclusão da participação plena na sociedade.

O modelo social da deficiência separa lesão de deficiência. “Esta guinada de perspectiva não significava que os teóricos do modelo social não reconheciam a importância dos avanços biomédicos para o tratamento ou melhoria do bem estar corporal dos deficientes”. (DINIZ, Pg.02)

Esta parte do pressuposto de que as pessoas com deficiência são sistematicamente discriminadas e excluídas da participação na sociedade contemporânea, sendo esse o resultado negativo das barreiras atitudinais, físicas e institucionais que estabelecem tal limite às pessoas com impedimentos corporais (BARNES, 2009; BARTON, 2009; LANG, 2009; SANTOS, 2010). As pessoas com deficiência são concebidas como oprimidas e, portanto, lutar pela mudança social e sua emancipação são centrais para este modelo.

E considera insuficiência do conceito biomédico para a promoção da igualdade entre deficientes e não deficientes. Não significa ignorar os avanços nessa área para o bem-estar das pessoas. Lesão (fato biológico) x deficiência (discriminação social do corpo com impedimentos). Para Barton (1998); Barnes, Barton e Oliver (2002) é essencialmente rompimento com o modelo individual / médico, vítima de culpa e fornece uma definição sociopolítica de deficiência.

“Em outras palavras, a deficiência deixa de ser compreendida a partir de um campo estritamente biomédico confinado aos saberes médicos, psicológicos e de reabilitação, que associam a deficiência a uma condição médica ou a uma tragédia pessoal e passa a ser também um campo das humanidades.” (DINIZ, 2007, p. 20).

O desafio, agora, está em recusar a descrição de um corpo com impedimentos como anormal. “A anormalidade é um julgamento estético e, portanto, um valor moral sobre os estilos de vida, não o resultado de um catálogo universal e absoluto sobre os corpos com impedimentos.” (DINIZ, 2007, p. 23). A entrada do olhar médico marcou a dicotomia entre normal e patológico no campo da deficiência, pois, o corpo com impedimentos somente se delinea quando contrastado com uma representação do corpo sem deficiência.

Diniz (2007); Barbosa e Santos (2009), afirmam que, o modelo social, interpreta a incapacidade não como resultado de deficiência, mas como uma consequência direta do fracasso da sociedade em conta das diferentes necessidades das pessoas com deficiência e

remova as barreiras que eles encontram. O foco principal deste modelo é luta pelos direitos humanos das pessoas com deficiência. Medidas de proteção social e reparação da desigualdade e não apenas reabilitacionais. (DINIZ, 2007) Assevera Diniz de que:

“Antes do modelo social, essas pessoas sobreviviam isoladas em instituições que, a pretexto de tratá-las para devolvê-las à família ou à sociedade em condições de normalidade, impunham-lhes um regime de alienação moral baseado no autoritarismo e na crueldade. O objetivo do modelo social, um marco teórico nos estudos sobre deficiência, era ir além da medicalização das lesões.” (DINIZ, 2007, p. 3067)

Portanto, o modelo social realmente tenha se envolvido com os problemas reais enfrentados pela grande maioria das pessoas com deficiência, apesar de sua retórica e atrações indubitáveis para alguns, ele não produziu uma abordagem convincente que possa servir as reais necessidades de práticas das pessoas com deficiência na sociedade.

Oliver (1996) argumenta que o modelo social não declara que se todas as barreiras forem removidas, as deficiências desaparecerão. O autor reconhece que há algumas deficiências que afetam algumas vidas diárias das pessoas com deficiência que, portanto, pode exigir cuidados médicos, intervenção de tempos em tempos, mas ele argumenta firmemente que, neste modelo, a ênfase é sobre as barreiras reais que afetam a participação e direito das pessoas com deficiência a escolher e controlar suas próprias vidas.

O modelo também rejeita os conceitos de tragédia, dependência e anormalidades que estão geralmente associadas ao indivíduo, busca enfatizar o significado de deficientes propriedades total das pessoas de suas deficiências e seus próprios corpos. Barnes (2009), afirma que a “cura” do problema da deficiência reside na “sociedade em mudança”.

Além desses três modelos em cima, surge proposta da Organização Mundial de Saúde de lançar um vocabulário de modelo biopsicossocial e uniformizar a linguagem internacional no que tange à descrição de diferentes aspectos referentes à saúde. (DINIZ, BARBOSA E SANTOS 2009)

Martins (2009) na sua obra, *o corpo com deficiência: uma reflexão sobre os modelos de saúde, efeitos dos modelos de deficiência em pessoas com deficiência*. Martins assevera que, “o bem estar biopsicossocial vai além da ausência de sensação dolorosa, pois este ultrapassa os aspectos físicos e estabelece a relação com o emocional do ser associado ao seu meio ambiente”. (MARTINS, 2009, P, 07)

Para Martins (2009, p.8), “o corpo do ser humano apresenta também um caráter no qual é estruturado pelo seu contexto social e cultural, sendo o vetor da evidência da relação

com o exterior e o interior”.

Assim, cada indivíduo obtém a opção de construir sua imagem corporal conforme seu desejo, ou seja, tem condições de criar aspectos diferentes, no qual nem sempre coincidem com o modelo social, de acordo com os valores e a cultura do lugar em que está inserido.

De acordo com Martins (2009, p 9). “O corpo se configura em um caráter sociocultural, logo participa intimamente na formação de suas representações, a deficiência física permanece intitulado como uma pessoa de má sorte e a sociedade ainda refere como minoria.”

A reformulação do conceito médico para o modelo biopsicossocial, cultural e espiritual para relacionar mais aspectos à saúde, integrando o corpo e a experiência da deficiência no intuito de melhorar a funcionalidade e o bem-estar. (ROTHMAN, 2010) Portanto, cada um desses modelos relaciona-se diretamente com a cultura e fornece um ponto de partida para entender como a cultura da deficiência é desenvolvida ou promulgada. No caso, das experiências espirituais e religiosas tem estreita relação com as paisagens atribuídas ao corpo humano. Não é a toa que a narrativa religiosa até mesmo nos dias atuais e, em muitas sociedades, projeta sobre o corpo deficiente uma das mais contundentes abordagens sobre a deficiência ao dar significado às diversidades, deformidades e monstruosidades corporais. (CORBIN, 2006; COURTINE, 2006; THOMSOM, 1996) Enfim, todas as definições de saúde e doença estão imbuídas de implicações morais, éticas e políticas.

## **1.5. Métodos e estratégias de pesquisa**

Aqui apresento os embasamentos teóricos e caminhos metodológicos que conduziram esta pesquisa. A presente seção compreende três momentos. O primeiro momento, apresento de forma detalhada o percurso da pesquisa na comunidade observada (Entre tabanca e Bissau). Em seguida, relato como procedi em campo, indicando as instituições analisadas e as pessoas que participaram do estudo. E no terceiro e último, apresento alguns pressupostos do método etnográfico, explanando o recorte, sua abordagem e técnicas.

## **1.6. Entre a comunidade e a pesquisa**

Apesar de estar em casa, percebi que já não conhecia muitas coisas. Inicialmente, precisei do concreto, da descrição, de constituir as referências. Foi o que motivou a primeira

inserção em minha comunidade para esta pesquisa: andei-me pelas ruas, tentando delimitar o espaço geográfico da comunidade, conhecer os nomes das instituições e lançar um primeiro olhar sobre a dinâmica desse local.

“Era numa tarde quente da sexta-feira, de estação seca, acompanhada da minha mãe e a minha irmã mais velha, nessa ocasião, minha mãe me conduzia na etnografia, sobre os procedimentos de pesquisa na comunidade manjaca. Ela me guiava em questões importantes como, por exemplo: como devo conduzir minha pesquisa? que instituições seriam interessantes de eu percorrer? Que pessoas entrevistar? Quem são essas pessoas? Como abordá-las? Como percorrer suas histórias? Qual o melhor horário e quais os dias mais adequados para realizar a etnografia? Quais os significados de todos os ritos? Quais rituais devo/posso participar? Quais as normas sociais em jogo? Todo esse conhecimento que a minha mãe me passou, faz parte do que podemos chamar da cultura Manjaca, além disso, a forma como me conduziu é uma forma de educar os (as) filhos (as), mesmo sendo adultos. Era uma espécie de rito de passagem. Naquela comunidade, em que a educação é tarefa de toda comunidade (sobretudo dos mais velhos), eu era uma raiz solta daquela árvore e tinha que ser remanejada para auxiliá-la a prosperar, a fim de deixá-la cheia de frutas. As frutas só viriam com uma reaproximação desta comunidade, o que incluía as metodologias, os ritos de passagem, os costumes, as crenças e as técnicas apresentadas por minha mãe e reconduzidas por mim, no terreno.”

A sociedade manjaca de Canhob tem seus modos culturais quase obrigatórios. E alguns vestígios e padrões sociais continuam permear a cultura dos manjacos. Por exemplo, a forma de dirigir aos mais velhos(as), é obrigatório chamá-los/las de mãe ou pai, dependendo do sexo, caso contrário ele (a) te ignora. Além disso, os conhecimentos relativos à iniciação ligam a experiência e integra a vida. Por esse motivo, qualquer pesquisa (europeu ou africano) que deseja aproximar dos fatos religiosos africanos está fadada a deter nos limites dos assuntos, a menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras.

Portanto, quando se chega para um velho na aldeia, a primeira coisa a fazer você cumprimenta-o baixando a cabeça e se estiver sentado você abaixa-se para cumprimentar e levar as oferendas chamados de “Katuli” uma forma de agradecimento e “pedido de benção”. Isso determina o grau de educação da pessoa, “akussa” (educado/a). Esse processo é de suma importância para quem quer adquirir informações seguras e precisas sobre os manjacos. Esses atos de dar oferendas aos mais velhos é uma forma de pedir permissão para fazer qualquer coisa, por exemplo, caso contrário, a sua ida ao campo será em vão. Quanto mais humilde for, na sociedade manjaca melhor será a sua recolha de dados.

Era necessário cumprir com todas as minhas obrigações. Com ajuda da minha mãe, decidi determinar quem seria meus interlocutores na pesquisa. Assim, ficou acordado que começaria pelos nativos mais velhos e em seguida os curandeiros. Posteriormente, parti para identificar quais seriam os grupos de atores sociais mais importantes no contexto geral da

problemática de pesquisa. Esses grupos de atores seriam os interlocutores do fenômeno que passou a ser vivido em Canhob com crime, a partir da instalação das leis ocidentais nesta comunidade. Conseguiu-se chegar a um primeiro agrupamento de atores sociais que estariam envolvidos no nosso estudo.

O primeiro grupo refere-se as pessoas que possivelmente tiveram experiência no passado sobre prática de *Ucô* na vizinhança, assim como na família, os homens mais velhos e as mulheres mais velhas das tabancas consideradas anciãs. Esse grupo refletia a construção de uma memória coletiva sobre a doença que evoca imagens de corpos gravemente deformados e experiências marcantes de isolamento social e morte.

O segundo grupo foi formado por eventos recentes em que as pessoas tiveram contato com o tratamento biomédico. Refletindo um tipo de experiência diferente do primeiro grupo, formada a partir das mortificações e efeitos colaterais da medicina ocidental e, principalmente, por sua relação com o serviço de saúde. Além desses grupos, para que se possa reforçar a representatividade das visões em torno do problema escolhi introduzir mais um grupo de uma forma aleatória, constituído por pessoas apontadas como alimentos institucionais, Médicos e assistente social da ONG.

Após todos os contatos estabelecidos, iniciei etnografia, acompanhada da minha mãe com anciões. No começo, senti-me, a questão da familiaridade e da estranheza. Senti-me uma “estrangeira no pedaço”, porque as pessoas me olhavam e não sentiam vontade de narrar os fatos. Tive sorte de estar junto com minha mãe, porque com ela, aos poucos o campo começou a tornar-se familiar e a sensação de estranhamento amortece – o etnógrafo tornou-se interlocutor. Próprios interlocutores começam a dar opiniões sobre o que devia fazer ou não. Arranjaram formas de me ajudar e também querem saber mais da minha vida: o que lhe motivou a fazer este estudo aqui? Como vamos saber se ainda és um de nós? Como você falará de nós para Brancos? Onde você se situa no centro dessa história como Manjaco? Qual é a sua função perante branco, e lá em Bissau o que vai fazer? Por que não se casou até agora, não quis casar? Não vai ter filhos? Como é a sua vida no Brasil, deve ser uma vida boa!?

Essas perguntas que ficaram no ar mexeram com minha imaginação ao ponto de decidir voltar para dar ou fazer o retorno da pesquisa feita. O retorno ao lugar de pesquisa e voltar a ter contato com pessoas que buscam o verdadeiro sentido do homem na terra e sua real participação no que se propôs o estudo em prol de suas comunidades.

Aos serem interrogados sobre a prática de *Ucô* e a atitude adotada pelo Estado de criminalização a prática perante a devolução de *Ucô* para entidade pertencente (o mar). Em vez de contestarem as minhas perguntas, eles me fizeram perguntas também:

*“Porquê o estado nos obriga adaptar-se uma autoridade ou uma realidade que não pertencemos? Nós não partilhamos a mesma dos brancos, temos as nossas leis né? Voltaram a perguntar também, qual é a sua função para nós perante branco, e lá em Bissau o que vais fazer”?* (Entrevista realizada por Irina com João, 2017)

Nesta ótica impõe-se um duplo esforço, à medida que se trata de um etnógrafo nativo da região, apegado aos costumes do referido grupo em questão, não olhava um grupo diferente, outra classe social ou até mesmo uma tabanca vizinha estava me propondo a observar a minha tabanca, e nela encontrava entre os habitantes que fizeram a história do lugar dos meus avôs, avós, tios, tias, pai, mãe, amigos(as) e vizinhos(as).

O que era para mim familiar, também era estranho, o estudo passou a ganhar outro caráter e outro significado, a partir do momento que o objetivo passa a não ser mais simplesmente uma produção científica porque o desafio passa a se estender e transcende o científico, já que não foi uma tarefa fácil de pesquisar a sua realidade e, sobretudo quando for exigido à neutralidade e um olhar magistral. Portanto, encontrei dificuldades em despir-se a aparência do nativo para vestir-se a aparência de uma simples pesquisadora, tornando-se difícil distanciar-se do objeto de estudo.

Nesse processo de construção, fui percebendo a importância de reler o diário e logo percebi o enquanto estava preocupada em todo momento com objeto desta pesquisa. Logo, procurei estar atento ao fato de que, a todos os momentos da pesquisa, as pessoas queriam me ouvir como sendo um nativo com retoque (vivência) ocidental, que de certa forma promove pressão sobre a minha escolha, até porque é impossível valorizar tudo o que vemos com a mesma desenvoltura, tanto na sua intensidade, capacidade técnica, assim como acadêmica e emocional. Por isso, a escolha é sempre desafiadora, por vezes, muito cara ao etnógrafo, levando-a a um desgaste físico e emocional.

O mais difícil durante a pesquisa de campo foi registrar todos os momentos em que se participou da vida cotidiana com os manjacos. Mas, o diário de campo foi muito importante para poder formar o quadro etnográfico no qual se pretende fixar a experiência sobre *Ucô*. Partindo da observação das armadilhas relacionados ao *Ucô*, tanto no que se refere ao seu sentido mais amplo cosmologicamente, quanto num sentido mais estrito aos procedimentos de

enfrentamento de *Ucô*, diagnósticos, tratamentos, uso de equipamentos e consulta aos especialistas.

Na relação que fui estabelecendo no campo, durante a pesquisa comecei a identificar o lugar em que me colocaram. Sendo movida daquele papel distante e ausente a comunidade, logo percebi que não estava sendo vista como etnógrafo ou estudante Universitária. Eu era chamada de “filha de Rosália”, pelas pessoas com quem conversava. Dona Maria, recebeu-me muito bem, porque estava acompanhada da minha mãe, após que a minha mãe apresentou-me a ela. Ela colocou-me no lugar de alguém que já fazia trabalho social. Você está trabalhando com pessoal da ONGs que estão resgatando as crianças *Uco*? Perguntou a Maria.

Assim como Dona Maria, a Dona Joana, a primeira interlocutora entrevistada nessa pesquisa recebeu-me muito bem também, mas, depois que a minha mãe me apresentou, a senhora não queria me aceitar como pesquisadora, mas sim como nativa, porque, quando lhe questionei, o que é *Uco*? O que está por trás desse fenômeno? Respondia-me:

*“Você pergunta coisas que a sua mãe já sabe. Ela sabe tanto quanto eu, apesar de eu ser mais velha. Por que é que precisa que eu lhe conte as coisas que já passaram, depois as pessoas vão pensar que eu é que sou mentirosa. Por que é que não pergunta a sua família, há pessoas mais velhas que eu na sua família e outras são da minha idade, como a sua avó que sabe tanto como eu porque somos do mesmo grupo etário e sempre participamos nas mesmas atividades de cerimônias.” (Entrevista realizada por Irina com dona Maria, 2017)*

A fala dessa interlocutora lastreia as características das tabancas de manjaco, sendo tabancas marcadas por uma densidade de tabus, onde testemunhar não é uma atitude vista com bons olhos. (na África a palavra é considerada sagrada, e se testemunhar, requer a purificação do profano antes de qualquer afirmação ou declaração). Outro problema com a qual deparei no campo é acesso a algumas cerimônias, vedadas às mulheres que nunca tiveram filho ou que ainda pretendem ter filhos. Para conseguir as informações nestes locais, tive que procurar outra estratégia, recorrendo mais uma vez a ajuda da minha mãe. Pois ela tinha acesso a esses locais.

Por fim, é importante destacar que as vantagens que retirei da minha condição de pesquisadora nativa, referem-se a meu enquadramento na sociedade, que dispensa a figura interprete na medida em que fui acampinhada pela minha mãe, que conhecia os tabus essenciais da tabanca de Canhob e eu também dominei igualmente a língua.

## 1.7. Trabalho de terreno entre as tabancas e Bissau

O trabalho de campo para esta dissertação foi realizado no primeiro semestre de 2017, durante o período (de 27 de janeiro a 25 de abril), a estadia no campo teve o seu início com a realização de uma visita exploratória em janeiro de 2017. O primeiro passo no trabalho de campo foi negociar a autorização para a realização da pesquisa e entrada nas tabancas de manjacos. Este primeiro contato com manjacos forneceu algumas informações preliminares muito importantes tais como: o acesso às tabancas, características das tabancas, procedimentos para entrada em alguns lugares considerados sagrados das tabancas, etc. Tal processo teve a duração de uma semana e tinha por objetivo, verificar se existiam condições para efetuar a pesquisa na área previamente escolhida, que são, nomeadamente, a Secção de Canhob e a cidade de Cacheu.

Em março de 2017 iniciei a longa estadia na tabanca de Canhob e na cidade de Cacheu e Canchungo, que decorreu até abril do mesmo ano. Nesse período, pude recolher uma diversidade de informações, principalmente sobre a prática de *Ucô*. Tal estadia incluía participar na realização das atividades diárias, descrição dos acontecimentos, situação atual do grupo, as mudanças que ocorreram nos últimos anos, costumes e modos de vida, estruturas política e ritual de lideranças entre manjacos. As concepções Manjaco sobre saúde e a doença, as causas, como são vividos no cotidiano, os elementos da sua cosmologia, a relação entre humanos e demais seres e sua designação, comunicação entre os mortos e os vivos, Como recorram às instituições para realizar a prática de *Uco*; o que é *Uco*? O que está por trás desse fenômeno? Como a tabanca lida com este fenômeno?

Na estadia de um mês dediquei-me à nominada de observação participante, a qual me permitiu uma densa inserção no grupo, um contato próximo e sistemático com os interlocutores desta pesquisa. A partir de abril de 2017, essa estadia de longa duração foi substituída por outra de curta duração, que teve por objetivo apenas atualizar os dados recolhidos sobre a prática de *Ucô*, de forma a acompanhar a evolução dos mesmos e recolher novos casos que iam surgindo e, para responder as questões formuladas e validar ou invalidar as hipóteses concebidas, fez-se uso das técnicas de recolha de informações, tais como observação participante, entrevistas semiestruturadas e técnica de *djumbai*<sup>14</sup>. Abrangiu-se um

---

<sup>14</sup> *Djumbai* é um termo crioulo que pode ser traduzido como “convívio” {(diversão)}, de interação social em que se enquadram o narrador ou a narradora de histórias e seu público. Através dessas histórias, afloram de modo plástico e convincente as experiências e vivências das diferentes comunidades culturais que constituem a textura da sociedade guineense. (AUGEL, 2006, p. 80).

grupo heterogêneo e disperso de interlocutores médicos manjacos e assistente social da ONG. No grupo étnico manjaco participaram da pesquisa seguintes pessoas, 13 pessoas na comunidade, sendo, 08 mulheres (Domingas, Joana, Celeste, Maria, Ama, Vicentina, Rosa e Neneta) e 05 homens (António, João, Ambroso, e Joaquim). Foi essencial para os objetivos de pesquisa entrevistar os manjacos, sobretudo, os homens e as mulheres mais velhos/as das aldeias consideradas anciãs. Em função de seu comportamento exemplar e da longa experiência de vida, gozam de um respeito especial e são considerados/as símbolos culturais vivos daquelas formas de existência, pois testemunharam, e, portanto, conheciam casos relacionados ao tema da pesquisa, vizinhos, amigos, etc., que tem conhecimento sobre a prática de *Ucô*. A observação, contudo, não se restringiu a comunidades manjacas em estudo. O itinerário da pesquisa se estendeu à capital do país, em numa organização não governamental responsável pelo acolhimento de crianças “vítimas” da prática de *Ucô*: a “casa menino Deus”. Trata-se de uma casa de acolhimento em Bissau, em um dos bairros da capital e que já dá abrigo a 52 crianças com deficiências, vítimas de violência ou abandono, desde recém-nascidos até jovens com 16 anos. Cerca de 80 por cento deles chegam nesta casa “com a designação de criança Irã”. Nessa instituição, em Bissau, tive a oportunidade de entrevistar 01 assistente da instituição e residente desta cidade. Com ele, dialogamos sobre as suas experiências diárias no trabalho e sobre o modo como acontece o resgate das crianças nas aldeias e nos bairros da capital. Além disso, ele me relatou detalhadamente sobre dois casos de crianças resgatadas por eles.

Apesar de não ter sido o foco do trabalho, foi importante também acompanhar outros casos de enfermidades, bem como realizar entrevistas junto aos serviços com profissionais de saúde, mais especificamente os médicos. O contato com os profissionais de saúde teve como objetivo compreender o modo como definiam as causas de situações como essas deficiências (Síndrome de Down, Paralisia e deficiência intelectual) na visão ocidental, como operavam com diagnósticos e intervenções nesses casos. Foram, assim, realizadas visita no hospital Nacional em Bissau, durante as quais foram feitas entrevistas com 02 médicos no exercício de suas atividades. (Marcos e Armando)

Finalmente, visitei santuário do curandeiro tradicional “*Djambacus*”, para compreender a cosmologia sobre *Ucô* e os cuidados na ótica manjaca. A entrevista com a curandeira Maria foi realizada em Canhob, na casa da mesma, com mediação da minha mãe.

---

As entrevistas realizadas sempre foram abertas, dando liberdade à fluência de narrações, procurando estabelecer um diálogo entre a etnógrafa e os/as entrevistados/as. Mas antes foi feita uma pequena apresentação do tema e dos objetivos da pesquisa, o roteiro da entrevista, depois, os/as entrevistados/as iniciavam suas falas.

Também foram produzidas genealogias durante as visitas às casas, como forma de construir um banco de dados que desse suporte ao próprio trabalho de campo, pois, esse método foi muito útil como ferramenta para reconhecer os laços de parentesco. O estudo dos dados genealógicos em campo ajudou como será mais bem elucidado adiante, na dissertação, na compreensão das dimensões políticas do cuidado à saúde do grupo.

Principalmente, em relação à pesquisa dos casos relatados sobre *Ucô*, esses só puderam ser reconstruídos pelas entrevistas, ou seja, através de várias histórias, tanto dos casos diagnosticados pelo assistente social de abrigo da casa “Menino Deus” e os médicos, quanto dos casos narrados pelos interlocutores. Mas, é necessário lembrar que o caminho trilhado na obtenção destes dados parte da categoria manjaca.

Para poder descrever e sistematizar os dados de campo, coligou-se as informações em dois grupos de ocorrências. Cada grupo foi definido através de um corte radical entre eventos do advindo e os eventos recentes. No entanto, ressalta-se que, eventos do ocorrido e eventos recentes foram construções analíticas que formaram dois grupos de eventos para que se possa refletir sobre o discurso manjaco.

O primeiro grupo refere-se aos casos de pessoas que tiveram experiências no passado sobre prática de *Ucô* na vizinhança, assim como na família, os homens e as mulheres mais velhas das tabancas consideradas anciãs. Esse grupo refletiu-se a construção de uma memória coletiva sobre essas doenças que evoca imagens de corpos gravemente deformados e experiências marcantes de isolamento social e morte.

O segundo grupo foi formado por eventos recentes em que as pessoas tiveram contato com o tratamento biomédico. Refletindo um tipo de experiência diferente do primeiro grupo, formada a partir das mortificações e efeitos colaterais da medicina ocidental e, principalmente, por sua relação com o serviço de saúde. Desta forma, o trabalho desta dissertação foi, portanto, repensar os conceitos analíticos da Antropologia médica. Mas antes, é preciso conhecer algo sobre a sociedade em que se inserem estes sujeitos, algo sobre o grupo étnico Manjaco.

**Primeiro Grupo:** refere-se aos casos de pessoas que tiveram experiência no passado sobre prática do Ucó na vizinhança.

<p>Dona Maria – uma senhora de mais de 60 anos, nasceu em Canhob. Ela, é terceira filha da sua mãe e quarto do seu pai, trabalhava na agricultura familiar. Relata um caso de uma mulher que deu à luz a uma criança considerada <i>Ucó</i>... <i>A família pediu-lhe para fazer o ritual de abandono, a mesma a recusou, a criança ficou no convívio familiar até aos 05 anos, ela mesmo decidiu fazer o ritual... E aí a família levou a criança para fazer o ritual de abandono, colocaram comida para ela comer, como era do costume... Mas bem na hora de empurrar a criança desconfiou e, agarrou no pescoço de tio avô, quase o levou para água, uma vez que era bem grandinha. O tio avô escapou porque é uma pessoa que possui os poder “sobrenatural”. Senão, teria morrido, porque ucó é “perigoso” e, “mata”.</i></p>
<p>Amália, uma senhora de mais de 60 anos, nasceu em Tam, tabanca vizinha, casou-se em Canhob, pois o marido é de Canhob. Amá é primeira filha da sua mãe e do seu pai, também trabalhava na agricultura. <i>Segundo relatos dela, ucó é uma criança “perigosa”. Maioria das vezes, o ucó entra na família para fazer estragos... para desestabilizar, colocando todos os membros em “perigo”.</i></p>
<p>Joaquim- Senhor de mais de 50 anos, nasceu em Canhob, casulo por parte do pai e mãe. O pai tinha duas esposas, teve 10 filhos, não é um curandeiro mas tem conhecimentos sobre as plantas medicinais e poder sobrenatural. Segundo ele, <i>Ucó é filho dos espíritos malignos “utchai ukalam”... “Eles geralmente os enviam a procura de riquezas que temos na terra... Roupas, dinheiro, arroz etc.... portanto, essas crianças geralmente não precisam fazer o ritual... elas mesmas voltam. Entre um ou dois anos de idade a criança morre sem fazer o ritual, porque já conseguiu o que cria. Por isso, quando morre, a mãe deve tomar muito cuidado porque pode voltar... tipo: parar de tomar banho 03 horas da tarde, 08 horas da noite, porque, é o horário que os espíritos malignos caminham”.</i></p>
<p>João – chamado Djon pelo seu grupo, é um senhor de mais de 60 anos, nasceu em Canhob, segundo filho da sua mãe e terceiro do seu pai, trabalhava como curandeiro, mas já se aposentou: segundo ele, <i>“Ucó não são somente as crianças que nascem com deficiência, pois, antigamente para não chamar atenção na família, as crianças Ucó eram muito lindas, ficavam nas famílias até um ano de idade morriam, assim sucessivamente, até que a família percebesse que se tratava do ucó... Ela ganhava muitas riquezas... muitas vezes “quando a família já está apegada a criança realiza um ritual para transformar essa criança num ser humano “normal” “ka tchit uco”... Depois do ritual já mais conseguirá voltar para o reino dela, mas ela não pode desconfiar do ritual porque senão ela morre antes do ritual.</i></p>
<p>Vicentina, chamada de Tina pelo seu grupo étnico, é uma senhora de 65 anos. Uma trabalhadora rural, sobretudo na agricultura familiar, depois da morte do marido, ela assume o papel principal na produção de alimentos para os filhos. Ela relata o caso da sua filha que era considerada <i>Ucó</i>, <i>descobriu-a através de um curandeiro, realizou-se o ritual para transformar a filha num ser humano “normal”, a curandeira fez o ritual e transformou a criança em humana.</i></p>

O segundo grupo é formado por casos recentes em que as pessoas tiveram contato com o tratamento biomédico. Refletindo um tipo de experiência diferente do primeiro grupo, formada a partir das mortificações e efeitos colaterais da medicina ocidental e, principalmente, por sua relação com o serviço de saúde.

Segundo Grupo: dos casos recentes das pessoas que tiveram contato com o tratamento biomédico.
Celeste- uma senhora de mais de 45 anos, nasceu em Tam, mudou-se para Canhob depois que o pai faleceu, de acordo com a tradição manjaca ela foi morar com tio paterno em Canhob, mas atualmente ele se encontra morando na capital do meu país com o marido: <i>“tem uma filha que não conseguia andar... o médico falou que era desnutrição aguda grave, mas todo mundo dizia na cidade que a criança era Ucó, fizeram cerimonia de prova, no final da cerimonia o tio avô falou que deveriam dar uma semana para criança caso ela não andar até próxima semana, levariam ela para fazer o ritual de abandono. Porém, Celeste desafiou a crença e cultura, procurou o médico para consultar a criança e o mesmo lhe diagnosticou como uma desnutrição aguada grave e, prescreveu o tratamento medicamentoso e algumas recomendações sobre os cuidados; meses depois a criança começou a andar”</i> .
Antônio - um senhor de 40 anos, nasceu em Canhob, mas atualmente, alterna sua moradia entre Canhob e a cidade de Bissau, capital da Guiné Bissau: <i>o filho nasceu com problemas no pescoço e quase realizou o ritual de abandono, porque a sua família sempre o pressionava. Na época morava com os pais, então para salvar o filho resolveu abandonar a casa dos pais, ele mudou-se para capital, onde começou o tratamento médico, mas não tinha condição para manter a criança, teve que levar a criança para instituição de caridade, casa bambaram.</i>
Maria - senhora de mais de 50 anos, é da segunda geração da família Cauk, viveu numa cultura em que não havia impedimento para um homem possuir mais de uma esposa. Seu pai teve três esposas, delas gerou filhos. Ao todo, o pai teve mais de 30 filhos, com três mães diferentes. <i>“Conheceu uma mulher que recusou realizar o ritual de abandono e a família a julgava, mas ela sempre estava firme na sua decisão, até que um dia, algumas pessoas visitavam a tabanca e levaram a criança para médico. Mas a criança não melhorava, acabou por falecer”</i> .
Marcos – Médico de 39 anos trabalha há 06 anos como Clínico geral: <i>"Esta prática está muito associada as religiões tradicionais de alguns grupos étnicos guineenses, neste caso, da Guiné-Bissau. Estas crenças não têm uma explicação para situações como gêmeos, Epilepsia ou Paralisia Cerebral Infantil (PCI), por isso, atribuem estes problemas a uma manifestação sobrenatural. Acreditam que estas crianças estão, de alguma maneira, possuídas por este espirito que é designado irã. Não há um sentido de culpabilidade por justificação desta prática que as pessoas têm de que isto é algo que os ultrapassa, que é uma decisão da comunidade, que é uma decisão dos espíritos e, por isso, muitas vezes não é visto como um infanticídio ou homicídio." explica Marcos.</i>
Médico – Armando de 45 anos, trabalha há 03 anos na pediatria: <i>“o problema maior é que raramente estas crianças chegam o hospital, pois se nascer com problemas</i>

*consideram-na como Irã, então as famílias fazem aquilo que consideram ser um “tratamento”: abandonam a criança no mar ou em um rio, numa altura em que a maré esteja cheia. Obviamente, a criança morre. As famílias sabem que isto é um crime, mas também é uma forma de evitar assumir alguns encargos, porque ao nível do país não há nenhuma estrutura, sobretudo estatal, que esteja encarregada de acolher estas crianças. Tudo isto, está muito relacionado com a pobreza e a religião segundo o meu entender, por isso, há situações em que alguns pais não eliminam, nem põem estas crianças em perigo e tendem a entregá-las às casas de acolhimento. ”*

*Neemias- Assistente Social da ONG, tem 35 anos entende que essa prática não está relacionada somente com a pobreza, envolve a religião também. Recebemos uma menina que encontrou uma madrinha que prontificou arcar com todas as despesas dela, em troca ela voltaria a morar com os pais. Entrei em contato com os pais explicando de ajuda que a mínima vai receber da madrinha, desde aluguel até alimentação, caso ela voltasse a morar com eles. Contudo, os pais recusaram de vir buscá-la no abrigo. Isso me deixou indignada, lamenta assistente social da ONG,*

*Linda- uma mulher de 45 anos, da etnia Balanta, conheci a Linda através de uma amiga que temos em comum. Na altura, estava hospedada na casa dela. O filho nasceu com distrofia muscular progressiva, uma doença que a impossibilita de andar. A família descobriu o problema quando Juca deveria estar dando os primeiros passos. A mãe fugiu antes de ser obrigada a aplicar a tradição.*

Como se pode ver, cada grupo congrega casos com diferentes especificidades. O estudo desta dissertação será importante repensar estes dados à luz dos conceitos analíticos da Antropologia Médica. Porém, é preciso conhecer algo sobre a sociedade em que se inserem estes sujeitos, algo sobre etnia Manjaca. Neste processo de conhecer o “outro”, a especificidade Manjaca também precisa ganhar relevo.

Enfim, adotando por base essas preocupações e todas as atividades feitas anteriormente, procedi, com precaução, a escolha das pessoas à entrevistar, evitando dar mais ou menos peso para as diferentes tendências dentro do conflito. A escolha dos entrevistados ocorreu em função do papel social que desempenham.

#### **1.4. Alguns pressupostos do método etnográfico**

Esta dissertação toma como objeto de estudo uma prática cultural conhecida como *Ucô*. Portanto, para entender a cosmo-ontologia manjaca sobre *Ucô*, adotei, nesta pesquisa, uma metodologia qualitativa com caráter etnográfico e pelas diferentes técnicas desse método, buscando compreender os significados atribuídos às crianças chamadas *Ucô* pelo grupo étnico de Canhob, os modos de materialização das fronteiras entre corpos nesse grupo, entre redes biomédicas e tradicionais de cura em uma perspectiva dinâmica, que se caracteriza do ponto

de vista estrutural e funcional em que se abrange descrição de fatos pelos anciãos, uma vez que, nesta comunidade eles exercem um papel decisivo. Além de alicerce da família e do grupo, são os condutores da vida, o elo de união entre o passado e o futuro, os repositórios da sabedoria popular e os educadores dos jovens.

Assim, qualquer pesquisa na perspectiva descolonial, requer, no entanto, da etnógrafa renunciar certas “imunidades acadêmicas” e separar o trigo do joio. Essa separação é necessária para que a trilha seja produtiva e sistemática na medida em que os passos vão sendo trilhados. Trata-se de um processo de desconstrução ideológica em relação a que vários autores têm auxiliado.

Um desses autores é a do historiador e político Joseph Ki-Zerbo, (1972) “*História da África Negra*”, onde enfatiza a importância dos estudos acerca da África para todos, em especial para os africanos. Pois, se trata da busca da identidade através da reunião de elementos da memória coletiva. Kizerbo (2010, p. 20), aponta o seguinte: durante muito tempo, mitos e preconceitos de toda espécie esconderam do mundo a real história da África. As sociedades africanas eram tidas como aquelas que não podiam ter história. Sustentava-se que tais sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, notadamente por falta de fontes e documentos escritos

Ki-Zerbo destaca que, o valor da tradição oral e das inúmeras mudanças sucedidas no continente ao longo de sua história, o que seguramente delega aos africanos uma extraordinária contribuição para a história universal. Com esta leitura foi possível elencar fatores que favoreceram a desmistificação da África como um continente atrasado e sem história. Na mesma perspectiva, Costa e Silva, no livro “*A África explicada aos meus filhos*”, de 2008, os autores desmitifica aspectos eurocêntricos que permeavam a historiografia da África, empregando como estratégia conversas, dez no total. Assim, o trabalho destes autores é de desconstrução a visão estereotipada veiculada pelas diversas obras e nos meios de comunicação sobre o continente africano. Descrever a história de vida, enfatizar saberes, dar importância às palavras, a tradição viva da fala. Estes ensinamentos estão transcritos no texto “*A Tradição Viva de Hampaté Bâ (2010)*”, que contempla em recorte de tempo alusão a história da África. O autor afirma que a herança não se perde e que a memória é o grande depositário de toda cultura. Mas, durante muito tempo, nações modernas julgaram que povos sem escrita eram povos sem cultura. “Esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos

do mundo inteiro”. (BÂ, 2010, p. 167) Contudo, ainda o autor, “na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima.” Hampâté Bâ (p.189) traz à luz da educação moderna que recebeu, mostrando que nem tudo que aprendia para dentro dos muros da escola “era vivido, pois o conhecimento herdado pela tradição oral fomentava-se na totalidade do ser, ou seja, se materializava como as palavras sagradas e obriga o aprendiz a viver a palavra a cada gesto”. Observa Hampate Bâ:

“Para alguns pesquisadores, o problema se resume em saber se a transmissão oral, enquanto testemunho de acontecimentos passados merece a mesma confiança concedida à transmissão escrita. A meu ver, esta colocação é errônea. Em última análise, o testemunho, escrito ou oral, é sempre um testemunho humano, e seu grau de confiabilidade é o mesmo do homem. O que se questiona, além do próprio testemunho é o valor da cadeia de transmissão à qual o homem está ligado, a fidelidade da memória individual e coletiva e o preço atribuído à verdade em determinada sociedade, ou seja, o elo que une o homem à Palavra.” (HAMPATE-BÂ, 1980, p. 17)

Sendo assim, é necessário que se entenda e compreenda os fatos históricos a fim de estabelecer e determinar a metodologia correta em prol da pesquisa científica, tal como Kizerbo refere no estudo feito sobre a metodologia de pesquisa em África:

“Por todas essas razões, a UNESCO zela para que essa História Geral da África seja amplamente difundida, em numerosos idiomas e constitua base da elaboração de livros infantis, manuais escolares e emissões televisivas ou radiofônicas. Dessa forma, jovens, escolares, estudantes e adultos da África e de outras partes, poderão ter uma melhor visão do passado do continente africano e dos fatores que o explicam, além de lhes oferecer uma compreensão mais precisa acerca de seu patrimônio cultural e de sua contribuição ao progresso geral da humanidade. Essa obra deverá, então, contribuir para favorecer a cooperação internacional e reforçar a solidariedade entre os povos em suas aspirações por justiça, progresso e paz. Pelo menos, esse é o voto que manifesto muito sinceramente.” (KIZERBO, 2010, P. 25)

Para Kizerbo (2010) interdisciplinar, “o método seguido caracterizou-se tanto pela pluralidade de abordagens teóricas quanto de fontes. Dentre essas últimas, é preciso citar primeiramente a arqueologia detentora de grande parte das chaves da história das culturas e das civilizações africanas”. Ainda o autor, graças à arqueologia, admite-se, nos dias atuais, reconhecer que a África foi, com toda probabilidade, o berço da humanidade, palco de uma das primeiras revoluções tecnológicas da história, ocorrida no período Neolítico. A arqueologia igualmente mostrou que, na África, especificamente no Egito, desenvolveu-se uma das antigas civilizações mais brilhantes do mundo.

“Outra fonte digna de nota é a tradição oral que, até recentemente desconhecida, aparece hoje como uma preciosa fonte para a reconstituição da história da África, permitindo seguir o percurso de seus diferentes povos no tempo e no espaço, compreender, a partir de seu interior, a visão africana do mundo, e apreender os traços originais dos valores que fundam as culturas e as instituições do continente”. (KIZERBO, 2010, P. 23)

Para delinear o objeto desta dissertação, que tem haver com as percepções, costumes e condutas, ou seja, as representações sociais, o conceito de colonialidade enquadra-se perfeitamente, trazendo em consideração as suas três dimensões: poder, ser e saber ou conhecimento. O conceito de colonialidade do poder foi estabelecido por Aníbal Quijano e visa expressar a dominação baseada na exploração racial do trabalho, seus recursos e produtos. No entanto, apesar de ser uma ficção, a dominação e as explorações legitimadas pela ideia de raça são reais e carregam consigo consequências materiais e subjetivas de subjugação de pessoas que foram racialmente inferiorizadas. Para Quijano, (2000, p. 3) “a raça foi construída na dicotomia branco-europeu-racional-civilizado/subalterno-irracional-natural-não civilizado-não-humano, sendo os subalternos os negros, índios, amarelos, oliváceos.” A colonialidade do ser é uma manifestação da colonialidade do poder e envolve as experiências ontológicas vividas pelos sujeitos da modernidade/colonialidade; é a experiência dos sujeitos subalternizados, a experiência física, material, cotidiana (Mignolo, 2003).

Mignolo destaca que a modernidade ocidental tem ratificado apenas a parte positiva e escamoteado a parte negativa, apesar de serem duas faces do mesmo processo. Com efeito, a colonialidade do poder, do conhecimento e do ser sempre oculta a implicação de negação, de repúdio a que o colonizado foi sujeito em nome dos valores da modernidade ocidental – a fé cristã, a ciência, a liberdade, a justiça, os direitos humanos.

Mignolo, (2003, p. 632) nota que “a colonialidade permaneceu escamoteada com a intenção de que o colonialismo fosse uma estratégia que culminaria na modernidade e na civilização, continuando a ser invisível sob o manto da ideia de que o colonialismo acabou e que a modernidade é tudo o que existe”. Para o autor, “uma das razões para ver só uma metade da história é que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade, na medida em que a colonialidade é um espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha e ainda tem de conquistar, de superar e de dominar” (MIGNOLO, 2003, P. 632).

É neste argumento que Macamo (2005) demonstra a ambivalência da experiência da modernidade em África, sendo esta entendida como o impulso básico da constituição da sociedade africana nos últimos 100 anos. Enfatiza que a experiência africana da modernidade é única e ao mesmo tempo relevante para teoria social em geral. Deste modo, aconselha não ser apenas importante descrever esta experiência, mas também reconhecer que essa descrição

pode fornecer estudos africanos valiosos, instrumentos analíticos sobre a constituição da realidade social africana.

Meneses (2003, p. 47) aconselha “a proceder a uma avaliação cuidadosa e completa de um processo em que o Sul foi e continua refém do processo da colonização por forma a conceber propostas alternativas ao conhecimento científico, onde os diferentes saberes terão lugar, todos eles possivelmente relacionados e legitimados por quem a eles recorre e os consagra como forma de poder”. Meneses ressalta ainda que a construção de um novo paradigma pode ser alcançada por várias lutas. A primeira das quais consistiria em ultrapassar o complexo de inferioridade de que o Sul padece em relação ao saber do Norte.

Portanto, para materializar a metodologia, utilizo alguns conceitos sobre a pesquisa etnográfica e suas técnicas. Apesar de ter a perspectiva africana como a base metodológica, achou-se necessário acrescentar a visão de outros autores e pesquisadores do assunto. Peirano (1995) assevera que, na Antropologia não é possível ensinar a fazer pesquisa de campo como se ensina em outras abordagens metodológicas, pois, o desenvolvimento da mesma está diretamente ligado à biografia do pesquisador, ao objeto de pesquisa, ao enfoque teórico ou de lugar que desejamos abordá-lo, do contexto histórico mais amplo, das relações que se estabelecem entre o pesquisador e o campo de pesquisa, além dos imprevistos que fazem parte da pesquisa.

Ao se tratar de pesquisadora nativa, no meu caso, Viveiros de Castro (2002 p.113), a apresentação de dois sujeitos fundamentais em sua obra: “o antropólogo e o nativo. Para o autor, o antropólogo é alguém que discorre sobre o discurso de um nativo, sendo este nativo não necessariamente um selvagem ou natural do local onde se encontra o antropólogo”. A primeira relação estabelecida entre eles é, conforme Viveiros de Castro, a de “discurso”, ou seja, o discurso daquele que observa (o antropólogo) deve ter relação com o observado (o nativo) e esta é uma relação de sentido e conhecimento. Mas, para Viveiros “o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois, é o efeito das relações que constitui reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece”. (CASTRO, 2002 P.113).

A base desta relação antropólogo/nativo se apoia na noção de alteridade, ou seja, a pressuposição de que a relação de um com a sua cultura não é a mesma que a do outro, ou seja, o que faz do nativo enquanto tal é a ideia por parte do antropólogo de que a relação do primeiro com a natureza é algo natural, intrínseco, espontâneo. “O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua” (CASTRO, 2002 p.114). Para Viveiros, é de outra ordem que a do nativo e dessa forma é que deve funcionar, a condição de possibilidade do discurso do primeiro sob o segundo é a “deslegitimação das

pretensões da segunda”, ou seja, o conhecimento por parte do sujeito pressupõe o desconhecimento por parte do objeto. A lógica seria, portanto, de achar os problemas referentes a cada cultura e “não achar soluções para os problemas postos pela nossa cultura (CASTRO 2002, p.117)”. A forma de manter ambas as condições sem atropelar uma delas passa por aquilo. Meneses (2003) assevera que a pesquisa feita pelos antropólogos está intimamente entrosada nas relações sociais e na história social de cada região e de cada localidade.

Para Meneses, (2003), os factos antropológicos são um produto híbrido, resultando da interação entre o antropólogo e os sujeitos do seu estudo. Estes factos não devem nunca ser vistos como a direta experiência vivida dos sujeitos analisados, como a tradução escrita e asséptica das suas experiências. Meneses destaca que a observação participante, com a sua exigência de mergulho na alteridade, molda muito mais o pesquisador do que o seu objeto. Aconselha que o etnógrafo deve estar consciente de que não há mérito algum em utilizar a observação participante. Considera que a forma de transformar a prática de pesquisa social em África passa pela criação de pontes de tradução que permitam aos pesquisadores saírem das zonas de trabalho a que se encontram confinados, procurando diálogos com novos agentes sociais e novas práticas sociais que operam num contexto igualmente novo de articulação entre as lutas locais, nacionais e globais (MENESES, 2003).

Por fim, após o diálogo com autores, percebe que existe uma necessidade de estabelecer um novo padrão que adeque o diálogo entre saberes, é uma forma a resgatar as experiências e os conhecimentos das vozes subalternadas. A mudança das generalizações dos estudos nos contextos específicos das tradições culturais dos africanos está a ganhar considerável fundamento no estudo académico das práticas culturais atualmente. O desenvolvimento recente no campo também mostrou que não só áreas entrelaçadas de religião e cultura precisavam ser desvendadas para situar claramente tais discussões e para uma compreensão adequada. A própria posição dos pesquisadores também precisa ser estabelecida. “Isto é especialmente importante para pesquisadores africanos cujas identidades múltiplas são membros dessas comunidades e que até então faziam parte e estão passando o limite para se tornar os pesquisadores”. Esse desenvolvimento não só criou problemas metodológicos para os envolvidos, eles também questionam as noções predominantes do “Outro”.

## **CAPÍTULO II**

### **ITINERÁRIO DE PESQUISA: DADOS SOBRE O GRUPO ÉTNICO MANJACO**

Neste capítulo, apresento as informações historiográficas sobre o grupo étnico manjaco, com o objetivo de situar o leitor frente às algumas de suas especificidades. Trazendo elementos que buscam caracterizar a comunidade Manjaca, busquei descrever determinados aspectos gerais de seu modo de vida, suas manifestações culturais, económicas, pecuárias, artesanato, a família “clãs” e relação política dos manjacos, o sistema político e o casamento. Considera-se que muitos desses atributos são essenciais para a compreensão da experiência da doença e das práticas envolvendo a saúde, a doença e os cuidados.

### 1.1. Nghatchu

O caso do Nghatchu foi narrado por Domingas, sua mãe. Ela é uma senhora de 50 anos, é da segunda geração da família Nandjam, viveram numa cultura em que não havia impedimento para o homem possuir mais de uma esposa. Seu pai teve três esposas, delas gerou filhos. Ao todo, o pai teve mais de 15 filhos (as), com três mães diferentes.

*"Um dia a minha filha saiu da escola à caminha de casa, de repente caiu e ficou meio inanimada por algumas horas perto da casa da minha vizinha. Apesar do estado em que se encontrava, era quase impossível leva-la para dentro da casa da vizinha para dar-lhe os primeiros socorros. Estava num estado de convulsão, rolava de lado para o outro. Era movida por um espírito, tinha uma força extra (poder extra) que a movia." (...)*

Quando finalmente chegamos em casa tentamos animá-la através de gestos e perguntas, mas ela não respondia os estímulos. Fiquei preocupada e fui ao santuário dos meus antepassados (Balugum), levei um litro de vinho de palma para pedir proteção dela. O objetivo era de livrá-la do espírito que estava dentro dela. Contudo continuou na mesma, ou seja, não melhorava. Frustrada fui à casa de um curandeiro (Napene) pedindo socorro – uma pessoa conhecida por saber lidar com assuntos espirituais (Bandjangurum). Eu e ele fomos para minha casa. Com ele levou alguns objetos espirituais e medicamentos tradicionais. Em casa fez alguns rituais no corpo da minha filha e colocou doses de medicamento tradicional em forma de gotas na boca dela. De imediato a minha filha começou a mexer as mãos. Daí, o Curandeiro (a) começou a falar com o espírito:

- Curandeiro: por que entrou no corpo da criança? Como entrou no corpo dela?
- Espírito: ela passou por algum lugar onde a alma dela foi aprisionada e, se você não cuidar dela, pode perdê-la.
- Curandeiro (a): Por que está castigando a menina inocente?
- Espírito: é amigo dela.
- Curandeiro (a): é uma menina inocente, seus pais não têm nada a fazer com espíritos, por que não a deixa em paz? O que você foi prometido depois de atacar a menina?
- Espírito: fui prometido uma vaca, bebidas, agora vou incomodar a menina até quando for paga a promessa.

- Curandeiro: estamos dando tempo para você sair do corpo da menina e, se você não sair, pagamos a promessa.

O curandeiro (a) chamou minha filha pelo nome e ela respondeu, estava inconsciente, não sabia onde ela estava. Uma semana depois minha filha voltou para a escola, no mesmo dia recebi telefonema da professora, dizendo que ela não estava bem e que ela estava falando com uma voz de homem, caía e gritava sem parar – não se estava concentrando na aula. Passando algumas horas ela adormeceu. Mas, a professora tinha medo de tocá-la. A minha filha estava sendo controlada pelo espírito maligno. Como a cura tradicional não estava surtindo efeitos, resolvemos leva-la para o hospital. No hospital recebeu o tratamento com a medicina moderna recomenda.

Mas, os curandeiros sempre afirmaram que o espírito incorporou a minha filha, não era uma doença. Diferentes curandeiros tentaram identificar o espírito, mas não conseguiram entender o verdadeiro motivo da insatisfação do espírito. Assim, o espírito continuou ataca-la. Numa consulta final de curandeiro levantou esperanças. Ele decidiu organizar um ritual espiritual. Ele afirmou que o espírito que incomodava minha filha é “*Nadjangurum*” e que precisava organizar e executar um ritual. Mas, antes, precisa conhecer a origem do espírito atrás referido. Espírito precisa ser levado para o lugar de onde veio. Para fazê-lo é necessário preparar os ingredientes corretamente (mistura específica de ervas e aromas) e os produtos especiais, (alimentos e bebidas). Por sua vez, o curandeiro indicou a música que deve ser interpretada e o ritmo de entoação espiritual, a dança ou movimentos corporais durante o ritual.

Um ritual “Kassara” é conduzido por uma líder ritual “Namanha”. No ritual, apenas as mulheres podem ser membros dos grupos de rituais. A pessoa tratada recebe uma medicação especial para enfrentar o espírito. O medicamento é feito de ervas com cheiro agradável, associada à pureza e atratividade. Partes mais importante do ritual são aplicações de remédios, orações e danças e, a satisfação dos espíritos é através de uma refeição especial. “Organizei tudo e convidei as mulheres e uma das melhores curandeiras da aldeia para o ritual, conforme recomendou o curandeiro”.

Realizamos o ritual que durou quase um dia inteiro, muitas pessoas desmaiaram inclusive eu, mas felizmente conseguimos resgatar a alma da minha filha. Hoje, ela é moça que você está vindo, sentada ao meu lado Nghatchu, afirmou a mãe. Portanto, confio nos curandeiros,

porque, se não fosse eles a minha filha estaria morta ou possuída por espírito maligno até hoje.

Entretanto, a curandeira tem grande influência na comunidade manjaca no tratamento das doenças, sobre a noção de doença, do corpo e da alma que possui a pessoa. As doenças espirituais têm origem que não podemos apurar na prática, porém, envolvem segundo a crença: mau-olhar, espírito encostado, mediunidade não desenvolvida ou castigo divino. No entanto, as suas representações coletivas influenciam grande número de práticas e de rituais dos seus membros. Os Manjacos confiam que algumas doenças são espécie de maldição, ou melhor, um castigo, rejeição social por algum pecado contra Deus ou os antepassados. Além disso, o grupo acredita que vivemos cercados de espíritos bons e ruins.

Por isso, os Manjacos, vivem as suas vidas praticando os rituais. O ritual serve como uma porta de entrada para a terra dos antepassados e para o reino dos espíritos. Ele evoca sacralidade e intencionalidade. Do nascimento, do casamento até a morte, alguns rituais marcam cada etapa na vida das pessoas. Os rituais ancoram o indivíduo na comunidade e dão estrutura e significado à vida. Quase tudo se pode tornar em um ritual, desde que você estabeleça uma intenção de bem-estar geral e energia positiva.

Por exemplo, qualquer atividade na comunidade, de regra deve invocar as bênçãos de antepassados. A comunicação com antepassados é uma parte importante da tradição de cura tradicional manjaca. O grupo confia que seus antepassados servem como interceptores no domínio espiritual. Eles podem fazer apelos por coisas boas em nome de seus descendentes. Para ter uma boa posição no domínio espiritual, os manjacos confiam que devem manter um bom relacionamento com os antepassados.

## 2.2. Dados historiográficos sobre grupo étnico manjaco

Os manjacos localizam-se na costa ocidental de África e distribuem-se entre o território Gâmbia e a região do Senegal, mas a maioria da população vive na Guiné-Bissau, distribuindo-se por vários subgrupos. Na Guiné-Bissau, os Manjacos habitam predominantemente na Região de Cacheu, situada no norte do país, que é formada por seis setores: Cacheu, Bula, Caió, São Domingos, Bigene e Canchungo.<sup>15</sup>

Os manjacos estão localizados maioritariamente nos sectores de Canchungo e Cacheu, que são de intensa relação inter-étnica, seja de alguns grupos étnicos guineense, seja de relações intertribais. Estão dispersos por diversas aldeias e sua organização assenta-se em estruturas familiares matrilineares e patrilineares. Os manjacos, subgrupo de Canhob que habita na Guiné-Bissau, “aqueles que entendem (a língua manjaca)” e habitam no “país”, distribuem-se por cerca de vinte tabancas (aldeias). Canhob antigamente era batizada pelo Governo Colonial como Vila de Carenque, e conta com uma população acima de nove mil habitantes, ao longo de aproximadamente 18 km que a separam de Canchungo, ocupando uma área de aproximadamente 400 km<sup>2</sup>.<sup>16</sup>

Canchungo é a cidade mais central do território manjaco da Guiné Bissau e um polo regional de comércio e serviços. Sendo geograficamente central, estabelece a ligação entre as tabancas<sup>17</sup>.

De modo geral, podem-se relacionar algumas das atividades a que se dedicam os manjacos e alguns grupos étnicos do país que moram na cidade. Eles comumente trabalham em serviços públicos como professores, enfermeiros e médicos, ou trabalham no setor de comércio e serviços como feirantes, borracheiros, padeiros, entre outros.

O grupo tem a sua religião própria, vinculada à adoração de antepassados. No entanto, com a chegada dos portugueses, o cristianismo emergiu no grupo e converte cada vez mais

---

<sup>15</sup> A cidade conta, no seu núcleo urbano, com pouco mais de 5 500 habitantes e, no setor, com 15 000 residentes, sendo que, no total, a região atinge a marca dos 146 000 habitantes, sendo a terceira mais populosa da Guiné, considerando que o país perfaz um milhão e seiscentos mil guineenses. Cacheu foi a primeira cidade descoberta pelo navegador português Nuno Tristão em 1446 e foi também a primeira capital da Guiné-Bissau. Além disso, Nossa Senhora da Natividade (padroeira de Cacheu) é a primeira Igreja portuguesa na costa ocidental africana e o único monumento preservado, com celebração eucarística semanal assegurada por um padre da missão católica no país. (CARVALHO, 2000, p.42) Portanto, a opção pela cidade de Cacheu também se deve ao fato de ser uma cidade histórica e rica pela diversidade cultural.

<sup>16</sup> Constituem uma “sociedade acéfala em termos políticos, caracterizando-se por um igualitarismo social e económico, deixando-se prever, portanto, a inexistência de classes sociais ou castas”

<sup>17</sup> Povoações de aldeias na Guiné-Bissau

os manjacos, ainda que a maioria da população resista ao avanço dessas novas religiões. Apesar do grupo ter aceitado os ensinamentos cristãos e admitido o batismo, não concordou com a suposição de que eles seriam um povo inerentemente maligno a quem Deus nunca se havia revelado até a chegada do cristianismo.

As religiões guineenses formam um grupo com um forte senso de bem e de mal. Antes da vinda do cristianismo, via-se o submundo como habitado pelos espíritos bons e maus, onde os bons têm que ser cortejados constantemente e, ao contrário, os malignos devem ser evitados.

A doutrina cristã não conseguiu dominar totalmente a prática religiosa de manjaco. Essas divindades são muito reais para serem ignoradas. Na comunidade, é fácil encontrar muitas pessoas que aceitaram Cristo, mas mantiveram seus talismãs protetores. Hoje, a maioria dos manjacos pratica a sua religião tradicional, apesar de terem implantado diversas missões católicas e evangélicas na região. A vida cotidiana dos manjacos está envolvida por rituais. Todas as atividades do dia-a-dia (lavora, artesanato, pesca, etc.) circulam em torno do sagrado.

De acordo com Mendes (2014), em sua pesquisa “Entre os saberes locais e o saber universal: a modernização das comunidades manjacas e a mandjização do estado na Guiné-Bissau:

as diferentes comunidades dos manjacos demonstram que, no nível micro, não se trata de um bloco homogêneo como transparece no nível macro, registrando-se diferenças internas em termos de usos e costumes e em termos linguísticos. Uma das formas a que a autora recorreu para escapar da falsa homogeneidade que esse grupo aparenta, foi subdividi-lo em vários subgrupos, em função de três critérios: proximidade geográfica, sistema de parentesco e afinidade linguística. (MENDES 2014)

“Nove agrupamentos advêm destes critérios: o subgrupo Djeta, Pecixe e Caió; o subgrupo Canhobe, Tam e Pandim; o subgrupo Babok, ou Costa de Baixo segundo a designação colonial, que integra Canchungo, Utchia-Côr, Pentcheman, Canou, Bará, Capol, Badjope, Blequisse, Cadjindjassa, Tchualam, Petabe, Beniche, etc.; o subgrupo Tchur, que integra Tchur, Cacheu, Mata e Bianga; o subgrupo Pantufa; o sub-grupo Pelundo e Binhante; o subgrupo Basserel; o subgrupo Calequisse; e o subgrupo Cobiana. Destaca-se o subgrupo Cobiana do resto e dos seus vizinhos de Tchur, por ser um exemplo paradigmático de agregação de comunidades com línguas totalmente diferentes num único bloco. O critério de proximidade geográfica poderia levar à sua integração no subgrupo Tchur por pertencer ao setor de Cacheu, mas a língua falada pelos cobiana afasta-os de todos os subgrupos manjacos por não ser percebida por estes, mas aproxima-os do grupo étnico cassanga.” (MENDES, 2014, p. 10)

Os manjacos foram um dos primeiros grupos étnicos guineenses que tiveram contato com os portugueses. A chegada dos portugueses no território de Guiné-Bissau ocorreu no século XV e iniciou no norte do país, a partir da cidade de Cacheu, fundada em 1588. Contudo, os manjacos estabeleceram o primeiro contato com os portugueses com a chegada de Nuno Tristão em 1446.

No período pré-colonial “o grupo se organizava em pequenos reinos e chefiados com uma dimensão variável de dois mil a cinco mil habitantes, conjuntamente reunidos em congregações militares de reação aos intuitos de conquista ou controlo dos circuitos comerciais locais por parte dos europeus e dos portugueses em particular”. (CARVALHO, 2000, p.44) Nessa época, os portugueses criaram uma estratégia para se manter em paz com o grupo étnico manjaco: pagavam anualmente aos régulos da região 160 cruzados e, ainda, 40 quintais de algodão e 160 vasilhas de vinho (MONTEIRO, 2012). Assim, os manjacos começaram a aceitar e adotar vários elementos da civilização europeia. Exemplo disso é o batismo do régulo da mata de Putama (Cacheu), em 1666, na religião católica. (CARVALHO, 2000, p. 44) Observa-se, portanto, que, durante a ocupação colonial, as sociedades consideradas verticais (sociedades com figura de reis) como a do grupo étnico manjaco, são mais rápidas assimiladas.

### 2.3. Dados Gerais etnográficos da pesquisa de campo

Figura 4 - Cerimônia de iniciação masculina



Fonte: Pagina de grupo de manjaco

Este subitem tem como objetivo descrever algumas características das tabancas Manjacas de Guiné Bissau. Como existe pouca bibliografia sobre Manjaco na atualidade, buscou-se descrever alguns aspectos gerais de seu modo de vida. Ainda que as aldeias sejam diferentes entre si, pode-se afirmar que, em suas especificidades, possuem algo em comum. Os manjacos possuem uma densa integridade e sentimento de respeito pela propriedade do outro. Registra-se um referencial

ético do grupo, quase ao nível do “direito” manjaco. A hierarquia de idade é um dos elementos importantes na organização social dos manjacos. Ao chegar à puberdade, meninas e meninos passam por rituais de iniciação, compostos de cerimônias, provas e danças, que marcam sua entrada na vida adulta.

Meninas e rapazes submetiam-se orgulhosamente aos rituais, para serem considerados adultos pelos demais membros do grupo. O grupo apresenta classe de idade peculiar nos dois gêneros, mas a classe masculina tende a ser mais marcante nesse sentido. O arcabouço da sociedade manjaca masculina é composto por quatro faixas etárias principais: Bandjadjam, dos 12 aos 17 anos; Baniurutch, dos 18 aos 35; Baconco, dos 35 aos 50 anos; dos 50 em diante, Bantoi.

Figura 5 - Cerimônia de iniciação feminina



Fonte: Pagina de grupo de manjaco no facebook

As faixas etárias femininas recebem outros nomes: aos 12 anos, Bampili Batiínk; aos 17, Bapili Pilanghan, que se refere apenas à mulher virgem; Baueack Planghan, dos 18 aos 25; dos 25 aos 50 anos, Batiíma (casadas); dos 50 anos em diante, Bakatch Batchafal e por último, crianças, Upatch; o grupo dos adultos, Bantoi e Bakatch batchafal integram um conselho de anciãos que representa a aldeia.

A estrutura social é dirigida por outros critérios, como por exemplo: submissão dos mais velhos. Tal submissão pode ser simples pedidos de favores. Conforme o indivíduo passa de um grupo etário para outro, vão aumentando as obrigações e os privilégios. Assim, na medida em que se aumenta a posição na hierarquia social, fica-se mais próximo dos círculos de poder.

**Figura 6 - Fase de iniciação**



Fonte: Irina Mendes.

A principal mudança de faixa etária na organização social manjaca inicia na cerimônia de iniciação, pois, essa etapa não é simples iniciada (as), mas também, se tornam iniciadores, o que ainda simula a abertura para plenitude dos direitos e da vivência social e religiosa da comunidade, uma vez que, recebem direitos políticos. Também, ganham um grande status por serem posseiro de sabedoria e conhecimento.

A autoridade do sagrado é garantida pelos sacerdotes (Batul utchai) das venerações sagradas, os intermediários entre o grupo e as divindades (Fig. 17). As divindades são intermediários entre o ser supremo e os seres humanos. Elas têm a competência de proferir a sociedade em termos simbólicos. Cada reverendo é responsável por uma divindade por ser posseiro de sabedoria e conhecimento.

**Figura 7 - Extração do "vinho palmo"**



Fonte: Pagina de grupo de manjaco no facebook.

significam não comer realmente. O arroz assume um papel central na sociedade manjaca, quer no trabalho, na economia, nas rituais religiosas, nos acontecimentos sociais ou na própria tradição oral.

Todos os manjacos assentam a organização da sua vida cotidiana na eficiente exploração do ambiente ecológico que os rodeia: é no mato que vão à procura das folhas e raízes medicinais. Também é no mato que fazem cultivo de arroz, "Upab". Além das florestas, os manjacos também fazem cultivo de arroz no rio (Utchia). Portanto, o arroz assume a primazia no grupo.

Para os manjacos, as refeições sem arroz

A floresta é outra zona ecológica, fonte importante de sustento e riqueza. É aí que o homem explora as palmeiras e delas extrai, durante a estação seca, o vinho de palma (derramado em grandes quantidades nas cerimônias religiosas em “Guitchai”) e chabeu. O óleo de palma é um produto muito importante nos rituais de cerimônia de manjaco. Esse óleo é usado por todos os grupos étnicos guineenses e em quase toda África e atualmente em todos os continentes.

**Figura 8 – Mulheres na colheita do arroz**



Fonte: Pagina de grupo de manjaco no facebook.

**Figura 9 - Mulheres no plantio do arroz**



Fonte: Pagina de grupo de manjaco no facebook.

**Figura 10 - Produção do vinho de caju**



Fonte: Pagina de grupo de manjaco no de turismo Guiné Bissau

Entre os manjacos existe uma organização das atividades, que obedece a uma divisão sexual do trabalho. Por exemplo, as colheitas são levadas a cabo pelas mulheres. Iniciam em novembro e continuam até fevereiro, altura em que os homens regressam os rios para a sua preparação para a sementeira que se avizinha, com especial atenção, à manutenção e construção de represas drenagens. Em abril, as mulheres fertilizam a terra com excrementos de vacas.

Com as primeiras chuvas de Junho, o homem prepara o viveiro e a mulher transplanta o arroz para o rio. Dedicam-se todo o ano à cultura do arroz: terminado o tempo da colheita, inicia-se o tempo da manutenção do terreno que termina a tempo do início de um novo ciclo de cultivo. Assim, os homens se dedicam à agricultura, as mulheres fazem o óleo de palma.

Outra fruta que se explora é o caju, a partir do qual se faz vinho e extrai-se a castanha para consumo ou venda. Todo o trabalho é feito à mão. Para fazer uma boa colheita, os homens contam com auxílio de divindades (Guitchai). Porque para os manjacos, uma boa colheita não depende somente de uma boa e adequada época de chuva e de um adequado e empenhado trabalho, mas também de *Guitchai*. A família estabelece a unidade de produção e de consumo.

**Figura 11 - Cultivo do arroz**

Fonte: Pagina de grupo de manjaco no de turismo Guiné Bissau

O homem e a mulher ralam juntos para acumular o máximo de arroz, que é símbolo de riqueza e fator determinante de consideração no plano social. Também os manjacos cultivam: amendoim (chamado de marcara de Tombali crioulo); feijão; milho (chamado *n'madj* em língua manjaco); Inhame (Ituck); Mandioca (Ilofé); e abóbora (Untchaduf).

Os adultos e jovens costumam reunir-se em forma de coligação para ajudar uns aos outros nas tarefas mais comuns, sobretudo no trabalho do campo, até terminar o trabalho de todos. Assim, cada família consegue ter mais trabalho feito em um dia, do que se trabalhasse sozinha por uma semana. O dono (a) do trabalho só precisa providenciar bastante comida e bebida para todos. Esses auxílios podem ser feitos desde cortar lenha, construção de casa até mesmo reformá-lo, etc. O resultado de cada colheita é guardado numa habitação no interior da casa, *kalipatch* ou *untudju*, lugar que nenhum estranho tem acesso.

**Figura 12 - Ânfora de barro**

Fonte: Pagina de grupo de manjaco no de turismo Guiné Bissau

Além das atividades acima citadas, os grupos também têm alguma atividade secundária como: fabricação de recipientes, pesca e ânfora de barro (peça ao lado). Mulheres são especialistas na confecção de recipientes, ânforas de barro e cantanher etc. O cantanher, antigamente, servia para preparar o arroz durante as cerimónias tradicionais. Dentre as peças de barro, é a mais interessante. Essa

panela é especialmente reservada para certas categorias de pessoas, é colocada água com a qual os cadáveres são lavados nas cerimónias fúnebres da etnia manjaca. Apenas os cadáveres de régulos (rei) da família destes, dos Bapee (curandeiros) e das pessoas que têm como função enterrar as outras, têm esse privilégio, pois formam o conjunto de pessoas mais importantes da tabanca. No grupo étnico *Papel* essa panela faz parte, ainda, de outra cerimónia. Enche-se de água e, a partir dela, lavam-se os noivos após o ritual do casamento e antes de se manterem relações sexuais.

**Figura 13 - Pote de barro**

Fonte: Pagina de turismo da Guiné-Bissau.

Este pote em barro serve para a reserva de água em casa. É típico da etnia Manjaca, mas também é feito ou comprado por outras etnias. Já vi alguns à venda e já vi fazerem deles vasos de plantas. É a adaptação para quem não tem como ter potes em casa cheios de água. As mulheres participam na maior parte do trabalho da agricultura na comunidade manjaca.

Conjugado com novas evidências de uma diferença

de gênero não negligenciável na produtividade agrícola, isso motivou uma maior atenção para aumentar a produtividade agrícola entre as mulheres no país.

Ainda, os manjacos mantêm o hábito dos seus antepassados de realizarem atividades de criar alguns animais para sua subsistência, tais como: cabras, gado, porcos, galinhas, etc. Tais animais são elementos simbólicos, para sacrifício, utilizados em cerimônias religiosas, rituais de iniciação, funerais, etc.

Além dessas atividades, os manjacos definem o ciclo ecológico em um ano para suas atividades. O ano tem duas estações principais: Pti (estação chuvosa) e Kanwu (estação chuvosa). Pti começa de Maio e vai até meados de Outubro, e corresponde grosseiramente ao aumento na curva de precipitação de chuvas. Kanwu começa no declinar das chuvas, de meados de final de outubro a meados de Maio. O conceito de estações deriva mais das atividades sociais do que das mudanças climáticas que as determinam.

Enfim, a vida cotidiana de todos os manjacos é regida por algumas regras sociais e religiosas que vão ao encontro do assentamento ou castas do grupo. A coletividade está acima de todos e de tudo o que acontece na vida e no estilo de vida cotidiano de todos, como será melhor explicitado a seguir.

#### **2.4. Família, comunidade e relação parental dos manjacos**

Este subitem apresenta os padrões familiares na comunidade manjaca, de Guiné-Bissau com base na minha experiência como manjaca e relatos desta pesquisa. O objetivo é examinar uma questão-chave relacionada aos padrões familiares manjaco de Canhob, sobretudo na prática do Ucó. Nas sociedades ocidentais, tendemos a pensar que uma família inserida dentro de um determinado padrão heteronormativo<sup>18</sup> é constituída por uma mãe, um

<sup>18</sup> Butler, em sua obra Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade (2010) publicada originalmente em 1990. Afirma que, o corpo e o sexo, dissolvendo a dicotomia sexo x gênero, que fornece às feministas possibilidades limitadas de problematização da “natureza biológica” de homens e de mulheres. Para Butler, em nossa sociedade estamos diante de uma “ordem compulsória” que exige a coerência total entre um sexo, um gênero e um desejo/prática que são obrigatoriamente heterossexuais.

pai e filhos, que vivem sob um mesmo teto: uma família nuclear. Nas comunidades africanas, contudo, a família geralmente consiste em várias gerações e ramos da família extensa vivendo na mesma aldeia, ou pertencentes ao mesmo clã.

Na Guiné Bissau, a família é uma instituição cultural muito forte, cujas responsabilidades entre os membros da família são levadas bastante a sério. O vínculo se manifesta em atividades como: fazer as refeições juntos, compartilhar refeições entre as famílias, dormir juntos na mesma cama, e, também, realizar consultas coletivamente sobre várias questões que afetam a família. Todas as crianças são membros de uma ampla família alargada e os arranjos para o seu cuidado e educação são a preocupação não apenas de seus pais biológicos, mas também de uma extensa rede de parentes. Uma família é composta por pais biológicos, crianças, avós paternos e maternos, tios, tias, sobrinhos, sobrinhas, primos, primas e filhos e filhas. Portanto, qualquer membro da família automaticamente faz parte dos familiares imediatos.

A ideia manjaca de segurança e o seu valor depende da identificação pessoal e daquela que advém de dentro da comunidade. A identidade oferece ao manjaco a segurança psicológica, pois dá a seus membros identidade física. Portanto, na mentalidade manjaca, a comunidade é uma entidade que permanece, na qual os indivíduos, como pessoas, vão e vêm. Assim, entre os manjacos enfatiza-se a vida comunitária. Seu objetivo é produzir e apresentar o indivíduo como portador de uma cultura comunitária. O indivíduo, na comunidade manjaca, é, portanto, por ela protegido, razão pela qual o individualismo, como ideologia e princípio da vida, não funciona em tal sociedade. Conforme me relatou Dona Maria, em 2017:

*“Vivemos a nossa vida em conjunto. Com a proteção da divindade, fizemos as nossas comunidades de irmãos e irmãs envolvidos/as em conjunto, na busca de resposta composta aos diversos problemas da vida. Por isso, em tudo o que fazemos, sempre colocamos o ser humano no primeiro lugar. Toda a nossa ação geralmente é uma ação conjunta orientada para a comunidade e não para o individualismo.”* (Entrevista realizada por Irina com dona Maria, 2017)

Assim, para os manjacos, o indivíduo é autêntico e identificado através de sua comunidade. Além da comunidade, o clã assume uma central importância, pois, para os manjacos, um indivíduo sem o clã ou sem linhagem é uma pessoa sem cidadania e sem identidade. Por isso, nas sociedades guineenses, como em muitos outros países africanos, a comunidade é composta por um conjunto de famílias ou clãs.

---

**Assim, Mbiti (1971) afirma que os clãs cuja descendência é rastreada até o pai são chamados de clãs patriarcais, enquanto aquele cuja descendência é rastreada da mãe é chamada de clãs matriarcais.** O sistema de clãs proporciona um ser humano mais próxima cooperação, especialmente em momentos de necessidades. Em caso de ocorrências raras, os membros do clã se juntam para combater o mal. Por exemplo nascimento de criança *Ucô*.

A principal responsabilidade é certificar-se de que todas as crianças seguem corretamente os valores, as normas e as crenças da comunidade, já que se tem o entendimento de que toda a aldeia educa uma criança.

A assistência mútua e a partilha de encargos, dentro da comunidade, correspondem à moral do comportamento comunitário, ancorada na ajuda mútua e no vínculo íntimo das famílias. O indivíduo só pode dizer: “Eu sou, porque somos; e desde que somos, portanto, eu sou. **Este é um ponto cardinal na compreensão da visão africana do homem” (Mbiti, 1992, p. 109). Portanto, o que acontecer com o indivíduo, acontece com todo o grupo, e, o que quer que aconteça a todo o grupo, acontece com o indivíduo.**

Assim, a mera chegada de uma criança considerada *Ucô* ou *Irã* imediatamente apresenta numerosos desafios à família envolvida e à comunidade em geral. Ela imediatamente apresenta todos os tipos de preocupação e fricção que, na maioria dos casos, podem desestabilizar o vínculo na família e união da comunidade. Por isso, a realização do ritual de abandono leva a um lugar em comum e, a existência do indivíduo não pode ser conectada fora do quadro de sua integração na sociedade. Assim, as famílias sempre procuram respeitar os costumes e tradições do grupo étnico, independentemente dos clãs que as compõem. No aparecimento de uma criança *Ucô* na tabanca (aldeia), normalmente na família (homens e mulheres consideradas anciões do clã) se junta para investigar a suspeita, consultando, normalmente, em primeiro lugar, o espírito do ancião da família. Se dele não obtiverem qualquer resposta satisfatória, procurarão, em seguida, um curandeiro. Após ter certeza sobre a qualidade do ser, a família da mãe, a família pertencente do clã materno realiza o processo de afastamento do caso, em uma das fases anteriores do processo, comprova-se que se está na presença de um *Ucô*.

Na etnia manjaca, existem dois conceitos de família: um conceito social, segundo o qual a identificação das pessoas é feita através do pai e que é relevante para a atribuição dos apelidos e para a determinação da ordem sucessória nas tabancas em que vigora a sucessão

por linhagem paterna (Dias, 2014). O outro é o conceito de família do clã, baseado na linhagem materna, que é decisivo em todas as tabancas para a definição dos laços de consanguinidades e para a resolução das questões relativas à vida e à morte. No grupo étnico manjaco de Canhob, o sistema parental desenvolve-se dentro de uma sociedade matrilinear. Os clãs estão segmentados, ou seja, organizados em linhagens matrilineares. Assim, os manjacos são um dos grupos guineenses que traçam sua descendência a partir de um ancestral comum, entre os quais está proibido o matrimônio, e cuja eventual relação sexual é considerada incestuosa.

O parentesco dos manjacos se caracteriza, portanto, por um reconhecimento idêntico da filiação matrilinear. A norma da descendência matrilinear é a chave da organização social manjaca. Isto se deve ao fato de a filiação matrilinear ser a base de uma organização local de linhagem que se generaliza através do sistema local. Cada indivíduo, que pertence a uma família matrilinear por nascimento, torna-se um membro da linhagem da sua mãe (Kaitch). A organização social manjaco assenta-se, em primeiro lugar, sobre a filiação clânica matrilinear, ou seja, cada manjaco pertence à parte da mãe e é descendente de um dos oito ancestrais míticos que estão na origem dos clãs atuais: Batcha, Batat, Baig, Bafiai, Batchor, Batchafanh, Batchatchan e Batchitchu. O clã de batchatcham são linhagem reinante(reis).

Para os manjacos, os indivíduos são parentes se eles descenderem das mesmas fêmeas que os antepassados. Parentesco entre manjaco é uma questão de herança. A ligação entre mãe e filho é tão forte, assim como entre irmãos e irmãs da mesma mãe. Um irmão mais velho tem direito de punir e repreender uma irmã ou irmão.

Os manjaco geralmente respeitam e exigem respeito uns dos outros. Existe uma regra muito importante: o irmão mais novo não pode chamar o mais velho pelo nome. Ele deve chamar o irmão de mano ou a irmã de mana. Os pais também não podem ser chamados pelos seus nomes. O relacionamento entre o pai e seu filho é de veneração, todavia, o pai não é membro do grupo matrilinear. A autoridade do pai não pode ser questionada por ninguém em sua família, na medida em que, o pai é quem protege aos filhos dos espíritos e o responsável pelo sustento da família.

O patriarcado forma a ordem de autoridade e herança. O pai tem a responsabilidade de socializar os filhos sobre as normas da sociedade em geral, além de dar-lhe meio de subsistência. O casamento dele (a) é também de responsabilidade do pai. Além disso, a responsabilidade de pai se estende aos irmãos. No grupo, após a morte de um homem na

família, um de seus parentes, geralmente um irmão materno mais novo ou o sobrinho por parte materna, casa-se com a viúva de seu irmão e adota seus filhos, sendo que os mesmos passam a considerá-lo pai e a chamá-lo como tal. O objetivo dessa prática é garantir proteção aos filhos e à viúva. Sendo assim, a herança da viúva e os bens têm por finalidade salvaguardar a integridade familiar, garantindo que a viúva continue na mesma linhagem do falecido, e produza outros filhos com o atual marido.

Desse modo, os filhos da viúva com atual marido são considerados irmãos mais novos dos filhos do ex-marido (falecido), sem diferenciação da paternidade. Vale ressaltar que a viúva tem a escolha de casar ou não com seu novo marido (um irmão materno ou sobrinho do falecido marido). Ainda que a diferença de idade não importe, a mulher costuma ser mais velha do que a pessoa que irá herdá-la, mas, poucas vezes, as mulheres recusam a herança. Quando isso acontece, o herdeiro adota somente os filhos e os bens deixados pelo ex-marido da mulher, sem lhe dar direito de ficar com os bens do marido.

*“Nas comunidades dos manjacos, quando se cresce, a primeira percepção com a qual a criança se depara é sobre o seu papel no meio dos outros e o dever de respeitar os mais velhos, que são considerados os detentores do saber”. “Por exemplo, quando uma criança é repreendida por outro pai, aquele não biológico, o pai biológico só fica observando sem capacidade de intervir, fazendo com que a criança entenda que os mais velhos falam a mesma língua e se goza da mesma ideologia.” (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)*

O conceito de paternidade no mundo africano diverge um pouco dos costumes ocidentais europeus e americanos. Entre manjacos, é normal um tio materno ou paterno adotar um sobrinho (a) para lhe oferecer melhor qualidade de vida, quando os pais não têm condições financeiras para os amparar ou quando esses falecerem, conforme já apontado. Geralmente o tio ou tia adota ou “educa” como se diz na Guiné, o sobrinho (a), no sentido de investir nos estudos do (a) mesmo(a). O conceito de assistencialismo, no seu sentido etimológico, corresponde a propiciar acesso a um bem através de cuidado ou de serviços prestados individualmente, ou seja, há uma doutrina cultural baseada na assistência.

É comum ocorrer o sacrifício, em parte, do direito do filho biológico para suprir a necessidade do filho do irmão. Muitas etnias guineenses têm essa prática, entre os manjacos isso é predominante, ou seja, a partir do momento que se assume essa criança ele pode ser mudado o sobrenome, assim a criança passa adquirir o sobrenome dos pais adotivos.

Nessas transferências adquirem-se também plenos direitos de gozar e de usufruir de tudo o que a outra família possui. Em todo o caso, o (a) filho (a) adotivo é beneficiado (a) de privilégios em relação aos irmãos biológicos. Passa-se a não se fazer mais essa distinção entre os filhos (as) e é deixada explícita a toda a família o porquê aquilo acontece. A necessidade de satisfação de filho (a) adquirido ser às vezes maior do que a do biológico, justifica-se exatamente pela questão da ancestralidade, do respeito pelos mortos e pelos vivos também.

Na Europa e na América, o estabelecimento das divisões das classes e do status social se dá pela questão financeira e pelo “poder”. No continente africano, o valor monetário (dinheiro) tem pouca importância, o que não significa que só tenha pobres, mas a gênese do ser humano é predominante.

Na comunidade manjaca as crianças desde pequeninas exercem pequenas tarefas, não se negam a fazer o que os pais mandam e nem dos vizinhos e prevalece a obediência e o respeito. A criação parte de dois princípios, educativos e morais. Nos princípios educativos, as crianças são submetidas aos ensinamentos dos mais velhos (as) que as preparam para a vida adulta e aprendem os valores morais da sociedade.

Assim, Mbiti (1971) afirma que as crianças são criadas para aprender a genealogia do seu povo com uma sensação de profundidade para transmitir-lhes para a próxima geração. Através de laços genealógicos, o africano é capaz de saber como ele é relacionado a uma determinada pessoa em um grupo.

Ao contrário do conceito ocidental, para os manjacos, a educação é responsabilidade de toda tabanca, onde se ensina que o conhecimento pode ser linear, mas as circunstâncias que nos norteiam jamais serão. Nesse caso, a participação múltipla na educação do indivíduo torna-se mais eficaz. Longe de querer comparar os dois métodos de educar, o estudo visa observar a cosmovisão africana guineense dos “manjacos”, diante dessa colocação.

Portanto, a ideia da família como uma unidade social que leva o fardo de responsabilidade por seus membros da comunidade é antiga na Guiné Bissau. Sob pressões exercidas pela urbanização e devido aos padrões de mudanças relativas à produção e ao emprego, a instituição família enfraqueceu substancialmente.

Depois da colonização, a materialização da família alargada fragilizou-se e foi substituída gradualmente pelo sistema nuclear. Assim, a família nuclear é um conceito

estranho que chegou à sociedade guineense com a colonização. Antes da colonização, como apontado, qualquer membro da família poderia responsabilizar-se pelas relações familiares mais amplas, as quais incluem fornecer roupas, alimentos e taxas escolares. Ultimamente, contudo, padrões familiares que eram a norma nas sociedades rurais guineenses estão gradualmente sendo alterados e substituídos por valores modernos. Entre outros elementos, observa-se que as famílias estão cada vez mais confrontadas com o desafio e a pressão que emanam da competição entre valores familiares tradicionais e modernos. Por exemplo, era comum entre os manjacos o casal separar-se de cama após o parto, ainda da mulher para cama da sogra por um período. Isso era um modo de planejamento familiar adotado pelo grupo, impedindo que os filhos nascessem um atrás do outro antes do tempo ideal. Segundo relatos que obtive para a presente pesquisa, isso já não acontece.

Outro exemplo interessante aqui de destacar é a poligamia. Antigamente ela era aceita, desde que o homem pudesse sustentar todas as mulheres pelas quais era responsável. Atualmente, esse sistema tem gerado confusão. Conforme me explicou Dona Rosa, durante o período em que estive no terreno:

*“Hoje em dia as jovens esposas urbanas não querem mais ter segunda esposa e preferem viver longe das famílias do marido, porque elas não estão mais dispostas a serem tratadas de forma subserviente.”* (Entrevista realizada por Irina com dona Rosa, 2017)

Nos dias atuais, quando um homem casa-se com duas esposas, geralmente elas vivem em diferentes endereços e, algumas vezes, a primeira desconhece mesmo a existência da outra. Conta ainda Dona Rosa:

*“Ao contrário, antes, quando o homem tinha muitas esposas, normalmente elas viviam sob o mesmo teto. Mas no novo padrão agora os homens fingem ser monogâmicos, quando, na verdade, costumam ter “esposas fora”, enquanto a existência dessas esposas pode não ser do conhecimento da esposa “interna”. Isso porque o sistema de monogamia da cultura europeia não permite esposas externas e que consideram suas crianças com direito a compartilhar a herança do pai de seus filhos. Outro padrão comum é que o homem divide seu tempo entre as esposas e os filhos que vivem em diferentes endereços.”* (Entrevista realizada por Irina com dona Rosa, 2017)

Deste modo, a maioria dos padrões tradicionais manjacos de conduta familiar já está desaparecendo, devido às facilidades de conhecimentos modernas. Atualmente, ainda, as mulheres têm ingressado mais fortemente no mercado de trabalho, pois, na maioria das vezes,

os homens não têm condições de arcarem sozinhos com as despesas de toda a família.

Segundo Dona Maria (idade, posição no grupo):

*“As mulheres agora competem convenientemente com seus homens em quase todas as esferas da vida.”* (Entrevista realizada por Irina com dona Maria, 2017)

Além disso, com a chegada dos portugueses, diferentes ideologias e filosofias sobre as relações humanas e as relações de trabalho, entraram em jogo. Como salienta Dona Maria:

*“Os (as) filhos (as) adolescentes, jovens e adultos (as) não valorizam mais o trabalho em conjunto nas tabancas dos pais. Antigamente era comum os(as) filhos (as) ajudarem os pais nos trabalhos do campo. Além disso, os jovens atualmente cobram dinheiro para trabalharem no campo, até dos pais”* (Entrevista realizada por Irina com dona Maria, 2017)

O impacto da noção individualista ocidental no grupo é bastante evidente, o que representa um problema sério para as sociedades africanas. Os estudiosos africanos (a doutrina da pessoa humana) diferem a partir deste sistema de pensamento ocidental para insistir que a comunicabilidade é a própria essência da pessoa. Mbiti (1990) observou que, para os africanos, ser humano é estar em uma comunidade, participar das crenças, cerimônias, rituais e festivais daquela comunidade que lhes dão senso de pertença.

Na família, as lições de honra e vergonha são aprendidas, assim como as primeiras lições de dissimulação para evitar a verdade que podem prejudicar o bem-estar da comunidade e, uma dessa honra é o casamento, casar e ter filho é uma das coisas fundamentais para manjaco na família. Porque é no casamento que os pais da noiva pedem benção nos antepassados para ela ser feliz, não ser estéril e não dar luz à um (a) filho (a) *Ucô*, como veremos em seguida.

## 2.5. Casamento Tradicional Manjaco

Antigamente, entre os manjacos, o casamento era visto como uma tradição importante. Uma mulher solteira em idade de casar era vista como incompleta. Assim, antes o casamento era um ato muito respeitável e as pessoas matrimoniavam assim que apresentavam condições. De acordo com a tradição, a escolha da noiva é feita antes de ela nascer, ou, ainda, criança. Outrora, na cultura manjaca, quando um rapaz almejava se casar, comumente procurava entre seus vizinhos uma senhora grávida e seu esposo, ou uma família que tinha filha ainda pequena.

Inicialmente, o rapaz visitava a família, levando um pau de lenha para pedir casamento, ou quando uma das esposas ficasse grávida, caso nascesse uma menina, fosse-lhe dada como esposa. Assim, quando uma das esposas engravidava, o rapaz passava a ajudar a família nos trabalhos do campo anualmente. Assim que nascesse a menina, ele assumia a responsabilidade da garotinha, uma vez que já era considerada sua esposa. Durante o crescimento da menina, o rapaz precisava manifestar aos pais que podia cuidar da mesma e que nunca a deixaria passar fome. Assim, Mbit (1969) assevera que em algumas partes da África, os pais escolhem parceiros de casamento para tuas filhas, mesmo antes de elas nascerem. Isto é, para garantir a certeza de que elas se casem com alguém futuramente.

Segundo relatos de pesquisa, ao crescer, os pais escolhiam uma data para apresentar a menina ao seu noivo. Esse é o primeiro ritual de casamento, onde os pais do noivo se encontram com os pais da noiva. O lugar de encontro é geralmente a casa da família/do pai da moça. A apresentação é formal, pois os membros da família do noivo vêm com garrafas de vinho de palma, aguardente e tabaco. Por outro lado, a família da noiva serve seus convidados com alimentos e bebidas. Após o acordo dos pais, será escolhida uma data para o noivado e para as cerimônias de casamento<sup>19</sup>. Qualquer moça que, em condições, recusa-se a casar está cometendo uma grande ofensa aos olhos da sua comunidade e as pessoas estarão contra ela. Em todas as sociedades africanas, todos os eventos são feitos para preparar as pessoas para a cerimônia do casamento. (Mbiti, 1969)

---

<sup>19</sup> A cerimônia de noivado é a parte mais crucial e reconhecida dos ritos de casamento, onde a família da noiva apresenta sua filha para a família do noivo. O grupo a chamam “kapiban bnim”. Ambas as famílias também casam entre si através da união dos filhos. O preço da noiva era dado em forma de tabaco, mala com roupas, sal, arroz, óleo de palma, cana-de-açúcar, vinho de palma, etc.

Dizem que, na maioria dos casos, a seleção da data é feita pelos membros da família da noiva. Entretanto quando a família observa que a menina não tinha outra opção e jamais poderia recusar o futuro esposo, pois os pais nunca a perdoariam, caso ela recusar o futuro marido escolhido pelos pais. Após do noivado, o rapaz intensificava mais os cuidados com a família da noiva e passa a ajudar ainda mais nos trabalhos do campo, assim como nas compras de presentes para a noiva. Em seguida, aos 18 anos mais ou menos, era o momento de a família marcar a data do casamento. Antigamente, a família consultava o orador de casamento (katchaguin) e alguns líderes religiosos antes de escolherem o dia, para saber se a data estaria livre de perigo ou segura. O dia escolhido sempre é dedicado e consagrado para evitar o mal.

No dia do casamento, a noiva penteava os cabelos de forma diferente e colocava roupas e sapatos da melhor qualidade. Durante o dia inteiro ela trocava roupas e sapatos várias vezes, ou melhor, toda vez que entrava no quarto, saía com roupa e sapatos novos. Durante a festa, os oradores do casamento (katchaguin) e as mulheres anciãs, as colegas e familiares cantam, dançam e presenteiam os oradores (katchaguin e as mulheres anciãs) com dinheiro, panos, arroz, etc.

Dizem que as cantigas matrimoniais são cantadas pela noiva na véspera do casamento até a casa do noivo e isso faz parte da tradição oral manjaca. O ritual muda de acordo com a tabanca. Apresento, aqui, como era na tabanca de Canhob, de acordo com a pesquisa feita neste local. Lá, as cantigas são transmitidas de geração à geração, de forma oral. As moças da tabanca geralmente organizavam a festa, na qual cantavam músicas matrimoniais com o orador. Assim, as moças aprendem as músicas desde adolescência. As cantigas matrimoniais expressam o anseio da noiva sobre as pessoas e as coisas que fazem parte da sua vida, principalmente dos parentes.

Falam dos seus sentimentos em relação aos parentes, principalmente à mãe e às madrastas. Falam da sua tristeza por ter que ir embora e deixar a família e a sua posição na casa. Mas, também, expressam o sentimento de alegria, por ela se tornar independente e formar sua própria família. As músicas matrimoniais manjacas não têm rima nem métrica regular. A dimensão de cada letra pode variar, de acordo com a moça. Diz-se que a beleza da música depende também da beleza da noiva. Assim, durante o ritual, passa-se praticamente dois dias cantando e dançando. Na hora da noiva deixar a casa dos pais, os familiares realizam rituais, e toda a família acompanha as orações, sobretudo os pertencentes ao clã paterno (os da linhagem do pai), pois são esses que recebem o preço da noiva.

No ritual, o pai traça uma linha reta para a moça atravessar. Depois que a moça atravessa essa linha, ela jamais poderá se relacionar com outro homem além do marido. Além disso, o pai expressa gratidão e reza para a filha ficar recompensada pelo respeito que ela teve com os pais e convoca a bênção dos antepassados para ela ser feliz, não ser estéril e não dar luz à um filho *Ucô*. É uma crença manjaco que a bênção dos pais é fundamental no início da nova vida de uma noiva. Por isso, os pais rezam para que a moça seja feliz com os novos parentes. Caso um dos pais esteja morto, a família normalmente vai ao altar dos antepassados para pedir sua graça. Ao sair da casa dos pais, a moça recebe uma menina, em geral uma irmã ou prima, para ficar como sua ajudante durante um mês. Essa adolescente passa a executar o trabalho doméstico.

Conforme os relatos desta pesquisa, após o ritual, a moça se prepara para deixar a casa dos pais. Os familiares e amigos a acompanham até à casa do esposo, com cortejo musical e danças. Durante cortejo, se o grupo encontrar uma amiga de infância, as mulheres anciãs cantam lembrando a amizade que tiveram juntas e a sua beleza. Ao chegar à casa do marido, a noiva é recebida pelos pais do noivo em uma distância de 10 metros antes da entrada da casa. Ao entrar na casa do noivo, ela é recebida pela família do marido e é levada para o quarto onde passará a noite de núpcias. Logo no primeiro dia o marido dormirá com ela, para saber se já havia conhecido outro homem antes dele ou não. Normalmente, as mulheres anciãs estendem um pano branco na cama do casal, na primeira noite para poder comprovar a virgindade<sup>20</sup>. Se, durante a noite de núpcias, for constatado que a moça não é mais virgem, o marido sai e conta o fato para uma idosa da família<sup>21</sup>. Mas, segundo relatos de pesquisa, alguns maridos escondem quando ele descobre que a noiva não é virgem, para salvaguardá-la de vergonha, ele mata uma galinha pequena em cima da casa, assim mente a virgindade.

Caso a moça seja virgem, no dia seguinte após a noite de núpcias, o marido entrega o pano branco para as anciãs da família, que imediatamente levam-no para lavar na nascente do rio. Outras pessoas arrumam novamente a noiva, preparam a comida feita de leite de vaca

---

<sup>20</sup> A virgindade tem um caráter sagrado associado à vida, o que explica a rigidez com que os manjacos tratam e consideram as relações sexuais e os órgãos sexuais. Na verdade, os tabus sexuais e a demanda por virgindade antes do casamento decorrem no fato de que os manjacos acreditam que: “O sangue da virgindade é o símbolo que a vida tem preservado que a primavera da vida ainda não está fluindo desperdício e que tanto a garota quanto a seus parentes preservaram a santidade da reprodução humana.” Diz Joaquim.

<sup>21</sup> Por isso, depois de um mês de casamento, a família da noiva visita o casal. Se a moça não tiver casado virgem, as famílias do noivo informam que a menina foi desonrada e a família da noiva fica coberta de vergonha na comunidade.

dormido com óleo de dendê (site ku lite e todos comemoram. A partir desse dia, a moça passa a morar na casa do noivo, vivendo como esposa. Porque antes ela era hospede e neste período, ela não podia sair de casa durante um mês e nem ir para nascente a procura da água. Após um mês de casamento, durante madrugada a noiva foge pela primeira vez e vai para a nascente à procura de água. Ao voltar de fonte a família do marido organiza uma festa, nesta festa ela é que faz a comida. Depois ela podia sair pela primeira vez para visitar seus pais, assim como sair para fazer às compras, fazer comida para família do marido e passa a ser chamada nanima (esposa), até o marido arranjar mais uma esposa.

Portanto, na comunidade manjaca, a obrigação de se casar é uma obrigação religiosa. Através do casamento e da maternidade, o ser humano é preservado e eternizado. Através deles, a vida também é aprofundada verticalmente e se espalha horizontalmente. Assim sendo, o casamento e a maternidade são focos da vida que estão no centro da comunidade manjaca. Mbiti, (1969: 106) afirma que, nas comunidades africanas, o homem está no centro do universo, a abundância da vida é a razão por trás de todas as formas de casamento e associações e é por isso que a religião africana sanciona muitas variações das corporações. No decorrer desta pesquisa na comunidade, percebe-se que os rituais dos casamentos estão situados em certo contexto econômico, social e prestígio social ou a garantia de mãos para trabalhar no campo, uma vez que o noivo passa ajudar os sogros arduamente no trabalho de campo. Além disso, o casamento serve também para preservar honra da família para ritual de fertilidade e procriação.

Observa-se que em alguns momentos utilizei os verbos no passado devido a situação encontrada hoje na tabanca dos Manjacos. Atualmente é raro encontrar alguém que ainda siga alguns rituais acima descritos. Hoje em dia, com a influência do cristianismo e das civilizações que persistiram no país, mudaram os rituais de casamento de tantas etnias na Guiné-Bissau. Agora, a escolha é feita pelos jovens e não mais pelos seus parentes. Assim, esse outro costume de deixar os próprios jovens encontrarem a pessoa que desejam formar família e depois informarem seus pais ou outros parentes, chegou ao país através da cultura ocidental. Conta Dona Rosa:

*“Hoje em dia, os próprios jovens arranjam suas moças e as moças arranjam os moços para casar. Depois falam com seu pai, dizendo que conheceu uma moça na casa de fulano, e deseja casar com ela. O pai do rapaz vai então à casa da moça, com os membros mais velhos da família, para o pedido de casamento”.*

Mbiti (1969: 107) assegura que as ocasiões para eles fazerem isso atualmente são fornecidas por encontros sociais, dança, escola e trabalho comunal e por conhecer outras pessoas no bairro. Todavia, na Guiné Bissau, atualmente, os casamentos estão sendo realizados no civil e no religioso, de acordo com a crença e a vontade dos noivos e é o rapaz quem escolhe sua futura esposa. Nas igrejas católicas e evangélicas, a cerimônia de casamento é igual à realizada em qualquer outra parte do mundo. O casamento civil é feito no cartório e o processo é sempre o mesmo, independente da religião. O que estamos experimentando hoje mostra como a instituição do casamento tradicional não possui mais uma posição tão central como a de outrora.

Assim, o acesso a ensinamento da modernização na Guiné Bissau, as sociedades tradicionais estão a passar por um desenvolvimento de nova política de valores e materiais ocidentais. No caso das comunidades manjacas, as mudanças são observadas em diversas dimensões, sobretudo, no sistema político tradicional manjaco, como veremos em seguida.

### **2.3. Sistema política dos manjacos**

O ambiente sagrado abrange todas as esferas da organização da vida cotidiana. A vida social e política gira em torno de estruturas diligentes essenciais que estão conectadas e relacionam-se a um nível social, (“sagrado” sagrado e cosmológico: o conselho de anciãos, os sacerdotes das adorações específicas e o sacerdote principal de todas as venerações em conjunto, articulados com o Régulo). A definição e atribuição dos papéis sociais estão intimamente baseadas nas classes etárias.

Os manjacos geralmente têm um respeito profundo e arraigado pela velhice, sendo que, o respeito pelos anciões começa dentro da família imediata. Acredita-se que os mais velhos sejam possuidores de saberes. As palavras dos anciãos são mais importantes que os talismãs, ou seja, considera-se que eles oferecem mais proteção do que um talismã. Da mesma forma, podem rogar praga: entre outros motivos, é por isso que os anciãos manjacos são muito respeitados.

Outra razão está relacionada à proximidade dos anciãos com os curandeiros: são eles que os consultam, bem como são eles que dizem a verdade, sendo suas palavras e instruções atendidas. Os curandeiros são confiados para ditar as verdades infalíveis.

*“o poder legítimo estava no clã sancionado por normas ancestrais, não na pessoa e a pessoa perde seu direito de obedecer exatamente quando abusou desse clã”. (Entrevista realizada por Irina com João, 2017)*

Assim, ao mesmo tempo em que representam a verdade, os próprios anciãos respeitam a autoridade e dificilmente abusam dela, já que muitas vezes estão comprometidos com as demandas de seus antepassados de Clã. O respeito dado aos anciãos tem seu efeito prático na manutenção do costume e da tradição.

Desse modo, a comunidade manjaca sempre manteve uma forma de governança própria e que operava de acordo com suas tradições e sistemas de crença. Assim, antes dos colonialistas, havia um sistema político diferente nas comunidades manjacas. A etnia manjaca tinha suas maneiras de governar e as instituições políticas eram voltadas para o amparo, a orientação e o controle das relações interpessoais. Portanto, as sociedades manjacas possuíam leis que, embora não se manifestassem como leis codificadas ou formais da natureza, eram para ser ouvidas (ao invés de vistas). A oralidade é a característica primária dos sistemas jurídicos manjaco. Mesmo nos tempos atuais, muito ainda se depende da palavra falada no contexto de orientação oral manjaco.

Os sistemas políticos variam levemente de um subgrupo para outro, mas todos são ordenados pelo régulo da tabanca. A sua figura de reinação, contudo, não está em conformidade com as noções ocidentais de constitucionalismo, que implicam uma forma unilateral de governança, na qual existe a necessidade de um controle formal. A autoridade governamental, como se vê nas sociedades ocidentais, porque não existe a votação para se tornar régulo (rei).

Para se tornar régulo na comunidade de manjaco de Canhob, primeiramente tem que se pertencer ao clã de batchatcham, matrilinearidade reinante e estar na linha de sucessão de reinação. Em seguida, segundo relatos que escutei durante esta pesquisa, normalmente as pessoas que estão na linha de sucessão lutam para conquistar kafutché com poder sobrenatural, pois é através do kafutché<sup>22</sup> que o regulo entra na “Cor” (casa de régulo). Na maioria das vezes, quando o indivíduo conquista o kafutché, este deve escondê-lo dos outros que estão na linha de sucessão, pois, se os mesmos descobrirem, o matarão. Para isso, normalmente o conquistador escolhe uma mulher de sua confiança, pertencente ao clã, que deve manter bem guardado o kafutché. Segundo relatos de pesquisa, os conquistadores, em

---

<sup>22</sup> Poder sobrenatural usado para adquirir o trono

regra, escolhem uma prima materna ou irmã com idade avançada, por considerá-las de muita confiança. Depois que o régulo que está no poder vem a falecer, o conquistador do novo reinado assume a posse e, no dia seguinte, a mulher que estava a guardar o kafutche morre<sup>23</sup>.

Na comunidade manjaca, a figura do régulo apresenta essencialmente uma função simbólica, única e absoluta. É o intermediário entre o mundo visível (os homens, a aldeia, a natureza, os fenómenos naturais, etc.) e o mundo invisível (Deus, os antepassados, a força cósmica, etc.). Como função social, assegura a continuidade e união espiritual entre todos os manjacos dispersos por várias tabancas, assumindo-se como o guardião dos costumes, da aplicação das regras e decisões da assembleia dos anciãos. Assim, o régulo representa o poder tradicional. No entanto, ultimamente, a regra colonial interrompeu as instituições políticas e sociais tradicionais que se desenvolveram na sociedade manjaca ao longo das décadas, na medida em que os portugueses mudaram estrutura política nas tabancas<sup>24</sup>. Exemplo disso é caso do regulo de Caió, uma das tabancas de manjacos. Em Abril de 1987, Paulino Gomes, Diretor dos Correios Nacionais da Guiné-Bissau e membro do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC), foi entronado como soberano de Caió, em Belabate, sector de Caió, região de Cacheu, República da Guiné-Bissau, segundo descreve Carvalho (2000, p.35). Ainda o autor, “tal cerimônia, que consistiu na primeira entronização realizada após a independência do país, em 1974, foi objeto de invulgares manifestações de apoio popular e de uma importante cobertura mediática”:

*“Depois da independência a política é outra e, havia pessoas que não pertenciam ao direito tradicional, mas começavam a reinar e os meus tios não percebem bem o crioulo e viram as coisas a andarem mal. Aqui eram os mais velhos que vinham para cá, mas a situação política exigia que fosse alguém capaz de falar com o governo e de conhecer o uso tradicional e por isso é que me escolheram para vir para cá”.* (Entrevista realizada por Carvalho com Paulino Gomes, regulo de Caio, no ano 2000)

A política de reenquadramento dos antigos chefes tradicionais aponta os novos titulares e da criação de chefiados, bem como da sua integração no sistema administrativo colonial que, inclusive, transformou os chefes em **assalariados**. Isso foi seguida pelas diversas potências colonizadoras da África Ocidental (Crowder 1964, apud, Carvalho, 2000, p.25).” A nomeação

<sup>23</sup> Morrer significa ter honra e respeito entre o grupo.

<sup>24</sup> Além de mudar a estrutura política manjaco, os portugueses também criaram uma nova estrutura política nas tabancas guineenses: o comitê de tabanca. Em cada aldeia, existe um Comité de Tabanca, figura do poder do estado, com um ou dois representantes de cada bairro, cuja função é a difusão de mensagens oficiais, desde o interior ou exterior da aldeia. Por vezes, organizam trabalhos comunitários, como a construção de uma nova escola ou uma unidade de saúde de base.

de Paulino Gomes como régulo, por sua vez, representou uma vontade ativa de revitalização do espaço político do regulado, de recriação de um órgão que desse efetivo poder, em simultâneo às populações que o apoiassem.” (p. 53) “Uma das consequências dessa política administrativa consistiu na minoração da figura dos pequenos chefes locais face à valorização dos chefes principais e, sobretudo, na transformação dos signatários socais em funcionários do estado.” (p.39)

Portanto, o ressurgimento da instituição dos chefes do estado é, atualmente, um fenómeno alargado em África, possuindo “novas funções” e obedecendo as lógicas que devem ser entendidas contextualmente (CARVALHO, 2000, p.30) Para Quijano, (2000, p. 9.):

“as hierarquias coloniais impregnadas da relação dicotômica de europeu por um lado e de não europeu por outro, continuam atualmente fortes em todas as dimensões da vida por decorrerem da divisão internacional do trabalho e da acumulação do capital à escala mundial.”

Quijano, quando fala sobre a colonialidade das relações culturais e intersubjetivas, salienta que, em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura social, a população colonizada foi despojada de seus saberes intelectuais e de seus meios de expressão exteriorizantes ou objetivantes, tendo sido reduzida à condição de indivíduos rurais iletrados. Segundo o autor,

“O que faz com que, a longo prazo, em todo o mundo eurocentrado, foi-se impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi demonstradamente colonizado.” (Quijano, 2010, p. 11).

Assim, os vários adjetivos associados aos Estados pós-coloniais africanos visam escamotear a colonialidade do poder de que estes Estados padecem e que os coloca em situação de inferioridade em relação ao Ocidente. Santos (2000, 2001) defende a mesma perspectiva, enfatizando que é necessário criar oportunidades para traduzir desejos intelectuais sobre as representações na prática política, para modificar radicalmente a situação social e política que divide o mundo entre moderno e tradicional, entre civilizado e selvagem, entre desenvolvido e subdesenvolvido. Meneses (2003, p.688) destaca que o conhecimento moderno impôs uma dependência a outras formas de saber, reconhecendo-as apenas enquanto subalterno, mas nunca funcionando no polo oposto nem como formas de saber que se diversificam e se cruzam produzindo novos saberes.

A conclusão mais intrigante deste capítulo é que no olho das comunidades e tradicionais guineense especificamente dos Manjacos, as autoridades e as instituições tradicionais são consideradas mais legítimas em comparação com as novas mudanças e

modernidade levadas por portugueses para o grupo. Embora o estado tende a acabar com algumas práticas tradicionais, no caso da prática de *Ucô* e o casamento arranjado pelos pais. Contudo, essas mudanças não são bem sucedidas porque algumas delas não têm aceitação dos grupos étnicos guineenses. Uma vez que, o progresso em qualquer sociedade requer adaptação, mudança e, em alguns casos, abandonar as práticas tradicionais significa adotar as ideologias de outros contextos culturais. Portanto, o centro ainda está no núcleo da totalidade das sociedades tradicionais guineenses, apesar de algumas mudanças que ocorreram contra algumas tradições e costumes de alguns grupos étnicos do país. Exemplo disso são casamentos tradicionais e sistemas políticos dos Manjacos como vimos em cima. Entretanto, a crítica dificuldade no que diz respeito à interseção de tradicionais e da modernidade é consequência da tentativa de deslocamento das instituições tradicionais guineenses para sistemas sociais ocidentais que encontram expressões contemporâneas na imposição de instituições, valores e tradições, que são divididos e exaltados como o caminho da modernidade para o país.

Repare que em alguns momentos usei os verbos no passado devido a situação encontrada hoje na tabanca dos Manjacos. Com tantas interferências dos políticos nacionais, muitas coisas vêm perdendo a sua originalidade e seu caráter sagrado.

### CAPÍTULO III

#### **MATERIALIZAÇÃO DO CORPO MANJACO: A PERCEPÇÃO GERAL DAS CRIANÇAS CHAMADAS *UCO***

Neste capítulo, foco a discussão na cosmo-ontologia manjaco acerca da prática conhecida como *Ucô*, abordando a noção de pessoa e de corpo nela envolvida, a religiosidade Manjaco e seus conceitos, a interpretação da morte, a prática dos curandeiros e sua influência na tomada de decisão da família referentes à prática do *Ucô*. Trata-se, aqui, ainda, de analisar as concepções Manjaco sobre saúde e a doença, indicando os modos como se produz o corpo e a diferença corporal na prática do *Ucô*.

## 1.1.Nintchu

Neste capítulo inicio, introduzindo a experiência de uma família com um filho Irã, chamado Nintchu. Fiquei sabendo do caso de Nintchu através da Aline<sup>25</sup>.

Era uma tarde eu e Aline fomos ao encontro de uma curandeira chamada Maria na casa dela. Dona Maria aguardava com urgência a nossa chegada. Sentada debaixo de uma mangueira, ela rapidamente levantou-se e dirigiu-se a nós para cumprimentar Aline. Mais cedo, naquele dia, Maria já tinha informado a Aline de que, uma família com um Irã queria que ela “testasse” a criança. No caminho da casa da família, Maria explicou que essa criança *Ucô* era muito poderosa. Dois curandeiros já haviam tentado, mas não conseguiram devolvê-la para entidade. Ao chegar à casa da família, trocamos saudações com varias pessoas presentes e colocamos nossos bancos na sombra. Maria explicou à família que ela nos trouxe, porque estava interessado em aprender mais sobre crianças *Ucô* e, porque trabalhamos na ONG que observando poderíamos ter outras escolhas para Nintchu, a criança suspeita de Irã. Nintchu, que significa “homem”, é um nome genérico dado aos meninos recém nascidas antes que um nome mais permanente seja determinado, geralmente antes do primeiro aniversário da criança.

Embora Nintchu quase não parecesse ter chegado ao seu primeiro aniversário, ele tinha aproximadamente 03 anos de idade. Parecia frágil e desnutrido; de fato, parecia que tinha um ano de idade, a última vez que ele foi pesado, ele estava, de acordo com seu cartão médico, Nintchu estava abaixo de peso ideal para criança de 03 anos. Ele experimentou vários episódios de Paludismo, além da principal causa de seu estado atual, um caso grave de meningite contraída quando tinha seis meses de idade, segundo Aline. Quando perguntei sobre a meningite, a mãe de Nintchu, Arminda, descreveu como dentro de uma hora depois de ter uma febre, Nintchu entrou em convulsões e até parou de respirar por um curto período de tempo.

A família a levou para hospital, onde ele foi tratado e sobreviveu. No entanto, desde então, ele parou de se desenvolver. Os membros da família descreveram-no como muito atrás de outras crianças de sua idade. “Este é o companheiro da sua idade”,

---

<sup>25</sup> Aline é uma enfermeira brasileira e está morando em Guiné Bissau há dois anos. Ela foi para Guiné Bissau através de Projeto Saúde de Bandim e trabalha também numa ONG na Guiné-Bissau. Conhecí ela através de um amigo em comum, ele me apresentou à ela explicando de que eu estava na Guiné-Bissau para fazer a pesquisa sobre meninos Irãs; o encontro se deu no piquenique realizado pelos alunos de faculdade de medicina de Bissau. Ela havia acompanhado o caso de Nintchu há muito tempo na região e conhecia também muitos (as) curandeiros (as), inclusive a Dona Maria, a curandeira que vai testar a qualidade de Nintchu.

disseram eles, arrastando uma criança muito maior e pouco disposta ao lado dela. “Olhe como a sua colega de idade é grande e por quê ele está deste jeito?” Nintchu era semelhante às outras crianças Irãs que encontrei na ONG. Muitos sofreram de uma doença grave ou deficiência congênita. Quando perguntei às pessoas o que era uma criança Irã, a resposta comum era “uma criança que não possuía as qualidades corretas de um ser humano normal”. Além de distinguir as diferenças físicas, as famílias examinam o comportamento de uma criança e desconfiam dos atrasos.

A maioria das famílias com consideradas crianças Irãs dependia principalmente da agricultura de subsistência e tinha acesso limitado aos serviços de saúde. A anormalidade infantil, no entanto, raramente é suficiente para confirmar um caso de menino Irã. Outras circunstâncias e infortúnios associados à criança, como doença ou morte.

Perguntei o Vicente, chefe de família, como ele descobriu que Nintchu era *Ucô*. Ele respondeu que há dois anos, quando sua doença começou, ele e o pai de Nintchu foram o curandeiro várias vezes e descobriram que a criança era *Ucô*. Naquele ponto, ele disse: “Nós sabíamos que ele era uma criança *Ucô*”. Maria facilita a comunicação com os antepassados, que são consultados sobre questões importantes relacionadas à família, incluindo a determinação da causalidade da doença. Todas as famílias estavam verificando seus palpites em relação a uma criança. Neste caso, surgiu uma preocupação de que Nintchu era perigoso e que pode matar membros da família. Esta questão assumiu a importância, pois os presentes discutiram a situação abertamente na sua frente.

Ambrósio temia que, uma vez que Nintchu pudesse fazer mal a família, vou devolver ele para entidade dele. “Estamos afrontando”, disse ele. “Nintchu tem que ir embora”. A conversa da família sobre a criança descrevem as decisões que florescem ligeiramente da detecção até a devolução. Assim, minhas evidências indicam que geralmente há um período de atividade de busca de ajuda antes de um curandeiro inventado ser convocado. No caso de Nintchu, os membros da família descreveram como eles a levaram a um hospital e clínica várias vezes nos últimos dois anos com pouco sucesso. Alguns curandeiros que consultaram concluíram que ele não poderia ser ajudado. A família estava ficando sem escolhas. “Isso me fez sofrer muito”, disse Ambrósio, “sempre estar dentro e ter que assisti-la e ele apenas senta no chão e chora o tempo todo. Isso me diz que ele não é um ser humano normal”.

Enquanto continuávamos com a família, Aline tentava repetidamente envolver-se com o Nintchu. Ele se recusou a olhar para ela. Aline aproximou-se de Nintchu e cada vez que ela olhava, ele desviava o olhar com uma expressão dolorida no rosto. Todo mundo estava intrigado e um pouco inolvidável. Não foi propositalmente entregue a Maria. Ela o assegurou suavemente e falou com ele com uma voz suave, mas Nintchu permaneceu imóvel, com os olhos fechados. “Parecia que queria dormir”, seu corpo imóvel era bastante rígido. Parecia confortável, na verdade parecia moro.

Aline tirou Nintchu dos braços da Maria. Nintchu rapidamente acordou e olhou atentamente para Maria e defecou sobre ela. “Alguém comentou “veja o que Maria fez”. “Esta é uma criança muito poderosa”. Comentaram, “os poderes da Maria a mortalizou”. “É por isso que ele está se comportando desse jeito”. Maria concordou, dizendo:” É um truque que eu geralmente faço para criança mostrar que é *Ucô*. Vejam! Não dei nada a ele, mas ele está-se comportando assim. Isso desencadeou uma discussão que reforçou as suspeitas de todos. Do ponto de vista familiar, Nintchu estava desempenhando coisas estranhas naquele momento. Enquanto eu conseguia ver como a existência do Nintchu ameaçava continuidade reprodutiva e recursos, o que era mais urgente era como sua família interpretava e condensava os significados de seu corpo e sua existência em perigo.

Depois que todos se acalmaram, Maria pediu água, indicando que queria “testar” o Nintchu para ver o que aconteceria. Eu perguntei: “o que seria isso?” Maria respondeu, “apenas um pouco de água que”; “água especialmente tratada”; Aline indagou, “eu por curiosidade, não sei se ela deve fazer isso”. Perguntei à Maria o que ela colocou na água e ela não disse nada, mas Aline apontou que água estava dentro de sua bolsa vermelha. Explicou Maria “dentro da bolsa, tem diversas ferramentas e substâncias de poder, itens medicinais e de proteção às feitiçarias particulares e santuários ancestrais”. A bolsa nunca saiu ao lado dela e, eu queria ver o que estava aí mas ela recusou, dizendo que, se ela deixar as pessoas olhar a sua bolsa, certamente seria atacado pelos feiticeiros e morreria.

Maria, com a bolsa apoiada no colo, nos assegurou que a água não era venenosa, mas todos reconheceram que é espiritualmente aperfeiçoada. Nintchu se recusou beber a água cuspidando. Maria tentou novamente, mas ainda assim recusou, com a boca e os olhos bem apertados virou a cabeça para o lado, evitando desesperadamente as mãos e o olhar de Maria. O significado de sua recusa era óbvio para cada membro da família presente e, se eles precisassem de confirmação adicional. Do ponto de vista local, Nintchu estava usando o seu

poder para mostrar que ela era uma criança *Uco*. Aline virou-se para mim. “o que vou fazer”, disse ela.

“Há muitas razões pelas quais a criança é assim” disse Aline, mas eles têm que acabar com isso por causa da tradição. Decidimos voltar no outro dia, eu e Aline afastamos lentamente da casa de Nintchu por volta das sete horas. De volta para cidade, discutimos o fato de que a família estava comprometida em devolver a criança, como evidenciado pelos curandeiros que tinham visitados antes da Maria e pela cena que acabamos de testemunhar. Aline acreditou que a única coisa que poderíamos fazer era afastar-se e recomendar que a família aguarde para deixar a criança morrer naturalmente. Debates as questões envolvidas na imposição de quadros morais externos sobre o que a família deveria fazer, sendo incapaz de fornecer uma solução adequada. Apesar do meu reconhecimento de nossas diferentes noções sobre o que constitui um ser humano, me foi difícil não ver a decisão de afastar-se como sentença de morte para Nintchu.

De ponto de vista da família, no entanto, ela não era uma criança normal mas sim, filho de divindade. O dilema moral não estava no ato de matar a criança, mas ao determinar o que a levou a entrar na família no primeiro lugar. Cardoso de Oliveira, (1990, p. 14) nos lembra que a ação de missões religiosas (católicas e evangélicas) junto de povos indígenas, preocupadas com conduzi-los a se comportarem segundo os princípios da moralidade cristã. Assim, com uma proposta sobre como podemos interpretar o mal como uma categoria analítica dentro do estudo antropológico da moral e uma reflexão sobre se é útil considerar a moral como um sistema cultural.

No dia seguinte eu e Aline voltamos para a casa de Nintchu. Aline explicou à família que ela não podia fazer nada para ajudar e que outras viagens ao hospital não mudariam nada. O Ambrósio concordou e observou que ele havia suspeitado que este fosse o caso. Aline pediu a família a esperar até uma semana para ver o que poderia acontecer. A família concordou em esperar uma semana, mas não mais, já que este era um caso sério. Maria também concordou em não fazer nada imediatamente, embora ela tinha acrescentado que às vezes essas coisas são reais e devem ser atendidas antes que elas se tornem num problema maior. Poucos dias depois, eu soube que a Aline tinha levado a criança para a ONG.

Assim, a pergunta que fica, o que uma criança suspeita ser Irã significa para uma comunidade e famílias? Que preocupações ficam em um primeiro plano? Examinando os

significados mais amplos de normalidade e anormalidade são fundamentais para esta pesquisa, já que o corpo humano não é apenas uma coisa profundamente histórica, mas também um ciclo moral com certas formas de doença e deficiência.

### 3.2. Cosmo-ontologia manjaco sobre a prática conhecida como *ucó*

*“Ucó ou Irã é criança que não consegue sustentar o pescoço; o bebê que baba muito; o bebê que não consegue sentar sozinho ou engatinhar, as fases de desenvolvimento que podem ser vencidas antes de completar um ano de idade.”* (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)

Buscando o maior entendimento sobre a prática do *Ucó* e a concepção da pessoa, para entender profundamente a noção manjaco sobre a personalidade humana, primeiro discutirei a sua visão e a sua estrutura cósmica. A etnia reflete que a personalidade humana tem dois elementos principais: físico e espiritual, o grupo concebe o mundo como formado por elementos físicos, humanos e espirituais.

Os elementos físicos estão amplamente divididos em dois planos de existência: *Utchía* (terra) e *Batchi* (céu). *Utchia* é o domínio da existência humana, das bruxas, dos animais, rios, montanhas, etc. *Batchí* é o lugar de *Nassin batchi* (Deus), significando literalmente “Rei de céu”. *Utchia* é também o domínio dos *Guitchai* (divindades), que são reconhecidas como representantes de Deus na terra e dos ancestrais.

Percebe-se, através dos relatos orais desta pesquisa, que a história sobre *Ucó* tem sido baseada na religião e na memória dos antepassados desse grupo étnico. Para o grupo, tudo começa durante a gestação: o espírito que reencarnará o novo membro da comunidade é introduzido em seu corpo pela divindade através de seu umbigo. Nem sempre, contudo, esse processo ocorre sem problemas, pois outros espíritos constantemente “lutam” para ocupar o corpo, ou seja, tentam reencarnar. Por isso, normalmente, a gestante carrega um talismã (*pintin*), até o momento do parto, para se proteger.

Além disso, quando a criança ainda está no ventre de sua mãe, são realizadas cerimônias para que o feto se desenvolva sem problemas. Enquanto a mãe estiver próxima da divindade familiar, o bebê não corre riscos, todavia, nas atividades que ela realiza fora dos limites da casa, o perigo é considerado eminente. Para resolver essa dificuldade e continuar executando suas tarefas longe de casa, tais como buscar água, cuidar da horta, fazer

compras, etc., as mães em geral também usam talismãs, receptáculos do poder de uma divindade assentada na tabanca, porque dizem que o *Uco* é perigoso e malicioso:

*“Ucó não tem pena nem medo de ninguém e só faz maldades. Ele sabe quando alguém usa um talismã para evitá-los. Ucó quando resolve vir à terra, nada o segura, nem mesmo os curandeiros podem evitá-lo. Só balugum ou ancestrais podem controlá-lo, por isso a grávida deve usar sempre talismã.”* (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)

Na ocorrência do parto, as divindades da família são colocadas de “sobreaviso” para manter vigilância contra os maus espíritos que porventura estejam por perto. Normalmente, a parturiente vai ao Utchai pedir para que o parto corra bem. Depois de a criança nascer, ela retorna ao Utchai para agradecer, pedir proteção e longa vida. Oferecem-lhe um galo e, conforme explica Rosa, se os testículos deste se apresentam claros, é bom sinal: o „Irã” está satisfeito com a oferta. Caso contrário, mais cerimônias devem ser celebradas e mais galos abatidos.

Após o parto, a criança é apresentada ao santuário da família paterna ou materna, dependendo do lugar de nascimento, para pedir proteção para ela. Durante sete dias, quando a cicatrização do umbigo geralmente ocorre, espera-se que o espírito destinado ao novo corpo finalmente esteja a ele adaptado. Por isso, depois do parto, o talismã passa, então, para o/a filho (a) que deve portá-lo até o desmame, ou seja, até por volta dos dois anos de idade.

De acordo com a cosmologia manjaco, o nascimento de uma criança é vedado aos homens, não podendo esses participar ou interferir no processo da maternidade. Tal interdição impede os homens de assistirem o parto e saberem do sexo da criança antes da queda do cordão umbilical. Para os manjacos, o nascimento é um fenômeno estranho e, por isso, é comum que o recém-nascido seja submetido a um tempo de observação no qual lhe é posto, inclusive, um nome provisório (“Nintchu” ou “Nghatchu”), o que é feito com vista a simular desinteresse pela sua sorte e, assim, iludir os maus espíritos e conjurar a má sorte. Do nascimento até o desmame, geralmente, a criança não recebe um nome.

Os nomes geralmente eram designados pelo sexo: menino Nintchu e menina Nghatchu, acrescentando-se o nome do pai e da mãe ou da aldeia desses. Ao passar para a “nova fase”, a criança tem seus cabelos raspados e recebe um nome definitivo. O nome é escolhido de acordo com a família a que a criança pertence, a posição em que nasceu, se chorou muito, etc. Se uma criança vem ao mundo em um dia de festa de casamento, por

exemplo, pode se chamar Nalik Binin<sup>26</sup> (que significa “nasceu para cuidar da festa de casamento”).

Depois disso, entende-se que a preocupação com o desenvolvimento do bebê só aconteceria se ele começasse a apresentar certas características, como me explicou Dona Rosa, de 60 anos:

*“Ucô é uma criança que não consegue sustentar o pescoço; porque o pescoço dele (a) é mole... alguns nascem com a cabeça grande; a parte inferior do corpo é de uma divindade, em função disso as “pernas” da criança não são projetadas para caminhar”. (Entrevista realizada com Dona Rosa, 2017)*

A partir de condições como essas, segundo os/as interlocutores/as desta pesquisa, o bebê é levado para o curandeiro para avaliação, a partir da qual será decidido se deveria ser submetido ao teste ou não. Todavia, antes de qualquer decisão precipitada, normalmente a família espera um tempo, até o bebê completar um ano e meio ou dois anos de idade. Se ele não tiver superado as dificuldades descritas por Rosa, viriam motivos de preocupações e a família procura o (a) Djambacosse para aplicar a cerimônia do teste o mais rápido possível.

De acordo com Dias (2014), em estudo sobre...

*“A motivação para a prática do Ucô reside antes na crença de que se está perante um ente sobrenatural, um espírito que habita na natureza e que, para lá, deve voltar a fim de que a tranquilidade e a segurança das pessoas sejam mantidas”. (DIAS, 2014, p. 20).*

Assim, na referida pesquisa, os depoimentos colhidos com residentes da tabanca de Canhob revelam algumas informações sobre crianças *Ucô*, as quais são chamadas por eles de “manifestação de força sobrenatural”. Faz-se, portanto, alusão à crianças tidas como sobrenaturais ou não humanas.

Acredita-se que um *Ucô* pertença a uma banda de demônios, que vive perto ou dentro de grandes árvores e nos rios. As mulheres grávidas são orientadas a não circularem a noite em torno de tais árvores, caso contrário as crianças *Ucô* entrarão nelas. Da mesma forma, diz-se que um *Ucô* tem o poder para penetrar em uma mulher grávida quando o sol está muito quente durante o dia. Além disso, acredita-se que as crianças marcam dias para se afastarem do mundo. Algumas escolhem morrer imediatamente após o nascimento, enquanto outras esperam por um tempo, fingindo que decidiram ficar. Na maioria das vezes, *Ucô* apresenta algo que atrai a atenção das pessoas para ele ou ela, pois são bonitos (as).

<sup>26</sup> É importante destacar que esse procedimento já acontece mais, pois, com a chegada dos europeus na Guiné-Bissau, os nomes e sobrenomes tradicionais foram alterados para os nomes e sobrenomes europeus.

Ao mesmo tempo, como é malicioso, gasta muito, sobretudo com doenças. Seu estado de saúde consome todas as despesas domésticas da família e, também, é uma criança que deve ser mimada constantemente. É um espírito maligno, conforme explica Dona Maria:

*“Ucó literalmente significa “espírito maligno”. Refere-se ao filho de uma divindade nascido em pais humanos. Como a criatura do mar, a parte superior da criança Ucó é completamente humana, mas a parte inferior do corpo é de uma divindade. As “pernas” da criança não são projetadas para caminhar. Quando o curandeiro (a) determina que a criança é Ucó, a única solução é devolvê-la ao rio onde pertence. Por isso, são realizadas uma série de rituais e então, a criança (com todos as suas pertencas amarradas em um pacote) é acompanhada pelo rio. A família deixa a criança na margem do rio, depois se retira para um local de esconderijo, geralmente em cima de uma árvore, a partir da qual pode assistir o que acontece a seguir.”* (Entrevista realizada com Dona Maria, 2017)

Antes de mergulhar, a criança *Ucó* tem que ter certeza de que está sozinha. Isso é feito soltando um gemido alto e prolongado. Se ninguém vem buscá-la, sabe que está sozinha, em seguida, empurra seu pacote para o rio, mergulha e desaparece. Os manjacos refletem que a criança *Ucó*, na maioria das vezes, vem em busca de riquezas, por isso, ela tem que partir levando um pacote cheio de alimentos, bebidas e roupas.

A razão pela qual *Ucó* regressa à água é porque esse elemento natural constitui o seu “habitat”. O espírito que nasce como *Ucó* vem da realeza do rio e deve ser tratado com atenção excessiva. Segundo descreve Dias (2014, p. 9) na sua pesquisa, *problemas do direito penal numa sociedade multicultural: O chamado infanticídio ritual na Guiné-Bissau*, afirma que “a sua entrada no corpo da mulher se deve ao fato de um espírito a desejar quando ela se banhava nas fontes ou nos rios à determinadas horas do dia consideradas inconvenientes para mulheres grávidas”.

*“A criança Ucó é uma ocorrência bastante comum entre as pessoas ribeirinhas. Quando as mulheres se banham no rio, os espíritos do rio podem entrar nelas e nascerem como seres humanos.”* (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)

Por isso, o *Ucó* tem que ser retirado do convívio humano. O *Ucó* também pode nascer com as partes superiores e inferiores completamente humanas. Geralmente, essas que nascem assim, “completamente humanas”, são lindas, sensíveis e emocionais, e manifestam,

segundo os relatos, tendências suicidas. Por isso, devem ser mimadas constantemente. Ao contrário, podem morrer de maneira precoce sem nem mesmo adoecerem.

Nesse sentido, na comunidade manjaca, qualquer mulher que, misteriosamente, perde uma criança saudável em sua infância, precisa consultar um (a) curandeiro (a) para descobrir a origem dessa morte. Se for descoberto que a criança era *Ucô*, o/a próximo/a filho/a da mulher é marcado/a. O curandeiro faz um pequeno corte na orelha da criança para fazer uma marca duradoura e, vários rituais são projetados para quebrar o ciclo do espírito. Ao voltar a nascer ocasionalmente, a criança nasce com a marca de sua vida anterior (geralmente com uma corte, sobretudo da orelha). Isso acontece quando o curandeiro não exorciza completamente o espírito *Ucô* do corpo humano. O procedimento deve ser repetido de preferência por um (a) curandeiro (a) mais competente.

O curandeiro deve marcar a criança para que toda a comunidade saiba que é *Ucô* e que atende à constante necessidade de atenção. No entanto, essa criança é uma ocorrência rara, que nasceu e morreu em sua infância e renasce várias vezes no mesmo corpo. Essa criança não vem para ficar. De acordo com o que me foi explicado pelos interlocutores desta pesquisa em Canhob, trata-se de um espírito que inveja o amor e o carinho que os bebês conseguem e decide entrar em uma mulher e nascer. Quando a criança sente que não é mais o centro das atenções, morre, apenas para nascer de novo.

Contudo, podem ser tomadas duas medidas para recuperar a criança considerada *Ucô*: primeira, é levá-la ao curandeiro (a); segunda, dar-lhe um nome de agraciar. Com esse nome, a criança pode ficar sensibilizada e resolve ficar. Esses nomes são, por exemplo, *Dautarin* (Deixem-na (o)); *Cauaren*, (tenha vergonha de mim) e *Mankane* (é minha). Caso as duas medidas não derem certo, a família recorre ao último recurso, fazer o ritual de devolver à criança as divindades, isto é, deixando-a no rio.

Dizem que os que voltam para o rio, mesmo assim, nascem com características deferentes. Alguns, depois de tantas tentativas, nasciam paralisados e não morriam mais, para fazer os pais sofrerem. A maioria das crianças com paralisia são consideradas *Ucô* que nasceram muitas vezes.

Do ponto de vista dos manjacos, as crianças *Ucô* são espíritos nascidos em uma família, em forma humana. Embora pareçam um “ser humano”, *Ucô* não é um ser humano e essas crianças não são consideradas como pessoas para os Manjacos.

Antes de reencarnar na mulher, as crianças espirituais moram dentro de árvores e vivem procurando ativamente uma possível maneira de entrar em uma mulher. *Ucô*, na maioria das vezes, entra nas casas para ter acesso às “coisas boas”, uma vez que a família fornece alimentos e cuidados. O espírito, então, assume a casa e destrói a família, separando-a através dos conflitos, da doença e até da morte, apenas retornando ao seu reino quando satisfeito. Explicou Joaquim:

*“Com criança Ucô as perturbações na família estarão presentes. Sempre, sobretudo a má colheita, morte de gado, os problemas constantes na família e até pode matar os pais. Por isso, quando a família descobre que a criança é Ucô, precisa destruir a criança, antes que faça estragos.” (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)*

Os manjacos frequentemente consultam os antepassados via um adivinho para buscarem explicações de todos os infortúnios, bem como para envolvê-los nos processos de tomadas das decisões. Os anciãos vão para onde encontram os antepassados e lhes sacrificam uma galinha. Ao mesmo tempo, vão também para um curandeiro buscando uma solução para o problema. Eles procuram por vários adivinhadores. Em geral três, quatro ou mesmo seis vezes, em um mesmo mês, para se certificarem de que a criança é *Ucô*.

O processo de adivinhação em torno de uma criança suspeita de ser *Ucô* é muito complexo, segundo os interlocutores que me acompanharam durante o trabalho de campo. Em uma entrevista, Joaquim explicou que conheceu um caso em que uma família consultou um curandeiro e, no primeiro adivinho que consultou, confirmou-se a presença de um *Ucô* em sua casa. Dias depois, consultaram outro curandeiro, o qual descobriu que a criança não era uma criança espiritual. A terceira consulta confirmou a avaliação da segunda e foi a partir daí que não teve mais nenhuma suspeita.

Ocorre que nem todas as crianças das quais, inicialmente, se suspeitava de ser *Ucô* são confirmadas e muitas famílias se mostraram aliviadas frente à determinação de que a criança suspeita não era perigosa.

Durante período em que realizei esta pesquisa, três crianças foram encontradas em famílias que, inicialmente, suspeitavam que fossem espirituais, mas o processo de verificação não conseguiu confirmar o diagnóstico em nenhum dos casos. Um deles é o da filha da Amália:

*“A minha primeira filha era suspeita d Ucó. Eu e a minha mãe levamos ela para dois curandeiros, mas, no processo de verificação, os curandeiros não conseguiram confirmar esse diagnóstico. É que ela não era Ucó”.* (Entrevista realizada por Irina com Amália, 2017)

Em outro caso, as suspeitas de uma família foram negadas depois que a condição da criança melhorou com intervenção nutricional, fornecida por uma ONG local.

*“Minha filha estava com um problema de andar... o médico falou que era desnutrição aguada grave, mas todo mundo dizia na cidade que a criança era Ucó. Levei-a para o médico, com o pessoal da ONG. O médico nos disse que ela estava com desnutrição aguda grave e prescreveu-lhe medicamentos e suplementos nutricionais terapêuticos. Meses depois ela começou a andar. Hoje ela tem 21 anos e está estudando na universidade”.* (Entrevista realizada por Irina com Celeste, 2017)

E terceiro caso de filho de João:

*“O meu filho tinha convulsão epiléptica generalizada constante consultamos um curandeiro, este afirma que ele era Ucó, porém consultei outra curandeira que negou o diagnóstico e ela o curou, hoje ele não está tendo mais convulsão”.* (Entrevista realizada por Irina com João, 2017)

Além da adivinhação, as famílias buscam testes adicionais de verificação.

Joaquim descreveu um teste comum que é feito pelas famílias:

*“Você não pode simplesmente determinar que uma pessoa é Ucó por aparência física. Se uma família dá luz à uma criança, eles vão colocar um pouco de óleo nos pés. Pela manhã, se encontrarem sujeira nos pés, significa que a criança se foi caminhando. A criança não pode andar. Para onde ele foi? A família coloca também cinzas ou areia na entrada da sala onde a criança está dormindo para ver se a criança que está visitando sai à noite. De manhã, eles procuram pegadas e cinzas nos pés da criança.”* (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)

Existe, ainda, uma preocupação significativa em relação aos olhos. A interpretação do grupo é de que uma criança *Ucó* não faz contato visual com medo de ser vista, ou como evidência de que a criança está escondendo algo. Uma criança *Ucó* pode, assim, olhar para as pessoas de forma diferente, ter um olho errante, ou simplesmente deixar, em algum momento, de fazer contato visual. Em relação a isso, em sua entrevista Maria me explicou: *Ele esconde os olhos porque os olhos dele não são humanos e também para ele não ser identificado como criança Ucó.* ” (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017).

Há um amplo consenso sobre as intenções de uma criança *Ucó* quando entra na família. O discurso dos membros da comunidade descreve a criança *Ucó* como “destruidora”,

como aquela que atua em suas tendências destrutivas instigando o conflito, causando infortúnios ou doença na casa e que pode vir a matar os pais. Diz-se que *Ucô* pode ocasionar uma doença para a mãe e/ou para o pai. Com frequência, pode, segundo os relatos, causar infertilidade, ou pode não permitir que a mãe se recupere completamente do parto. Segundo Maria:

*“A criança Ucô pode causar infertilidade, ou pode não permitir que a mãe se recupere completamente do parto, ou que engravide novamente. E pode matar os irmãos mais novos”.* (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)

Nessa perspectiva, em alguns casos, um filho *Ucô* gravemente enfermo ou com deficiência pode colocar outras crianças ou familiares em risco, particularmente se a criança requer cuidados maternos constantes e recursos familiares adicionais, mesmo quando os mesmos são escassos. Desse modo, os interlocutores geralmente citaram o parentesco e os imperativos reprodutivos como motivos fundamentais em função dos quais a criança *Ucô* deve ir, porque ela impede o crescimento e a continuidade da família. Para o grupo, quando a mãe dedica-se ao cuidado dessa criança com deficiência ou cronicamente doente, ela não poderia cuidar de uma criança adicional, por isso a criança anterior deve se juntar ao grupo de crianças “apropriado”, ou melhor, deve retornar à entidade de origem.

É importante lembrar que, durante o período de suspeita, as famílias muitas vezes se envolvem em uma ampla variedade de práticas, buscando procedimentos que as ajudem. Na maioria das vezes, ambas as famílias, da mãe e do pai juntam-se e iniciam a procura de cuidados necessários, ainda que a autorização do chefe da família materna seja imprescindível antes de se levar a criança a um curandeiro ou a um hospital.

Por fim, é importante ressaltar que a decisão final que uma família faz em relação a um *Ucô* é complexa. Os elementos observados e escutados no terreno indicam que uma decisão de que uma criança não é para este mundo raramente é apressada ou configura-se como uma saída fácil. Durante as entrevistas, percebe-se o comportamento em busca de cuidados, o que indica que os membros da família reconhecem o sofrimento da criança por doença ou por uma deficiência. As famílias também expressam tremenda frustração quando os tratamentos falham ou a condição da criança não melhora, bem como demonstram alívio quando as crianças não são consideradas *Ucô*. Ao mesmo tempo, as famílias buscam outros tipos de ajuda, inclusive no campo biomédico, procurando, portanto, múltiplas confirmações antes de decidir pelos rituais.

### 3.3. Noção de pessoa e de corpo humano entre os manjacos

Nas sociedades africanas, a concepção de pessoa não sobressai como elemento de individuação pura. Existe noção da unidade do homem e do mundo que rodeia, “o indivíduo, enquanto tal, é um ser perdido; tem de possuir qualquer elo com o grupo social. A pessoa encontra-se difusa no mundo” (Michel-Jones, 2000, p 48). O indivíduo define-se pelos papéis que desempenha e assume no seio do seu grupo social. A compreensão da concepção de pessoa assume-se como um elemento importante para a compreensão das instituições e representações que lhe estão associadas.

A visão manjaco do corpo inscreve-se numa visão cósmica. A concepção de pessoa ostenta-se como um círculo importante para a compreensão das instituições e representações que lhe estão associadas. Assim, o conceito de pessoa é social que deriva das relações que submergem a pessoa na sua sociedade. Para o grupo, uma pessoa completa é aquela que se enquadra no que será considerado “normal” dentro de um quadro de características corporais definidas. Caso contrário, pode ser considerada como uma não pessoa.

Apesar da diversidade de perspectivas sobre a concepção de pessoa na África Negra, Michel-Jones (2000) apresenta-nos algumas constantes possíveis de serem identificadas. Segundo o autor, “Quando consideramos a composição da pessoa, a noção da pluralidade de componentes parece impor-se, mas esta não é sinónima da não-integração” (Michel-Jones, 2000, p. 54).

A noção de pessoa, “Inhan” para os manjacos é amparada por um pensamento biológico, que está em constante relação com o determinismo da genética (características morais e físicas conferidas por Deus, recebidas pelas divindades e, por sua vez, herdadas dos seus antepassados), o funcionamento biofisiológico do corpo e as alterações ecológicas e sociais do meio.

Para manjaco, “Inhan” ou pessoa é um ser humano. É, portanto, o homem e a mulher. Mulher, porque protege a casa e o seu filho que tem no ventre. Homem porque tem força para trabalhar e prover o sustento da família. Falar de “Inhan” é falar de alguém que é um ser humano em um sentido mais completo e abrangente, ou seja, enquanto um ser social. É dizer, ainda, que este alguém não é um *Ucô* ou um animal.

Para construir esse item, foi preciso dialogar com alguns autores que discutiram os usos do termo “noção de pessoa e de corpo” no contexto da Antropologia, tomando por base o texto de Marcel Mauss (2003). Por meio de relatos sobre os povos indígenas do nordeste norte-americano e os nativos da Austrália, Mauss introduz uma maneira de situar o lugar das pessoas. Segundo a interpretação de Mauss, “um imenso conjunto de sociedades chegou à noção de personagem, de papel cumprido pelo indivíduo em dramas sagrados, assim como ele desempenha um papel na vida familiar” (Mauss, 2003, p.382). Portanto, pensar nas práticas culturais nos remete à existência humana concretizada em um corpo material, pois é o corpo que lhe dá o rosto.

Segundo Medeiros (2011, p. 282), a relação entre agente social e o mundo não seria a relação entre o indivíduo e um objeto, mas a relação de cumplicidade ontológica entre hábitos e o mundo que o determina. Assim, o esquema corporal tem papel fundamental para interpretar as posturas corporais bem como os usos do corpo na vida cotidiana, visto que ele é o depositário de toda visão do mundo social em que se refletem os distintos usos do corpo nos diferentes grupos sociais.

Breton (2011, p. 7) comprovando que o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressões dos sentimentos, cerimônias dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento etc., o corpo passa a ser pensado como uma forma moldada pela interação social, implicitamente um fato de cultura.

“Os seres humanos, por meio de suas representações simbólicas, retiram o corpo de uma postura objetiva para inseri-lo como sujeito nas relações sociais. Esse „corpo sujeito“ se faz na interação com os outros „corpos sujeitos“ por meio de suas representações simbólicas. O corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem, o mais natural objeto técnico, ou melhor, o corpo é o meio técnico do homem. Isso evidencia que o homem não é produto do corpo; ele mesmo produz as qualidades do corpo na interação com os outros e na imersão no campo simbólico” (LE BRETON, 2011, p.19).

De acordo com Le Breton, as concepções do corpo são tributárias das concepções da pessoa. Assim, numerosas sociedades não separam o homem do seu corpo, à maneira dualista, tão familiar ao ocidental (BRETON, 2011, p.10). Para o autor, nas sociedades

tradicionais, o corpo não se distingue da pessoa. As matérias-primas que compõem a espessura humana são as mesmas que dão consistência ao cosmos, à natureza. Entre o ser humano, o mundo e os outros, um mesmo estofa reina com motivos e cores diferentes, os quais não modificam em nada a trama comum.

A concepção manjaca da natureza humana divide-a em duas partes, segundo Joaquim:

*“o material e o imaterial. O material é o corpo físico. O imaterial é a alma, Uedjatch (mente), Ureabach (coração) e Uâs (espírito). De todos os aspectos do ser humano, o Uâs é visto como “símbolo da vida” porque é a parte do ser humano mais próximo das divindades. O destino de alma é determinado pelas ações da pessoa antes de morrer.” (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)*

A respeito disso, segundo os relatos desta pesquisa, *Ucô* não é “Inhan” (não humano), porque a criança considerada *Ucô* não tem os aspectos do ser humano: *a criança Ucô não tem Uâs “o sinal da vida” porque é a parte do ser humano mais próximo das divindades.* (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)

Os Manjacos creem que a personalidade não consiste em algo separado. De fato, a personalidade humana é um elemento essencial de indivíduos. Todos se unificam e se expressam através do corpo (uliaf) – depósito da alma (Uâs).

Segundo João, após a morte Uliaf (o corpo material) se dissolve. A parte imaterial, Uâs (alma) é imortal. Essa alma fica entre mortos e vivos. Ela não permita que os membros da família se esqueçam de rituais fúnebres. Se os procedimentos funerários forem negligenciados, a alma da pessoa perseguirá os membros vivos; Se processo for realizado, a alma passa a ser o guardião da família.

### **3.4. Interpretação da Morte**

#### **Dona Amália (tia materna de 96 anos)**

Ao chegar à aldeia em Canhob fui informada pela minha mãe que a tia Amália estava doente. No dia seguinte fomos visita-la, ao chegar vi que estava grave. Olhei para ela e brinquei: “Tia, a senhora não pode morrer agora, porque eu não tenho panos para fazer o seu funeral”. Ela me respondeu:

*“Minha filha acho que não vou morrer agora, só vou morrer quando os meus pais virem me buscar, pois até presente momento não vi eles,*

*desde que eu estive doente só vejo os meus filhos e minha filha que já morreram, portanto não vou morrer ainda, porque só meus pais que pode me levar para terra dos mortos segundo a nossa tradição. Mas, caso eu vier a falecer os panos que vais me oferecer diga em voz alta durante a cerimonia de funeral que esse pano é para minha tia Amália, senão a sua mãe vai querer pegar depois comigo na terra dos mortos”, brincou ela. Uma semana depois dona Amália faleceu”.*(Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)

A história da Amália é baseada no sistema tradicional manjaco conhecido como adoração de antepassados. Assim como para a maioria dos povos africanos, este se baseia na compreensão de que o curso de vida é cíclico e não linear. Com base neste sistema de pensamento, aqueles que estão mortos estão vivos em um mundo diferente e se podem reencarnar (e retornar a este mundo) em novos nascimentos. A morte<sup>27</sup> é considerada um rito de passagem para aqueles que morrem em idade aceitável (antiga).

Para a maioria dos cristãos, a morte é vista como uma fase de transição para um lugar superior e glorioso chamado céu, onde se une a outros crentes, inclusive amados, que foram adiante. A qualificação para a entrada no céu não é por suas obras na Terra, mas aceitando o filho de Deus, Jesus Cristo, como salvador e redentor de alguém.

Portanto, há esperança de que aqueles que morrem em Cristo serão vistos novamente. É também porque Deus é soberano e conhece o começo e o fim de nossas vidas mesmo antes de nascermos. Ao contrário dos modos de pensar cristão e ocidental, a premissa para o culto dos antepassados manjacos baseia-se no entendimento de que o curso da vida é cíclico e não linear. Aqueles que estão mortos, embora não fisicamente vistos, estão vivos em um mundo diferente e podem se reencarnar em novos nascimentos. Domingos (2014),

---

<sup>27</sup> Nas tabancas de manjaco, os indivíduos são educados desde a infância com um sentimento de pertença e relacionamento forte com os outros. Os indivíduos, portanto, têm um senso de obrigação para um conjunto maior de outras pessoas. Esta é uma das razões pelas quais a tradição manjaca não reconhece os papéis que as diretrizes de cuidados avançados desempenham na tomada de decisões de fim de vida para um paciente. Em vez disso, a tomada de decisões no período de fim de vida é deixada aos membros da família da pessoa em causa, um ato que introduz discordância insalubre à medida que os filhos sobre seus cuidados no final de suas vidas. Tais instruções podem incluir evitar a permanência hospitalar prolongada, permitindo-lhes morrer em suas próprias camas e nos braços de seus filhos em casa, como realizar a cerimônia de enterro, onde devem ser enterrados. As crenças culturais e espirituais tendem a fazer com que os indivíduos, especialmente os de idade média, evitem tomar decisões de fim de vida enquanto ainda vivas e os eventos se desenrolam. Nas comunidades manjacas, os idosos (as) podem dar instruções verbais aos seus.

Os manjacos refletem que depois da morte, geralmente juntamos aos antepassados e somos recebidos pelos nossos pais, por isso, para o grupo um (a) filho (a) não deve morrer primeiro de que os pais e, os mortos vão para uma terra chamada *Ter*. Porém, não existe glória ou inferno, mas um único lugar das almas ou espíritos é *Mtchatch* (terra dos mortos) onde todos, os bons e os maus se vão encontrar. O grupo faz as oferendas para mortos, pois, as ações rituais nos permitem manter a continuidade com pessoas e eventos significativos do passado, por isso, depois da morte de pessoas consideradas ancestrais, os membros proeminentes dos falecidos, a família ou a comunidade honram seus espíritos e buscam o seu favor na vida em curso da comunidade.

antropólogo Moçambicano, na sua pesquisa sobre a complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional, especificamente em Moçambique, disse que os mortos permanecem membros da sociedade ao lado da comunidade dos vivos estando em uma comunidade dos mortos. As ambas comunidades, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica.

Além disso, estar no mundo dos mortos é ter poderes sobrenaturais sobre aqueles no mundo dos vivos. Tais poderes incluem a capacidade de abençoar ou curar, dar vida ou tirar a vida e proteger dos espíritos malignos, especialmente de *Ucô*. Os sistemas tradicionais Manjacos se envolvem ativamente com os mortos através da adoração (que pode assumir a forma de alimentos, bebidas alcoólicas ou sacrifícios de animais) e através de orações pedindo bênçãos e proteção.

Quando ocorre a morte, se utiliza a adivinhação na busca da causa da morte, procurada nos antepassados mortos. As causas da morte geralmente são atribuídas aos elementos espirituais (feitiçaria, ofendendo antepassados ou Irã) em vez de razões médicas ou físicas. Portanto, percepções e concepções sobre a morte em qualquer sistema cultural são baseadas em certos pressupostos filosóficas e visões do mundo. Assim, é importante sublinhar que existem diferenças culturais nas concepções da pessoa e as concepções da humanidade. Por isso devemos ter o cuidado de não assumir que todos os guineenses concebem a morte de acordo com as dimensões acima do ser-no-mundo. Todos os sistemas são influenciados e baseados em um paradigma epistemológico particular consistente, comum no contexto cultural específico.

Ao discutir as convicções e práticas culturais de uma população de minorias étnicas, é sempre importante evitar generalizações. Supondo que todos os membros individuais de uma determinada cultura pensam, acreditam e se comportam exatamente da mesma forma, podem resultar em estereótipos e uma abordagem insensível. No entanto, uma revisão da literatura revela alguns exemplos de perspectivas culturalmente específicas sobre a interpretação da morte para as quais precisamos estar cientes.

É importante compreender várias perspectivas culturais e religiosas sobre a morte, de modo que as intervenções sejam apropriadas ao contexto cultural dos que estão sendo atendidos. África é o lugar de origem de toda a humanidade. Está dividida em numerosas regiões políticas e culturais, refletindo a diversidade de suas histórias, etnias, crenças, atitudes

e comportamentos. Os manjacos são pessoas profundamente espirituais, o grupo enfatiza as múltiplas divindades que moram no cosmos.

Por exemplo, a cosmogonia manjaca postula a existência de um Ser Supremo que criou o universo e tudo nele. Mas existem divindades menores que auxiliam o Supremo ao executar diversas funções na criação do mundo. Os espíritos podem ser divididos em espíritos humanos e espíritos especiais. Cada um tem uma força vital. Indivíduos que morrem geralmente tornam-se ancestrais em linhagens particulares e são espíritos humanos. Esses espíritos desempenham um papel nos assuntos da comunidade e garantem uma relação entre cada clã e o mundo espiritual.

Para analisar os rituais da morte e os tabus de uma comunidade da etnia Manjaca, esta pesquisa parte de uma abordagem desde a antropologia da morte. Os rituais da morte e os tabus são pontos apontados nas várias correntes da antropologia no que diz respeito à cultura, por influência do coletivo como discorre Mauss (1981), na sua obra “A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários)”. O capítulo analisa os ritos orais funerários de sociedades dadas como primitivas encontradas na região do Rio Tully, Austrália. A partir da análise dos cantos funerários, Mauss objetiva demonstrar, para fins de generalidade sobre as manifestações sentimentais entre as pessoas, que há um emprego obrigatório e moral que sanciona a expressão de sentimentos de modo que os ânimos individuais (fisiologicamente e psicologicamente) referidos à ocasião do luto, no caso, tenham sua expressividade coordenada por dispositivos sociais (entendidos como exteriorização ao individual). Esta deve ser determinada pelo caráter público da cerimônia, cuja funcionalidade responderia ao reforço dos laços de coesão.

De acordo com esta visão manjaca acerca do mundo, tentarei fornecer uma concepção do grupo sobre morte baseada no paradigma epistemológico africano, Mbiti (2001) na sua obra, *mal no pensamento africano*. Afirmo que a filosofia africana é o entendimento, a atitude mental, a lógica e as percepções da maneira como os africanos pensam, atuam ou falam em diferentes situações da vida. Para o autor, o ser de um africano não exclui a conexão espiritual com o mundo dos mortos-vivos, há sempre presença espiritual nos assuntos dos vivos considerado em um estado de imortalidade pessoal.

De acordo com Mbiti (2001, p. 10)

“uma visão do mundo africano prevê o ciclo de vida humana em três fases da individualidade. Existe uma personalidade espiritual que começa na concepção, ou talvez mais cedo em um espírito ancestral que se reencarna. A segunda é uma individualidade social ou experiencial que começa na concepção do ciclo desde o rito de incorporação ou introdução da criança na comunidade humana até a morte. Em terceiro lugar, uma individualidade ancestral que segue a morte biológica”.

A sociedade manjaca rege-se por uma grande quantidade de ritos de cerimônias tradicionais, relacionados em grande parte com a adoração dos antepassados. Sobre isso, Gable (2014, p.5) na sua pesquisa intitulada, *Mulheres, ancestrais e alteridade entre o manjaco de Guiné-Bissau*. Assegura que “os antepassados protegem a propriedade e punem (normalmente destruindo propriedades ou ferindo pessoas) aqueles que não cumprem suas funções como cuidadores”.

Os antepassados dos Manjacos confirmam superficialmente o modelo assumido. Eles são do sexo masculino. Por isso, as ocorrências da morte, na idade e status social de uma pessoa velha, são fatores importantes que ditam a forma de tratamento do cadáver e a condição das cerimônias do funeral. Gable (2014, p. 12) na sua pesquisa. *O funeral e a modernidade em manjaco*. Disse que “nada poderia parecer mais duradouro “tradicional” do que um funeral de Manjaco”. Porque durante este período, o público reúne-se para realizar os rituais fúnebres. Nesta ocasião os gados são abatidos, suas carcaças são deixadas em exibição ostentosa na areia manchada de sangue, no pátio da casa” e isso para o grupo seria uma espécie de rito de passagem.

No Brasil Melatti (2007) faz uma abordagem sobre os ritos funerários que articulam com os rituais de passagem em seu livro “*Índios do Brasil*”. Sobre a questão, o autor afirma que os ritos de passagem são cerimônias que são realizadas para que um indivíduo ou um grupo atravesse de uma situação a outra, por exemplo, quando uma pessoa vem a falecer ela passa em um primeiro momento por uma fase de separação onde deixa de estar no mundo dos vivos e, em seguida a transição para o mundo dos mortos e por fim, o cadáver é incorporado em sua situação final (MELATTI, 2007)

Os manjacos refletem que ao morrer partiremos para outro mundo, semelhante a este. Por esse motivo, os mortos são muito bem cuidados, para não passarem vergonha quando chegassem à terra dos mortos. Na ontologia manjaca, há uma distinção entre boa e má morte: a boa morte é quando uma pessoa que chegou a idade e alcançou uma vida de realização antes de morrer. Portanto a velhice é uma condição para uma boa morte. As

realizações da pessoa devem incluir casamento, filhos gerados que dá a pessoa a oportunidade de participar no círculo da vida realizado através da reencarnação. A má morte é de uma pessoa jovem no grupo, sobretudo quando acontece uma morte inesperada (acidente), deve ser encarada com tristeza. Exceto na “*nacalam*”, (uma pessoa com poderes sobrenaturais ruins), que se alia, com *nandjangurum* (divindades ruins) com o único propósito de destruir o homem e seu trabalho. O corpo de um corcunda “*nacalam*” não pode ser enterrado dentro do cemitério de linhagem familiar. As crianças consideradas *Ucó* também não são enterradas dentro do cemitério de linhagem familiar quando morrem morte natural. São levados para o mato, acredita-se que o espírito dessa pessoa não teria lugar junto aos ancestrais e o espírito ficaria vagueando.

Esse espírito é chamado de “*napenupin*”. Por isso, quando a morte ocorre na comunidade manjaca, a adivinhação quanto à causa da morte é procurada por Irã ou utchai (divindades) e os antepassados mortos, como as causas de morte geralmente atribuídas a elementos espirituais (feitiçaria, ofender os antepassados ou Irã) em vez de razões médicas ou físicas. As cerimónias fúnebres desempenham igualmente um papel importante na tradição manjaca. Quando alguém morre, os espíritos protetores da casa “*Irãs*” devem obrigatoriamente ser consultados.

Entre os manjacos, o toque do <sup>28</sup>*bombolom* (grande tambor, feito de um tronco de poilão escavado) anuncia a morte de alguém e chama as pessoas para cerimónias. Mas isso acontece só quando uma pessoa tiver uma vida longa ou intermédia e morre de uma forma “boa”. O cadáver é imediatamente lavado (tal como no nascer) para purificar o corpo, agora que parte para o reino da terra. O momento de cerimónias ao corpo é uma ocasião da família se aproximar e se solidarizar com o seu morto. O corpo é lavado, com água fria, pelos membros da sua família paterna ou materna (também pode ser a mulher a lavar o corpo do marido) e é vestido com os melhores panos e embrulhado com os panos<sup>29</sup> tradicionais para enterro.

---

<sup>28</sup> O “*bombolom*” (grande tambor tradicional) é o instrumento de comunicação entre manjaco durante cerimónias de toca choro, cujos códigos só são acessíveis aos que tiverem poder sobrenaturais para escutar as músicas. A pessoa que toca o tambor é igualmente uma autoridade muito respeitada. A música e a dança fazem parte da quase totalidade das cerimónias.

<sup>29</sup> A quantidade de panos usados está de acordo com as possibilidades e com o número de filhos (as) e membros da família que ofereceram panos para o funeral. Um corpo pode ser enterrado com 200 panos ou até mais, de qualquer cor, exceto o vermelho (cor reservada ao uso exclusivo do rei). O corpo vestido é colocado em cima de uma cama construída especificamente para cerimónia onde fica exposto, rodeado pelas mulheres-grandes (mulheres velhas, amigas ou familiares) que vão abanando o corpo com uma folha de palmeira. As mulheres,

Logo em seguida mandam as mensagens aos familiares que moram longe, todos os que recebiam a notícia vinham prestar suas últimas homenagens ao morto. Normalmente nessas ocasiões que as pessoas conheciam os parentes mais afastados: tios, tias, sobrinhos e primos de terceiro grau, pois todos se reuniam. Na ocasião o corpo é trazido para varanda e colocado numa cama muito bem decorada. Logo em seguida começava a festa, com música e dança. Do lado de fora se disparavam armas.

Representando um sinal de respeito ao morto e uma forma de anunciar ao povo que ocorreu um grande evento. Os manjacos têm uns métodos muito antigos de preservar o corpo, de forma que o corpo poderia ficar três ou mais dias sem apodrecer. A ideia é de que o defunto não deveria ser enterrado imediatamente, porque precisam ser realizadas muitas cerimônias que pode durar dias. Durante esse período as roupas do falecido decoram a cama onde ele está deitado e são trocadas todos os dias e cada uma mais bonita e mais rica que a outra. Isso faz parte das honras rendidas ao falecido. Os amigos e os parentes próximos oferecem vinho, panos e comida, presentes que são levados pelo falecido para o outro mundo.

No momento de vestir o corpo é colocada no chão e a família aproxima dos *Batyiman* para oferecer panos ao falecido (a). Alguns mandam encomenda para os outros familiares já mortos. Os *Badjip*<sup>30</sup> são aspectos processuais do enterro e os atributos dos especialistas em enterros, os *Badjip* cavam um buraco, de mais ou menos 4 metros de profundidade, fazendo uma espécie de quarto em baixo. Cada tabanca tem o seu próprio cemitério, que não tem cercas ou marcas, em uma mata selvagem. Os homens são enterrados na sua terra natal e as mulheres na terra dos maridos. O corpo<sup>31</sup> é vestido para o enterro usando muitos panos que são oferecidos pelos filhos (as), irmãos e irmãs, familiares e amigos (as).

Os *Batyíman*<sup>32</sup> são quem geralmente preparam o corpo. Primeiro o corpo é embrulhado com os panos e roupas do falecido, depois os demais respeitando a hierarquia por

---

os familiares do morto, raspam o cabelo e jogam areia por todo o corpo em sinal de luto, dor e pesar, atribuindo uma tonalidade branca ao corpo. As pessoas dirigem-se ao corpo, como se este ainda estivesse vivo. As pessoas que chegam se trazem oferendas: panos, vinho palma, arroz, etc.. Depositam-nas aos pés do morto ou dando de presente às famílias. Estas cerimônias são as últimas saudações feitas ao falecido.

<sup>30</sup> *Badjip* são os homens que têm todo o trabalho envolvido na preparação do túmulo, no enterro do corpo e na manutenção do cemitério.

<sup>31</sup> O banho do defunto é uma ocasião muito importante, porque eles acreditavam que a pessoa teria que estar limpa para entrar na morada dos ancestrais. Se um cadáver não fosse lavado dentro do cerimonial, acreditava-se que ele não teria lugar junto aos ancestrais e o espírito ficaria vagando. Esse espírito era chamado *Napenupin*. Quando o falecido é Jovem, depois do banho o cadáver é vestido com roupa adequado que o falecido mais gostava de usar, muito bonitas, em geral as roupas mais bonitas do falecido. Se for um homem, colocava-se um chapéu etc... E se for mulher arrumam os cabelos.

idade. No dia do enterro muitas pessoas se reúnem para as últimas homenagens. O enterro normalmente é feito à tarde. O corpo é trazido para fora e colocado no chão em cima de um pano grande. Logo em seguida, diferentes grupos de dança e canto se apresentavam e são bem recebidos e remunerados pelos filhos e parentes do morto. A cerimônia do funeral é aberta, público e participado enquanto que o enterro propriamente dita é fechado, secreto e reservado aos parentes próximos e jovens adultos (homens).

As danças e cantigas fazem parte de cerimônias funerárias e são mais intensas e participadas, quanto mais idade tiver o falecido. Para Gable, (2014, p. 20) “a dança feminina expressa o sofrimento coletivo. Em contraste, a dança dos homens em louvor dos antepassados é mais agnóstica e individualizada”. As danças e cantigas fazem parte de cerimônias de funerárias e são mais intensas e participadas, quanto mais idade tiver o falecido. “

Enquanto cantam e dançam as pessoas da família dos falecidos, representados na cerimônia, aproximam-se e oferecem o dinheiro e arroz aos cantadores. As danças<sup>33</sup> e as cantigas terminam antes do pôr do sol. O cadáver é enrolado com os panos e roupas, levado em magnífica procissão para o túmulo. O corpo é colocado cuidadosamente no túmulo, cada parte do corpo arrumada. São colocadas também lindas roupas, peças e tudo o que o falecido poderia precisar no outro mundo. Esta é uma evidência viva da crença no outro mundo e no poder dos ancestrais. Acredita-se que o morto estaria iniciando uma viagem para outra esfera, onde ele ou ela iria ser muito mais poderoso do que antes.

No final da tarde acontece um momento precioso da cerimônia de funeral manjaco, o interrogatório do morto “*utchuas*”. Interroga-se o corpo, para descobrir as causas da sua morte, descobrir cerimônias que precisam ser feitas na família e/ou clã, perguntariam também se o resto da família e/ou clã ficaria na paz e sem problemas? Para os manjacos, identificar a causa da morte é um dos objetivos principais dos rituais funerários. Neste processo os anciãos/ãs da família interrogam o falecido (a) seguintes perguntas: você tinha contrato com *Nandjagrun*? Ou morreu de uma doença? Morreu de vingança? Ou de ação maléfica de algum feiticeiro? Nestas ocasiões muitas pessoas acumulam-se neste local, sobretudo as mulheres grandes e homens-grandes a espera de resposta sobre a causa da morte.

---

<sup>33</sup> A dança, chamada “*kafom uran*”, começa com um homem de uma linhagem diferente no pátio com um grupo e reivindicá-lo com gestos de turbulência que destroem o pátio dos espectadores. O tamborilar é muito mais rápido e mais alto. Os principais dançarinos são sensíveis, girando, quase colidindo. Tal como acontece com a maior parte do ritual funerário; tais danças geralmente se concentram os homens vestidos segundo as suas personalidades. Faz-se frente, mas não se agrupa, movendo-se para o pátio, o lugar onde os tambores estão instalados. Esta dança é conhecida como a dança “corrida”, lembrando as habilidades do falecido enquanto que as mulheres se desfazem ou trotam em ritmos diferentes.

Mas, quando a pessoa morre jovem, dizem que é uma morte ruim, por isso, eles não recebem ritos funerários completos. Não há felicidade que acompanha o enterro. Não há cozinhar ou beber e nem músicas e danças. O falecimento de um jovem fora da aldeia comumente o corpo é levado imediatamente para tabanca, a fim de realizar as cerimônias e enterro mais rápido possível. Circulação entre as aldeias e cidades urbanas sempre foi uma realidade que consegue ainda funcionar como um fator que permite a continuação pelos jovens da vida tradicional manjaco e o cumprimento das práticas culturais. A circulação de pessoas entre as tabancas e a metrópole, sobretudo em Bissau, é referida como habitual e normal.

Ao final, os manjaco sempre viveram com essa circulação e, é também referido como muitos jovens vão para a capital do país e regressam a tabana para participar nas cerimônias. Deste modo, as cerimônias permitem não apenas uma certeza da inserção do indivíduo na sociedade, mas também, uma ligação à terra de origem:

*“as nossas tabancas estão sem jovens atualmente, porque a maioria foi morar em Bissau; há uns que nas férias vêm para fazer “Baniurutch”, cerimônias de iniciação e ajudam também na lavoura, mas outros ficam em Bissau.” (Entrevista com Joaquim, 2017)*

Eric Gable (2006) no seu texto escrito a partir de uma pesquisa sobre os jovens manjacos que saem dos seus territórios de origem para tentar o emprego e a chance de se tornarem urbanos e cosmopolitas na capital, mostra como as cerimônias fúnebres nos seus locais de origem são ocasiões que proporcionam o “regresso à terra”, em que esses jovens têm a possibilidade de demonstrar o seu êxito pessoal no mundo exterior e o exibir nas comunidades rurais de origem.

De acordo com (Gable (2006 P. 10), “estas cerimônias são usadas como formas de legitimar afirmações de pertença às comunidades locais de onde saíram. Os funerais são eventos onde manjacos apelam ao seu cosmopolitismo, enquanto migrantes e urbanistas para legitimar sua pertença ao local”.

Dizem que os mortos continuam no outro mundo com as mesmas vantagens sociais e econômicas que tinham na terra. Isto indica também que a vida lá continua de forma muito semelhante à vida deste mundo. Acredita-se ainda que os novos ancestrais fossem se encontrar com os antigos e acontece uma reunião. Por esse motivo os vivos mandam mensagens para os antigos. Os manjacos forneçam comida a seus ancestrais e fazem oferendas regulares em seus santuários. Quanto maiores às oferendas, mais bem colocados os

ancestrais e conseqüentemente maiores os favores que eles podem prestar a seus descendentes vivos. De acordo Munanga (1995 /1996 p. 63):

*“qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital”.*

Por outro lado, o grupo acredita que os mortos têm uma longa jornada a cumprir para chegar à morada dos mortos. Precisam atravessar um rio e havia um barqueiro que precisava ser remunerado. Por esse motivo é que se descreve que o recém-morto precisava acumular energia, participando das comidas e bebidas oferecidas nas cerimônias do velório, antes de embarcar para a longa jornada e que os mortos ficam num mundo invisível separado do mundo dos vivos, mas perto.

Eles dizem que os fantasmas se reúnem em grupos diferenciados por idade e gênero. Os machos adultos sentam-se juntos em uma grande pele de boi/vaca. Passam seus dias bebendo vinho e comendo comida.

Após a morte, um indivíduo vive em um mundo espiritual, recebendo um novo corpo que é idêntico ao corpo terrestre, mas com a capacidade de se mover como um antepassado (GABLE, 2014).

Tornar-se um antepassado após a morte e é, portanto, um objetivo desejável de cada indivíduo e acredita-se que isso não pode ser alcançado se um indivíduo não tenha vivido uma vida significativa, ou tivesse sua vida curta, digamos, por um acidente ou por uma morte não natural. Um indivíduo manjaco preferiria uma morte lenta e persistente que vem naturalmente, pois eles não só poderiam arrumar muitas questões, como fazer a paz e despedir-se dos parentes, mas também seria admitido no mundo espiritual.

Cosmos manjaco é baseado em uma ordem hierárquica. No topo está “Nassyin batchi” (Deus), que é assistido pelos espíritos e em seguida estão os ancestrais e “guitchai” (divindades). Crê-se que todos eles estão no Céu. As entidades espirituais maiores dos manjacos confiam ser diretamente descendente de Deus, o grande ancestral mítico manjaco e tem uma autoridade divina. Nesta ordem hierárquica, crianças e jovens não tem autoridade sobre nada e se eles morrerem antes de tornarem-se um “nantoí” (homem grande), não podem ser cultuados como ancestral. Assim, como mencionado antes, nantoí ao morrer, vai para Céu, e imediatamente troca seu status para vir a ser um utchai (divindade). Os balugum

(antepassados) também influenciam ativamente a atividade humana na terra. Isto significa que, espiritualmente falando, os manjacos não concebem nenhuma separação entre Céu e a terra.

A morte não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Para os manjacos os ancestrais, coletivamente chamados de balugum, conforme as crenças da etnia, ancestrais também estão no Céu, entre o grupo, qualquer adulto que morrer tem merecimento, vem a ser um ancestral e um pequeno balugum ou utchai em seu próprio local.

Quando um homem muda de um nível de existência para outro, se tiver merecimento, automaticamente adquire grande poder e autoridade e vem a ser um utchai para sua própria família ou linhagem. Portanto, todo manjaco que tem pai e/ou mãe morto, faz sacrifícios para ele ou ela, periodicamente, com preces para uma vida próspera e boa. Conta João: *“quando os nossos pais morrem devemos, periodicamente, der oferendas, porque senão podem-se chatear e punir-nos “e perderemos proteção dos nossos pais”, ficamos vulneráveis aos perigos dos espíritos ruins, sobretudo do Ucó”*.

No sistema de pensamento manjaco o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. Para essa etnia os ancestrais, assim como os gitchai, são amigos dos homens. Eles os protegem dos perigos e agem como intercessores entre os homens e os mesmos. Diferente dos utchai e dos ancestrais, os feiticeiros, conhecidas como bacalam e nandjangrum (divindades ruins), as quais creem que vivem na terra, são intratáveis inimigas da humanidade. De fato, a sua principal função na terra é a destruição de todo o trabalho do homem.

Aliás, aliam-se as pessoas, com o único propósito de destruir o homem e seu trabalho. Além disso, diferente do utchai e dos ancestrais, elas não podem ser facilmente apaziguadas com sacrifícios. Entre manjacos, muitas pessoas são tidas por ser feiticeiras. O mais importante símbolo é o lobo, um tipo de animal com hábito noturno. Para Mbiti (2001) “em todas as comunidades africanas há suspeitas de agirem maliciosamente contra os seus parentes e vizinhos, através do uso de magia, bruxaria e feitiçaria.”

Ao serem questionados sobre o que acontece com a alma após a morte? Houve divergentes pontos de vista a esta pergunta. Alguns responderam que reencarnação é uma delas. Então o que é a reencarnação? A reencarnação é a doutrina da passagem da alma na morte em outro corpo. A alma se separa do corpo e vive novamente em outro corpo físico para começar outra vida novamente:

*“Na reencarnação, a alma assume outro corpo, que pode ser um bebê recém-nascido e continua a existência em outra parte do mundo diferente da qual ele morre”.* (Entrevista com Joaquim, 2017)

Mas, nem todas as culturas aceitam as crenças de que a alma humana pode reencarnar. A reencarnação é tanto filosófica quanto a um conceito religioso, tornando-o assim um tema crucial na filosofia da religião. Portanto, a reencarnação é uma ideia amplamente difundida entre culturas. A morte é apenas uma transição. É apenas um meio de passar do mundo dos homens para o mundo dos espíritos. O homem, como vimos, é composto do corpo físico, tangível e da personalidade e alma, que é a verdadeira essência humana.

As reações dos mortos manjacos mostram claramente que o grupo acredita na eternidade da alma. A etnia acredita que comunicação é possível entre aqueles que estão vivos na terra e os falecidos e, estes últimos têm o poder de influenciar, ajudar ou molestar o primeiro. Os mitos e as histórias orais são elementos integrais da cultura manjaca. As histórias, no entanto, podem fazer referências cruzadas com eventos históricos do mundo. No entanto, os mitos são transmitidos através dos Anciões. Por fim, a morte tem múltiplas dimensões, religiosas, legais e econômicas. Para entender a interpretação cultural da morte em qualquer sociedade, é importante apreciar as práticas religiosas naquela sociedade, bem como seus sistemas legais. Os manjacos têm uma crença em um ser supremo singular, o criador da terra e que os mortos estão mais próximos do ser supremo do que os vivos. Portanto, tudo o que foi relatado em cima está inserida na base religiosa manjaca, envolvendo ensinamentos, práticas e rituais que fazem à estrutura da sua comunidade refletir nas concepções locais de Deus e do cosmos, assim como a própria noção de pessoa.

### 3.5. A religiosidade Manjaco e seus conceitos

Ao abordar a cultura Africana, sobretudo da Guiné-Bissau, na sua interpretação dos arcabouços da sociedade tradicional, é também importante analisar a religiosidade e seus conceitos. Evans-Pritchard em 1930 foi pioneiro na análise da etiologia sobrenatural dos Azande do sul do Sudão, permitindo o entendimento das suas visões sobre o mundo. “Dizem os Azande: „a morte tem sempre uma causa e nenhum homem morre sem motivo“ querendo dizer que a morte sempre resulta de alguma inimizade” (2005, p. 254), demonstrando que a bruxaria é, entre os Azande, simultaneamente parte do organismo humano, produto de um ato psíquico, fonte de infortúnio, origem da doença e causa da morte.

O ritual tem papel essencial entre os Azande, estudado por Evans-Pritchard em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, publicado em (2005), no qual os elementos místicos têm um papel importantíssimo, porque são racionais. A bruxaria, os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente. Cada elemento explica e prova os demais (EVANS-PRITCHARD, 2005, P. 254) e, acima de tudo, porque refletem estruturas sociais.

Como a maioria das etnias guineenses, os manjacos são muito dedicados à sua religião. É uma religião rica em lendas, que têm a função de normatizar o comportamento individual dentro do grupo e pintam os ancestrais com as mesmas características das pessoas comuns. Estas servem para proteger os seus membros, não são feitos atributos de Utchai (divindades), são ancestrais. Mas, mesmo tendo os seus ancestrais protetores desde nascimento, outras divindades (Guitchai) são consideradas puras, com diversas finalidades e são cultuados por todas as tabancas. Todos respeitam essas Guitchai, que são mais puros. Dizem que os poderes de algumas atravessam o continente, enquanto outras são cultuadas apenas nas tabancas, alguns tiveram seus cultos extintos e foram esquecidas.

Os manjacos acreditam em um criador supremo, chamado Nassyin batchi (rei de céu), que, além de criar o céu e a terra com todos os seus habitantes, criou também as divindades (Guitchai) e os espíritos (Balugm). Esses seres são de naturezas diversas. Alguns estão com o criador desde o princípio, antes da criação da terra e são chamados de divindades primordiais. Outros são figuras históricas de reis, heróis, ancestrais, etc., que se transformaram em guitchai.

Todos os manjacos acreditam na existência de um ser Supremo Nassyin batchi. Durante a pesquisa, observei que é muito raro encontrar uma pessoa na comunidade manjaca que seja atea. Todos seguem uma religião, não importa qual for. Os manjacos que seguem a religiosidade do grupo respeitam o criador de tal forma, que nem proferem seu nome com frequência. O grupo acredita que as divindades são intermediárias entre os seres humanos e Nassyin batchi. Quando querem fazer um pedido ou agradecer ao criador, fazem-no em um utchai.

No ocidente existe a ideia de que os africanos adoram os deuses. Sobre essa questão, alguns estudiosos africanos, durante as últimas três décadas, mudaram certas perspectivas e até a definição de divindades africanas (Mbiti, 1975). Trago aqui exemplo de Mbiti, filósofo Queniano. Ele aceita o termo politeísmo (adoração de muitos deuses). Eles preferem o termo “divindades” ou “deidades” para “deuses”. O debate sobre se as “divindades” africanas foram adoradas como “deuses” ou se eram apenas “intermediários” ou “mediadores” não é conclusivo. Segundo Mbiti (1975) “os africanos não adoram suas divindades nem seus antepassados, mas, sim Deus”. Neste argumento, uma visão está sendo considerada que os sacrifícios, oferendas e orações oferecidas, não são direcionados às divindades ou aos antepassados, com fins em si mesmo, mas são direcionados para Deus. Mas, não tenho a intenção de fazer esse debate aqui, mas simplesmente de mencionar isso de passagem.

Assim como os Azande do sul do Sudão, os manjacos acreditam em feiticeiras. Dizem que se pode tornar bruxas ainda através dos parentes mais próximos ou amigos ainda na infância e também na idade adulta. A bruxaria também pode ser passada pelos pais. Quando o pai ou mãe está para morrer, chama o filho (a) do qual mais gosta e transmite-lhe sua força e todos os seus poderes, através de uma comida. Só quando chegam à idade adulta é que começam a tomar consciência do que comeram. Acredita-se que as feiticeiras são más, invejosas, podem matar, cegar e até,, deixar uma pessoa ficar paralítica.

As feiticeiras têm uma espécie de sociedade secreta, no qual reúnem-se de madrugada, para realizar vários rituais. Vão para esse lugar através de viagem cósmica com a alma, isto é, o corpo fica na cama dormindo e a alma sai do corpo. Porém, é muito perigoso, pois se acontecer alguma coisa com a alma quando uma bruxa estiver voltando para casa, a pessoa morre, pois o corpo que ficou na cama, sem a alma, nunca mais acordará. Para os manjacos, não é fácil descobrir um feiticeiro. Por isso, quando ocorrem muitas coisas ruins em uma família, se os membros do clã desconfiarem de que se tratava de feitiçaria ameaçam “a pessoa que estiver fazendo isso” e ordenam-lhe parar.

Caso sigam acontecendo coisas más, todos os membros do clã são chamados para fazer uma coação, *mandji*, que tem por alvo descobrir quem é a feiticeira. No dia marcado, todos os membros deveriam comparecer para mandjidura. O chefe do clã reza e derrama vinho palma ou qualquer tipo de vinho no santuário dos ancestrais solicitando a morte da pessoa causador do mal no clã e, logo em seguida, cada um dos membros deve beber o resto de vinho jurando que não é a ou o feiticeira/o e em caso um deles for feiticeiro, dentro de prazo estimado pelo chefe de clã, essa pessoa morre. As feiticeiras descobertas com esse método são punidas de acordo com o costume, pois não terá um enterro de forma digna.

Por outro lado, nas tabancas de manjacos algumas arvores de grandes portes são consideradas sagradas. Nesses espaços sagrados estão também os objetos sagrados<sup>34</sup>. Esses objetos normalmente são usados nos rituais. Os principais objetos sagrados são: as imagens ou representações da divindade; os objetos rituais como instrumentos, roupas, bacias, etc.

De acordo com Martinez, (2008, p. 216) “o lugar mais adequado e comum para a celebração do sacrifício tradicional é fora da povoação, no bosque, ao pé da árvore de sacrifício. Este é o verdadeiro templo, um lugar recolhido, silencioso e em contato com a natureza.” Para Altura (1985, p.65), a natureza, dentro da visão nyungwe, não é vista simplesmente como lugar de cultivo (kulima) onde se tiram alimentos para a sobrevivência, mas sim, ela é muito mais do que lugar de cultivo. Ela é o lugar onde acontece a vida, é o lugar onde acontece a comunhão entre os vivos e os antepassados, é lá onde se encontra a árvore sagrada, é o lugar do mistério, ou seja, a natureza é o lugar da manifestação dos parceiros invisíveis. Para Hebga, “por isso mesmo, ela é um lugar fascinante e tremendo”; (1992, p. 71). Mbiti afirma que:

“Nas atitudes dos africanos a natureza é “sagrada” e o homem tem com ela um relacionamento sacerdotal. Ela é a consciência religiosa do universo, visto a partir do lugar central ocupado pelo homem. As pessoas usaram e, em grande parte, continuam a usar quase tudo ao seu alcance para fazer ofertas e sacrifícios à Deus e outras realidades espirituais. O homem se engaja num processo de sacralização da natureza e trata a natureza com respeito sacral. Isto é o ideal, embora existam muitos abusos para com a natureza. ”

---

<sup>34</sup> O espaço sagrado é o lugar da manifestação da divindade, a qual, por sua vez, torna sagrado o espaço. Normalmente esse lugar não é escolhido pelos seres humanos, mas indicado pelos espíritos. A aprovação de que o lugar é sagrado se dá por meio de um ritual no qual se tenta reproduzir justamente as indicações dadas pelos espíritos para aquele lugar. Nesse ritual de consagração do espaço sagrado procura-se repetir a lógica da cosmogonia, ou seja, o sistema ou teoria que explica a origem do mundo e o seu funcionamento.

Assim, a natureza muitas vezes simboliza os laços entre o mundo espiritual dos antepassados e das pessoas. Rituais e cerimônias que se baseiam em símbolos florestais muitas vezes servem para vincular as pessoas com seu patrimônio cultural, bem como seu passado ancestral.

## **CAPÍTULO IV-**

### **SISTEMAS DE CUIDADOS DE SAÚDE EM GUINÉ-BISSAU: REDES TRADICIONAIS DE CURA E BIOMEDICINA**

Neste capítulo será apresentado sistemas de cuidados de saúde em Guiné-Bissau, prática de curandeiro e sua influência na tomada de decisão na família, as concepções Manjacas de saúde e a doença: as causas e a cura. A relação entre medicina nativa com a biomedicina: os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos opera-se a discussão em torno do marco teórico que orientou a pesquisa, a teoria de ontologias múltiplas de Annemarie Mol.

#### 4.1. Marisa

Início este capítulo com o caso da Marisa, uma menina de 06 anos de idade, sofria ataque frequente de Epilepsia. O caso da Marisa foi narrado por um médico pediátrico no hospital Nacional Simão Mendes.

*“Na semana passada recebemos uma menina de 06 anos de idade. A menina deu entrada no hospital com problemas de Epilepsia e queimaduras no couro cabeludo, provocada por convulsão e seguida de desmaio. De acordo com a mãe, aos 04 anos de idade, a criança teve a primeira convulsão generalizada enquanto brincava. Os avós paternos levaram-na num curandeiro tradicional, que atribuiu a convulsão ao espírito maligno que atacava a criança e descobrimos que a avó da criança também tinha Epilepsia. Quando avó morreu a família não deveria fazer cerimônia fúnebre completa, pois fazendo cerimônia fúnebre completa, o espírito maligno continuaria num dos membros da família. Portanto, o curandeiro invocou essa violação de tabu como causa das apreensões da criança e recomendou algumas cerimônias para que as convulsões parassem”.* (Entrevista realizada por Irina com Armando, 2017).

Contudo, a criança continuou a ter convulsões intermitentes e teve pelo menos quatro episódios de status epilético. Outra vez, a mãe levou a criança para outro curandeiro, que tratou a criança com vapor de ervas. Durante uma das sessões fumegantes, a criança caiu e bateu o rosto na panela fervente de vapor e sofreu queimaduras na testa. A mãe decidiu procurar cuidados no hospital, mas já era tarde demais, Porque a Marisa teve queimaduras gravíssimas, e segundo a mãe os médicos ficaram muito revoltados com a situação. Alegando que ela deveria procurar o hospital desde primeira convulsão. Mas segundo a mãe: *“sempre acreditei que às convulsões epiléticas são causadas pelas divindades ruins por isso procurei o curandeiro primeiro.”* (Entrevista realizada por Irina com mãe da Marisa, 2017)

De acordo com a Dona Maria, curandeira entrevistada nesta pesquisa, convulsões epiléticas comumente são colocadas no indivíduo pelas divindades malignas, através de feitiço e podem ser curadas através de tratamento com um antídoto que compreende os mesmos ingredientes que foram utilizados na feitiçaria original. As falhas no tratamento ocorrem quando o curador não consegue identificar e obter os ingredientes corretos. Alguns casos de Epilepsia não podem ser curados. No caso de queimaduras, são vistas como um sinal de Epilepsia intratável. O curandeiro acredita que a queimadura de alguma forma sela o destino da vítima.

Segundo a Maria, para curar Epilepsia, o curandeiro usa seus poderes sobrenaturais para adivinhar primeiro os ingredientes usados para impuser à doença. Ele pode usar certos objetos encantados para adivinhar esses ingredientes. Primeiro deve reunir esses mesmos ingredientes como um antídoto. Ingredientes comuns são partes de insetos ou animais, tais

insetos ou partes de animais são misturados com partes das plantas na mesma proporção que as usadas para infligir à Epilepsia.

A mistura então é aplicada sobre a pele e no nariz do paciente, dependendo do tipo de Epilepsia que o paciente padece. O tratamento se concentra também na proteção de membros da família sem Epilepsia. Assim, o curandeiro recomenda que os familiares devem afastar-se de doente quando começa a ter convulsões, pois podem ser contaminados. O contágio provém de saliva que a doente liberta durante ou após uma convulsão que pode transmitir a doença. Para Maria, o tratamento nem sempre é eficaz.

*“Quando um curandeiro sabe que ele (a) não é capaz de conhecer ou encontrar os ingredientes usados para causar Epilepsia, ele pode indicar outro curandeiro”. (Entrevista realizada por Irina com Maria, 2017)*

Enquanto para Armando, o médico entrevistado nesta pesquisa, a convulsão Epilepsia é causada por distúrbio do cérebro, não transmissível, em que as atividades das células nervosas são perturbadas e isso causa uma atividade excessiva e descontrolada nas células cerebrais, gerando crises epiléticas. Embora pode ser provocada por uma doença infecciosa, a epilepsia não é contagiosa, ninguém se torna epilético por contato. O risco de uma criança herdar a epilepsia depende do tipo de epilepsia que está ocorrendo na família, quais membros da família tem a Epilepsia e a idade em que começou a desenvolver a doença.

Alguns tipos de epilepsia têm maior risco de serem herdados e algumas pessoas não herdam a epilepsia, mas podem herdar uma forma leve de convulsão, umas crianças nascem com alterações em genes específicos que causam o desenvolvimento da Epilepsia. O tratamento é a base de remédios controlados, a Epilepsia pode ser também tratada com a cirurgia dependendo do tipo de Epilepsia, disse Armando.

Entre os manjacos existe uma forte tradição de cuidados mútuos e responsabilidade entre os membros. Os Manjacos referem que a feitiçaria pode impedir o tratamento biomédico detectar no sangue ou nos outros exames, as causas de algumas doenças, no caso de epilepsia. “Porque a feitiçaria esconde as causas, colocando um véu entre o corpo e o exterior.” Este exemplo mostra como os conceitos de diferentes fontes de conhecimento poderiam se ligar e dar origem as novas interpretações e não como o novo conhecimento substituiria os conceitos existentes. A lógica dos conceitos de interação explica muito do comportamento de busca de tratamento, como fica claro no caso da Marisa. De acordo com os Mandjacos, quando um indivíduo sofre de uma doença, geralmente, foi enfeitado. Assim, a família na maioria das vezes procura o tratamento de um curandeiro tradicional que pode remover a feitiçaria antes de ir para o hospital, se for o caso.

*“Sempre aconselhamos as mães para procurarem o Hospital primeiro... O problema é que, na maioria dos casos, recorrem a cura tradicional*

*primeiro, chegam ao hospital muito tarde, como vimos no caso da Marisa”.*

Deste modo, a realidade existe, pode ser construída, interpretada e compreendida de diferentes maneiras. As redes tradicionais de cura têm uma construção e etiologia diferente sobre a Epilepsia em detrimento da Biomedicina. O médico (a) pode examinar, principalmente, a base biológica (química) da doença, enquanto o curandeiro pode considerar feiticeira e os espíritos maligno como possíveis causas.

## 4.2. O Serviço Biomédico na Guiné-Bissau

Este subitem analisa a estrutura dos serviços de biomedicina da Guiné-Bissau e levará em consideração as lições históricas e os desafios atuais do governo guineense para manter o sistema biomédico deixado pelos portugueses no país na época colonial. Portanto, a biomedicina ocidental emergiu no contexto guineense como consequência da ocupação colonial. Alguns estudiosos africanos como Mbiti (1969) mostraram que, antes da colonização e da introdução da medicina ocidental, a África tinha seu próprio sistema de cuidados de saúde.

Mbiti (1969) observou que toda aldeia em África tem um farmacêutico ao alcance, e ele é o amigo da comunidade. Ele é acessível a todos em quase todos os tempos e entra em cena muitos pontos da vida individual e comunitária. Em outras palavras, muitas culturas desenvolveram seu sistema médico de acordo com suas necessidades. Havia várias categorias de praticantes da arte dentro dessas culturas. Esses praticantes tradicionais mantiveram as necessidades de saúde da população e incluíram especialistas (os “setores de ossos” seriam um exemplo).

No entanto, os colonialistas, em sua missão civilizadora, consideravam que tudo na Guiné-Bissau era primitivo e inferior. A história se repete em quase toda África, na medida em que as culturas e as tradições, bem como a medicina africana deveriam ser descartadas para abrir caminho para a iluminação ocidental. Os curandeiros tradicionais foram demitidos como charlatães. Os hospitais foram construídos nos centros urbanos, onde a medicina tradicional quase desapareceu<sup>35</sup>. De acordo com Campos (2012), logo depois da Conferência de Berlim, organizaram-se, entre 1882 e 1935, as chamadas campanhas de pacificação. Estas campanhas eram, na verdade, campanhas de terror levadas a cabo contra o povo, para obrigá-los pagarem o imposto de palhota. Estas campanhas duraram tanto tempo (meio século), porque os guineenses ofereceram uma fortíssima resistência, só se vergando devido à superioridade bélica do inimigo e, também, devido às fragilidades internas, que permitiram que alguns régulos se aliassem aos colonialistas.

---

<sup>35</sup> Os missionários cristãos que vieram para o país enxergavam a medicina tradicional como uma das várias práticas arcanas e pagãs que impediam as almas dos guineenses. O espiritismo, que é um aspecto necessário do processo de cura tradicional é antiético com o ensino cristão sobre o diabolismo. Os talismãs protetores, encantos de boa sorte e outros fetiches dispensados por médicos são considerados maldosos e proscritos em casas cristãs.

Ainda, segundo o autor, com o imposto de palhota, os colonos pretendiam introduzir o modo de produção capitalista: para poderem pagar o imposto, os guineenses tinham de produzir excedentes, que depois seriam comercializadas pelos colonos. Os lucros poderiam ser investidos em unidades industriais. Quem não pagasse o imposto de palhota era submetido a trabalho forçado.

Assim, a política econômica colonial realçou a produção de uma cultura comercial, proporcionando aos trabalhadores as plantações de grande escala e, assim, começaram a instituir um sistema de migração trabalhista. Por exemplo, nas tabancas dos manjacos, segundo relatos desta pesquisa, a cidade de Cacheu tornou-se uma área que forneceu homens trabalhadores a outras partes do país. Isso gerou graves consequências para a saúde e nutrição das mulheres e crianças deixadas para trás. A produção doméstica de alimentos foi negligenciada pelos manjacos, obrigados a migrar em busca de dinheiro para pagar impostos e por aqueles envolvidos no cultivo de culturas comerciais. Assim, iniciou-se a desnutrição extensiva e a saúde instável relacionadas à má alimentação. Desse modo, esse processo está diretamente ligado ao desenvolvimento do capitalismo no país e às distorções estruturais de uma relação condicionada à Guiné-Bissau e ao poder metropolitano. Cardoso (Cardoso, 1992: 41) afirma que os baixos salários pagos aos gentios culminaram na inviabilidade das mesmas.

“Nesta época colonial a economia da Guiné portuguesa era frágil e baseava-se na monocultura de amendoim, não tendo passado de uma economia de pequenos agricultores.” (MENDES, 2014, p.42) Por isso, segundo a autora, “depois da pacificação do território continental, quase uma dezena de firmas europeias tinham sido encorajadas a estabelecer plantações para o cultivo de colheitas de exportação”. Mendes (2014, p. 45) A autora, assevera que, a grosso modo, a administração pública da Guiné portuguesa teve efetivamente o seu início no século XIX, sendo Cacheu o ponto de partida para a sua instalação. A administração instalada nessa colônia visava criar condições necessárias para a integração no sistema político-econômico dominante da metrópole das estruturas político-sociais e econômicas da Guiné portuguesa.

Tais condições são legitimadas pelas campanhas de pacificação concretizadas por Teixeira Pinto sobre a monetarização da economia, através da instituição do trabalho forçado, de forma que o Estado Novo pudesse realizar os seus objetivos políticos e econômicos

(CARVALHO, 2012). Portanto, durante a era colonial, a estrutura dos serviços biomédicos estabelecidos foi determinada pelas exigências econômicas, sociais e políticas do governo colonial, e não pelas necessidades de saúde da população guineense<sup>36</sup>, uma vez que, conforme Cardoso (1992), entre os africanos se forma um primeiro grupo constituído por quadros superiores e médios e que permanecia reduzido devido às limitações que o próprio sistema impunha, vedando os guineenses de adquirirem instrução; num escalão imediatamente inferior formou-se um grupo constituído por pequenos funcionários, empregados do comércio contratados, apelidado Grande Camada dos Assalariados (GCA) por Cabral.

Assim, a política de administração colonial deixou sequelas ao novo Estado, na medida em que os instrumentos jurídicos implementados durante a colonização excluía os guineenses do sistema de ensino e, automaticamente, da administração pública (MENDES, 2014, p.46). Após a independência, o novo Estado não possuía recursos humanos preparados para assumir a administração do País. No entanto, apesar das dificuldades para implementar políticas, os órgãos do Estado são estabelecidos e institucionalizados.

Desse modo, com a institucionalização de cuidados de saúde e industrialização, transformou-se o ambiente sociocultural e político, o que desencadeou um processo crescente de medicalização social no país. É o que Tesser (2006) chama de produto da colonização: a extinção de diversas culturas e seus saberes e bem como de práticas tradicionais relacionadas à saúde/doença. Em contrapartida, houve uma incorporação progressiva das dificuldades vitais e sofrimentos humanos na lógica “patologizante” da biomedicina submetida à corporação médica.

Assim, os serviços de saúde biomédicos, criados pelos portugueses durante os anos de colonização, permaneceram em funcionamento ao longo dos anos. Portanto, os sistemas de saúde prevalentes na Guiné Bissau atualmente são uma relíquia do passado colonial, iniciado especialmente no século XIX. “Após a independência, o governo guineense viu-se com a difícil tarefa de pôr de pé o sistema de saúde deixado pelos portugueses, sendo que o mesmo consistia, basicamente, numa medicina curativa” (PEREIRA, 2015, P.46). A pesquisa biomédica no país ficou gravemente prejudicada por obstáculos como falta de

---

<sup>36</sup> Nesta época, as etnias guineenses tinham o seu método de cura, “redes tradicionais de cura”, dos quais havia muitos tipos especializados de acordo com para talentos e chamado. De acordo com a história, eles realizam uma variedade de funções para comunidades; isso incluiu a chuva, a detecção de bruxas e criminosos, negociando com antepassados, usando ervas e procedimentos cirúrgicos para curar e consertar o corpo e a população não pagava o serviço.

infraestrutura, expertise, fornecimento de energia, apoio institucional e apoio financeiro do governo.

Para Tesser (1999), a razão da atual ineficiência e esgotamento da biomedicina ocorre principalmente pelo seu afastamento da cultura, definindo este processo como uma progressiva homogeneização cultural em saúde. Tesser defende a necessidade de uma flexibilidade do uso e da noção de cultura, acredita ser inevitável o fato de que a atenção à saúde se trate de uma interação social onde as heterogeneidades culturais, as pequenas, médias e grandes diferenças são extremamente relevantes para o tratamento. Apresenta a necessidade de desenvolver um olhar crítico para a problemática da cultura na saúde atual, a qual, em movimento progressivo de “modernização” continua absorvendo características homogêneas, isto é, “o paradigma positivo-mecanicista dominante na medicina tende a não reconhecer o papel da sociedade, da cultura, da comunidade científica e da própria história na determinação de seu objeto de conhecimento e da maneira de abordá-lo.” (TESSER, 1999, p. 28).

A saúde e os cuidados médicos estão inextricavelmente ligados ao sistema de produção capitalista provocando uma produção de produtos de saúde que causa diversas formas de desigualdades na distribuição e acesso aos cuidados médicos e aos recursos médicos no país. Na Guiné-Bissau, o problema ainda é maior, refletindo na falha e no funcionamento ineficaz de serviços sociais como saúde e educação, como ilustrado pelas altas taxas de mortalidade infantil e má nutrição, imunização e serviços de saúde em geral.

No país, o simples fato de que a criança chamada *Ucô* é considerada uma questão de bem-estar e que ela deve ser receptora de caridade, são fatores que têm em grande parte mantida essas crianças excluídas de reabilitação e desempregadas. ONGs não procuram capacitar pessoas com deficiência através de iniciativas de geração de renda, por exemplo, pois isso inevitavelmente as habilitaria a ser independentes e, assim, o poder e o controle das ONGs sobre elas seriam drasticamente reduzidos. Na maioria dos casos, mantém-se seu trabalho de caridade direcionado a programas de reabilitação, cuidados e advocacia que só atingem menos que 3% dessas pessoas que vivem nas cidades e também se certifica de que elas mantenham firmeza no poder e controle sobre elas. Para o governo, a institucionalização foi uma saída encontrada.

Por outro lado, “os funcionamentos dos hospitais públicos continuam a sofrer de muitas lacunas, debatendo-se com falta de estruturas, equipamentos modernos e os salários além de serem baixos, estão sempre em atraso.” (PEREIRA, 2015, P.47).

De acordo com o autor, (PEREIRA, 2015, P.48) “a deficiente qualidade de serviços de saúde associada ao difícil acesso geográfico nas zonas rurais (inexistência de um serviço regular de transportes, fraca ou inexistente rede rodoviária no interior) tem permitido a disputa entre biomedicina e medicina tradicional.” Pereira Afirma que:

A população prefere recorrer à medicina tradicional, com quem se identifica mais por esta estar mais perto das suas tradições e modo de vida. Para colmatar os casos mais difíceis que não são possíveis tratar na Guiné-Bissau, foi mantido o acordo de cooperação entre os Estados português e guineense, no sentido da evacuação de guineenses que necessitem de assistência em Portugal. Também algumas ONGs encaminham a evacuação para Portugal de crianças em situação grave (PEREIRA P.49).

Durante a presente pesquisa, recebi algumas reclamações sobre a evacuação de crianças com doenças graves para Portugal. Este tornou-se um pesadelo para mães, ultimamente, pois os médicos estão vendendo as juntas médicas para pessoas que querem emigrar para Portugal em busca de melhores condições de trabalho, como explicou Mariana, mãe de....

*“Os médicos estão vendendo juntas médicas para as pessoas que estão procurando emigrações e os que estão doentes estão morrendo aqui sem condição de se tratarem na Guiné-Bissau. Você sabe que os nossos hospitais não têm equipamentos. O meu filho nasceu com a cabeça grande demais, ele não conseguia sustentar o seu pescoço, por isso, as pessoas murmuravam no bairro que o filho era “Irã”, eu nunca acreditei nisso. Por isso, levei-lhe para o hospital e lá o médico me informou que ele nasceu com problemas na cabeça. O médico me falou que ele precisaria de cirurgia, mas essa cirurgia só poderia acontecer em Portugal, pois aqui na Guiné-Bissau não temos equipamentos completos para isso. Portanto, o meu filho precisaria de junta médica para Portugal e precisávamos pagar o dinheiro para obter a junta. O meu marido pagou, não lembro o valor, mas pagamos, então passei a ir todos os dias para o hospital e ele sempre nos dizia para esperar que a junta ia sair, mas nunca saiu até que o meu filho faleceu. Depois, fiquei sabendo que nunca dão junta para pessoas que precisam e que, geralmente, pegam o dinheiro dos pacientes e nunca dão junta.”* (Entrevista realiza por Irina com Mariana,2017)

Além do caso do filho da Mariana, outra mãe também me informou do caso do seu filho, que nasceu com problemas nos rins. Na Guiné-Bissau, os pacientes com problemas nos rins geralmente fazem o tratamento em Portugal, mas, na maioria das vezes, as pessoas que se beneficiam destas juntas são as que não precisam, como narra Odete.

*“O filho teve problemas nos rins, o médico me falou que ele ia precisar de junta médica para Portugal e que eu precisava pagar o dinheiro para receber junta. Vendi todos os colares de ouro que eu tinha e paguei junta, mas a junta nunca saiu. Passou seis meses sem resposta e o meu filho empiorava a cada dia, eu chorava todos os dias na porta do hospital. Mas a junta saiu só um dia depois que o meu filho faleceu”. (Entrevista realiza por Irina com Odete,2017)*

Portanto, os dois casos mostram explicitamente a corrupção nos procedimentos de evacuação de crianças com doenças graves para Portugal envolvendo médicos. Através de outro informante, fiquei sabendo que, na verdade, as mães não deveriam pagar para receber a junta médica e que era obrigação do estado arcar com todas as despesas do doente. Ainda, disse-me que algumas das crianças consideradas *Irã* ou *Ucô* são as que mais precisam de evacuação para Portugal e que acabam sendo pouco assistidas.

Mesmo que o país tenha adotado a política de cuidados de saúde primários para alcançar a saúde para todos, o setor de saúde ainda continua muito pobre. Os cuidados médicos são insuficientes e os sistemas conferidos pelo governo ainda não alcançam toda a população. As pessoas comentam sobre as precariedades que assolam os serviços: falta de instalações de saúde adequadas, atitude áspera pessoais de saúde nos hospitais públicos em direção aos pacientes e seus atendentes, etc.

Além disso, na Guiné-Bissau os serviços biomédicos estão centralizados nas cidades e nas áreas rurais os pacientes percorrem longas distâncias a procura de atendimento médico na capital. Os custos de viagem podem ser restritivos e grandes ambientes urbanos podem ser ameaçadores para os aldeões rurais não habituados à vida urbana e seus perigos. Os atrasos para ver os prestadores de cuidados de saúde podem ser substanciais. Os pacientes podem chegar para encontrar medicamentos fora de estoque. Aqueles que superam esses obstáculos e acessam instalações médicas podem incorrer em despesas adicionais comprando medicamentos ou viajando para coletá-los.

Assim, a precarização relacionada à disponibilidade de serviços de saúde em muitas áreas rurais do país provavelmente faz com que algumas crenças culturais específicas de doenças continuem a influenciar a conduta de busca de tratamento nas redes tradicionais de cura. Desse modo, ambos os sistemas continuam sendo amparados pela população local, dependendo do seu ponto de vista sociocultural e económico e, da situação em questão no momento em que esses sistemas são acionados. Isso implica numa funcionalidade e relevância para as necessidades de saúde dos cidadãos, pois, na Guiné-Bissau, atualmente, a

medicina tradicional conseguiu sobreviver aos estereótipos do passado sobre ela. Ela não apenas sobreviveu à invasão ocidental, mas também floresceu. Hoje, identifica-se uma grande quantidade de plantas medicinais e aromáticas que continuam a garantir os cuidados de saúde primários de grande parte da população guineense.

O principal motivo para a sobrevivência da medicina tradicional tem a ver com a acessibilidade também. No decorrer desta pesquisa, verificou-se que os serviços de saúde podem ser subutilizados e várias instruções de saúde e cuidados infantis podem ser ineficazes ou ignoradas em sociedades tradicionais e de transição onde as ideias e os padrões de comportamento das pessoas estão em conflito com o conhecimento que lhes foi transmitido.

### **4.3. Prática de curandeiro e sua influência na tomada de decisão na família**

#### **Maria curandeira tradicional manjaca**

*“Eu tornei curandeira através da minha avó que era curandeira. Quando ela faleceu 02 anos depois em Bissau fiquei doente, com fortes dores de cabeça e febre, eu sentia muito frio. Um dia fui consultar com um curandeiro em Bissau, que me informou que eu deixei minha tradição em casa em Canhob, que eu tenho que voltar para prosseguir porque é por isso que fiquei doente. (...) Então eu decidi viajar para Canhob para ver curandeiro lá, porque eu tinha dúvidas (ansiedade) sobre minha doença. Lá consultei outro curandeiro, este curandeiro diz-me que eu deveria realizar cerimonia para tornar-se uma curandeira e herdar ferramentas de curandeiros da Minha avó e o problema estará resolvido, porque meu antepassado quer isso. Foi assim que eu consegui conhecimento para curar”. (Entrevista realizado com Maria, 2017)*

Maria me informou que até a data presente ela trabalha com a ajuda de sua avó, que a dirige através de sonhos no uso de substâncias medicinais e/ou rituais adequados às necessidades específicas de um paciente/cliente.

Curandeiro (a) é uma pessoa que faz intermediário junto das entidades espirituais, como também prestador de serviços terapêuticos e rituais, sendo assim, além de curar doenças, também combate feitiçaria. Na Guiné-Bissau, como em alguns países do continente africano, os “médicos tradicionais” ou “curandeiros” adotam um papel extraordinário tanto na prestação de cuidados de saúde, como na intercessão e dos problemas sociais da população. As curandeiras chamadas de “Bapene” têm poderes curativos, divinatórios e de energia espiritual ao fato de serem possuídas por espíritos de falecidos, assim, no caso de doença e

morte são comuns entre vários grupos étnicos do país. As etnias ditas animistas consideram as doenças como causadas pelo espírito protetor da família ou pelo espírito mau ou feiticeiro no caso dos Manjacos.

Para esta etnia, quando o espírito protetor causa doença a um membro da família, sobretudo quando é criança, é sinal de castigo ou indica aos vivos, que “o espírito está com fome” e quer um sacrifício cerimonial ou está exigindo pagamento de uma promessa. Por este motivo, em caso de doença, procura-se auxílio de um Curandeiro (a) que é capaz de comunicar sua causa ou as exigências dos espíritos familiares. Do mesmo modo, a religião e as relações de parentescos compõem o ponto central da vida na comunidade guineense.

Conforme os relatos dessa pesquisa os curandeiros (as) são donos de poder mágico que lhes permitem ligações com espíritos. O poder do curandeiro (a) funciona como os olhos onnipresentes da lei. Para evitar transgressões, por exemplo, o curandeiro (a) coloca um fetiche onde todos (as) se aproximam da propriedade podem vê-lo (a) e ser avisados (as). Os infratores estão aflitos com uma doença ou uma maldição que somente o curandeiro (a) pode reverter. Assim, não basta querer ser curandeiro (a) ou “Napene”, este (a) é escolhido pelos espíritos dos antepassados, o espírito manifesta através de doença de chamamento, a par de sintomas físicos individualizados e/ou de acidentes frequentes e raros, incluirá uma fraqueza geral e fortes dores em particular nas articulações, para as quais a biomedicina não encontrará aparente explicação. Normalmente, o doente irá recorrendo a todos os prestadores de cuidados de saúde a que puder ter acesso, até que uma Napene lhe diagnostique uma possessão por espíritos, revelando a identidade destes e os acontecimentos que no passado e na genealogia, legitimam o seu chamamento.

A família ou o adoentado poderá nunca ter ouvido falar dessas histórias e, por isso, recusa validar a sua exigência. Pode também, caso elas tenham acontecido há várias gerações sem que os espíritos alguma vez tenham chamado familiares seus, alegam que as razões invocadas já prescreveram e negociam outra forma de compensação. Contudo, se as exigências são consideradas legítimas, mas o doente não reconhece a presença dos espíritos, se recusa a cumprir o chamamento ou tenta adiá-lo sem razões válidas, espera-se que sistemáticas doenças, desgraças ou espírito venham intensificar a sua doença.

Por isso, o adoentado (a) é obrigado aceitar a prática e para se tornar um (a) curandeiro (a) a família terá que realizar uma cerimônia de excisão. Durante a cerimônia de excisão, o indivíduo é mortalizado pelos (as) mais velhos (as) curandeiros (as) e, é renascido por eles (as), isso levando em consideração aquelas pessoas que estão ou são atribuídas o poder de exercerem tais práticas, assim, a personalidade do curandeiro (a) enriquece-se através da aquisição de espíritos auxiliares, que lhe dão a possibilidade de viajar através de cosmos. Por outro lado, os espíritos hostis representam o lado negativo do paciente ou até da própria personalidade do curandeiro (a). Depois de ser mortalizado, o indivíduo inicia uma viagem através do Cosmo ou trans. Pois, na cosmovisão dos manjacos, o indivíduo pode ser mortalizado espiritualmente mesmo que ainda esteja vivo. Durante a viagem de cosmos que o indivíduo aprende as práticas de curas e conhece algumas plantas medicinais. Deste modo, essa morte envolve feitiçaria. No entanto, o indivíduo corre risco de morrer definitivamente, por isso, durante a cerimônia a família pede proteção aos espíritos protetores ou ancestrais da família.

Portanto, não é qualquer pessoa que escolhe ser Napene, mas antes deve ser escolhido (a) para essa tarefa por espíritos que mantêm algum tipo de ligação familiar com a pessoa e querem trabalhar através dela, após um ato de possessão. A aptidão para desempenhar estas tarefas advir-lhe-á de ser possuído por espíritos, ou seja, por entidades espirituais que, ao contrário dos antepassados e defuntos comuns, adquiriram poderes especiais em virtude do estatuto, ações ou excepcional força espiritual que tiveram em vida ou devido a circunstâncias negativas na sua morte. Por outro lado, ter acesso a todas as competências de que um curandeiro (a) pode dispor, implica que seja possuído por diferentes tipos de espíritos, por exemplo, membros falecidos da família, cuja principal especialidade é a cura de doenças. Para exercer as atividades de curas, após provas públicas em que o aspirante curandeiro (a) demonstra as suas capacidades, novas mudanças acontecem. O território doméstico torna-se um local público e a sua organização espacial passa a subordinar-se às necessidades de implantação e uso das edificações necessárias para a consulta preferencialmente, construídas em forma circular e para os tratamentos. Por fim, também os códigos de vestuários e as regras de comportamento em público se alteram em função daquilo que é considerado digno ou denotativo do exercício da sua atividade.

“Após a sua realização, a pessoa torna-se vidente, tornando-se apta a dar consulta e/ou curar doença. Assim, Napene é um indivíduo animista com poderes ocultos de previsão, de cura e de identificação de malfeitores no seio da comunidade”. (Mendes, 2014, p. 110) Portanto, “os manjacos recorrem a Napene para evitar infortúnios que possam ser despertados

pela inveja ou para a manutenção do status que no caso de se ter alcançado o sucesso na vida.” (Mendes, 2008, p. 296).

“A partir deste dia e durante uma semana o novo Napene será assistido pelo seu mestre experimentado, que lhe ensina como exercer a sua nova profissão.” (MENDES, 2014, p. 113) Ao fim de uma semana, realiza-se a cerimónia de kafuh Penkalma/kafuth Pigir, que consiste em retirar sementes de dentro de uma kalma (cabaça) não aberta. “Este ato, que no fundo representa o exame do candidato, deve ser realizado num dia de kandante (feira semanal de Babok). “A partir desta data, o recém-entronizado inicia a sua eira e vai subindo de grau até chegar ao de mestre”. (MENDES, 2014, p. 113) A partir de então, o curandeiro inicia o seu trabalho na comunidade, principal nos diagnósticos das doenças. Por exemplo, nascimento de uma criança suspeita de ser Ucó, na família, normalmente procuram as explicações primeiramente no (a) curandeiro (a). Dizem também que os curandeiros na comunidade manjaca são mediadores de comunicação entre humanos e divindades, o tipo de obrigação. Na comunidade manjaca não se faz absolutamente nada importante sem consultar ele (a) e quem não seguir sua orientação, por mais estranha que pareça, pode sofrer decepções. Em geral recomendam oferendas às divindades, para que sejam alcançados com sucesso os propósitos da consulta.

### **3.6. As concepções Manjacas de saúde e a doença: As causas e a cura**

Depois de permanência por alguns dias em Canhob, voltei para Bissau, era numa tarde, estávamos sentadas de baixo de uma árvore, não estava ali para fazer etnografia. De repente, numa conversa com vizinha da minha irmã, ela comentou comigo situação de uma menina de quatro anos de idade que padece de uma doença crônica, algumas pessoas acreditavam ser Irã. Nesta ocasião para realizar etnografia precisei usar a técnica de djumbai. Curiosamente, pedi- lhe para falar tudo o que sabe sobre a história da menina.

*“A minha vizinha deu luz à uma criança. Quando olhávamos para essa criança, ninguém acreditava que poderia sobreviver. Tempos depois, algumas coisas estranhas começaram a acontecer na casa deles. Todas as noites os ovos de galinha da família desapareciam. A família decidiu procurar um curandeiro e descobriram que era uma criança espiritual e era ela que devorava todos os ovos de galinha”.*

Contudo, os pais não acreditavam na adivinhação do curandeiro. Mas, a aparência física e os comportamentos da criança eram de uma criança Ucó, segundo a Odete.

*“Havia algo errado com essa criança. Ele costumava ter corpo quente e chorava o tempo todo.” (Entrevista realizada por Irina com Odete, 2017)*

Como os pais não acreditavam que a filha se tratava de um Ucó, levaram-na para um hospital e outras clínicas em várias ocasiões, mas, ela nunca melhorava. Esta criança tinha quase 04 anos, mas não podia sentar.

*“O pescoço era muito fraco e também não podia assegurar a cabeça como um ser humano normal. Quando voltaram para tabanca, fiquei sabendo que consultaram novamente vários curandeiros (as) locais. Mas sempre confirmaram que ela era um Ucó. Soube tempos depois que a criança tinha falecido”. (Entrevista realizada por Irina com Odete, 2017)*

Portanto, verificou-se que todas as crianças Ucó narradas durante o trabalho de campo estavam sofrendo de uma doença ou tiveram uma deficiência. Frequentemente, os efeitos de doenças endêmicas ou deficiência congênita, mas que são consideradas Ucó.

Portanto, as maneiras únicas pelas quais as pessoas entendem a saúde e doença e, aplicar seus conhecimentos e habilidades para lidar com a ameaça da doença são aspectos fundamentais da cultura, que é brevemente definida como compartilhada pelas pessoas. Os valores e atitudes que moldam seu comportamento. Assim, o significado da saúde varia em todas as culturas e, principalmente, implica mais do que a ausência de sintomas de doença, uma vez que, no contexto cultural manjaco, é entendido como uma relação equilibrada entre pessoas, natureza e o sobrenatural. Mendes (2008) enfatiza que nesta sociedade a morte, a doença, os maus olhares e os infortúnios são raramente considerados como naturais:

Os atores manjaco acreditam que existe um emissário culpado, o que exige que seja conhecida a origem do mal, para que a sociedade possa expulsar do seu seio o mal que está a destruir, na medida em que o mundo manjaco é um mundo inacabado que não cessa de ser reparado. (Mendes, 2015 p.121)

Evans-Pritchard (2005) foi uns dos primeiros a constatar que para os nativos não existe uma causa única para as doenças como geralmente ocorre no esquema ocidental, explicada em decorrência de elementos patogênicos.

A bruxaria e a feitiçaria explicam praticamente todo infortúnio que acontece na vida dos indivíduos, desde o que chamamos de coincidência a doenças e mortes. Para fazer e desfazer a bruxaria e a feitiçaria, os Azande contam com diversos mecanismos, tais como oráculos, adivinhos, mágicos, ritos, alguns com utilização de drogas, intermediários

responsáveis por intervir na situação, enfim, todo um aparato legal com intuito de que os conflitos sejam resolvidos sem maiores prejuízos.

Manjaco, como qualquer outra sociedade detém um vocabulário próprio para designar as suas próprias enfermidades. Para o grupo, as doenças são muitas vezes causadas por ataques do mal ou espíritos ruins. Também acreditam que quando os antepassados não são bem tratados, poderiam punir pessoas com doença. Por isso, na comunidade manjaca, quando um individuo adoecer, geralmente a família procura por Djambacus, o “médico tradicional” e este lhe diga as causas. Por exemplo, pode ser seus antepassados reclamando do rito que não foi cumprido na integralidade. Porque, na cosmologia manjaco, abandonar os ritos ancestrais significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram (os mortos).

Além disso, o grupo acredita que a maioria das doenças são causadas por “Nacalam” homem com poder magno e o “Nandjagrum” divindade ruim, as quais creem que vivam na terra, são intratáveis inimigas da humanidade, o feiticeiro e os maus ventos, são fontes causais de todos os males e infortúnios que agoniam manjaco e que estão sempre presentes nas suas narrativas, discursos e modelos explicativos das doenças. A sua principal função na terra é a destruição de todo o trabalho do homem. Elas aliam-se as pessoas ruins, com o único propósito de destruir o homem e seu trabalho. Diferente de “Utchai” e dos ancestrais, elas não podem ser facilmente apaziguadas com sacrifícios. Além disso, o grupo reflete também que “Nacalam” e “Nandjangrum” que enviam crianças *Ucô*.

Portanto, cada espaço, cada contexto abriga uma prática dotada de arranjos específicos entre elementos distintos e por isso faz existir diferentes percepções sobre uma doença.

**Domingos (2001) assegura que, “tudo o que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social. Nesta análise comporta mitos, ritos, rituais, praticas quotidiana, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral e integrado. Desde tempos primórdios este sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem”.**

A boa saúde é geralmente compreendida em termos de relacionamento com os antepassados. Na sua abrangência, a boa saúde também se acredita ser o resultado de

Comportamento, isto é, viver de acordo com os valores e normas da sociedade. Por isso, segundo Domingos (2001, p.172) o desequilíbrio causado pela doença não afeta apenas ao indivíduo, mas se estende na família, comunidade, sociedade e no cosmos de modo geral. Douglas (1970 p. 83) afirma que, “a doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda comunidade. O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade”.

Como ensina Evans-Pritchard (2005), o pensamento leigo não nega que possa haver uma causa-efeito para os acontecimentos, mas não reduz a ela o significado do que acontece como razão de ser dessa “causa objetiva” acontecer no momento em que acontece e afetar as pessoas que afeta. A “causa cultural” está para além da “causa natural” e é a ela que se referem às crenças aparentemente irracionais relativamente à etiologia e ao combate do mal; crenças que ganham sentido coerente quando analisadas na sua contextualização social. De acordo com Domingos (2001, P. 173.) “a doença não é apenas ressentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas sim, ela é vivida como uma perturbação das relações sociais”.

O grupo reflete também de que algumas doenças que desafiam o tratamento científico podem ser transmitidas através da feitiçaria e forças imprevistas; estes incluem esterilidade, infertilidade, ataques de animais perigosos, mordeduras de cobras perigosas, dores de cabeça persistentes, abortos espontâneos repetidos etc. Por isso, quando a família descobre através de adivinho de um curandeiro (a) que a causa da doença é um ataque dos espíritos malignos, a pessoa passa a ser protegida pelo uso de talismã, espiritualmente preparado. Este talismã serve para afastar os espíritos do mal. São rituais destinados a afastar os poderes dos espíritos ruins e perigosos.

Além de talismãs, acreditam que os cães salvam a alma do ponto da morte. Cães são usados para substituir a vida de pessoas. Há visão de que, por eles serem animais domésticos e são muito próximos das pessoas, às vezes, quando veem alguém muito próximo deles está prestes a morrer, eles oferecem suas vidas para que essa pessoa viva. Nesses casos, o animal morre misteriosamente, porque acreditam que o espírito de cão é forte para esse propósito. Na sociedade manjaca os rituais são realizados para consagrar algumas ervas. Os rituais constituem o caminho da consagração da medicina tradicional manjaco; remédio sem

consagração para este grupo não tem sentido. As aprovações divinas dos ancestrais são consideradas necessárias antes e durante a preparação e aplicação de medicamentos.

Na entrevista com a curandeira Maria, ela relatou que, no caso de doenças que são causadas por uma invocação de uma maldição ou violação de tabus dos espíritos de antepassados, geralmente os espíritos são apaziguados sacrificando um animal. Mas isso é feito de acordo com a gravidade do caso. Em alguns casos, a pessoa é recomendada a comprar os artigos para rituais do processo mencionado pelos espíritos. De regra, são utilizados os tecidos (vermelho, branco ou preto) dependendo de cor exigida pelos espíritos. Além dos tecidos, também são recomendados alguns animais para esse fim (vaca, porco, cabra, galinha e às vezes ovos). Após os rituais, o tecido é deixado no santuário.

Observa-se que o conhecimento terapêutico em contextos religiosos Manjaco traz em si dimensões interpretativas e performáticas que se constituem reciprocamente, sendo subjacente a conhecimento relativo-corporal que afunda o participante do ritual em uma diversidade de estímulos que se mesclam em uma situação específica e idiossincrática que ali se constitui e à qual o indivíduo responde. Mas, ultimamente existe uma contradição entre as causas das doenças e as medidas curativas ideais nas sociedades guineenses.

Na Guiné-Bissau, a chegada dos portugueses marcou um ponto de viragem da proporção revolucionária na evolução coletiva e estrutural dos sistemas sociais guineenses. Isto é, aparentemente porque o governo colonial tinha uma agenda extravertida concebida para servir o interesse geral dos colonizadores e à custa dos colonizados. Parte da necessidade de maximizar a agenda colonial foi a tendência para uma anulação sistemática de todas as estruturas sociais dos grupos étnicos do país. O resultado disso é apelidado hoje, sistemas sociais tradicionais e a modernidade em todas as esferas da vida guineense.

Por exemplo, entre os guineenses existe uma dicotomia rígida entre a medicina ocidental e a medicina tradicional, que é a civilização versus a incivilização e a iluminação versus feitiçaria. Mesmo assim, há pessoas residentes no capital do país consideradas civilizadas que consultam curandeiros (as) tradicionais do que se poderia esperar. Estes incluem pacientes que suspeitam que suas doenças possam ser causadas por feitiçaria e pessoas que procuram proteção nas redes tradicionais de cura. Quando a doença atinge uma pessoa, não é incomum consultar um médico primeiro para verificar a origem da doença. Se a doença é identificada como sendo de causas naturais, então eles podem confiar no hospital para tratá-la, caso contrário, não.

#### **4.6. Relação da medicina nativa com a medicina ocidental: os limites e possibilidades de cada sistema, a interação entre os mesmos**

Mol e Law arquitetam o corpo humano (corpo vivo), como sendo objeto e sujeito, constituindo objeto de conhecimento médico. O corpo é também sujeito na medida em que experimenta a dor e é capaz de interpretá-la (Mol e Law, 2012, p. 153154). As ideias apresentadas por Mol no livro *The Body Multiple* (Mol, 2002) seguem os passos das pesquisas desenvolvidas pelos Estudos Sociais em Ciência e Tecnologia, mas ao invés de adotar um laboratório como campo, a pesquisa realizada por Mol se passa num hospital.

Nesta pesquisa, Mol parte das perspectivas dos agentes em ação, sem o propósito de aprofundá-los no entendimento da política de cada grupo de agentes, mas sim, de entendê-los em conjunto, nas situações materiais das práticas que eles constroem. Pode, desta maneira, segundo a autora, chegar ao corpo que é tocável, ou seja, no objeto de observação propriamente dito. Para Mol, não existe uma única ontologia que seja produzida inerente à natureza das coisas e sim ontologias múltiplas que são trazidas à existência sustentadas ou abandonadas através de práticas sociais do cotidiano. A realidade é, portanto, múltipla.

Mol (2002, p. 229), enfatiza que diante de uma determinada enfermidade podem estar atuando várias doenças.

No caso de crianças *Ucô* a biomedicina estabelece que as crianças chamadas *Ucô* na verdade são crianças que nasceram com deficiência intelectual, paralisia infantil, síndrome de Down, etc. São lesões causadas no cérebro decorrentes de quedas ou acidentes, podem causar deficiências intelectuais, assim como algumas doenças, como sarampo ou meningite, pode estar na origem de uma deficiência mental, se não forem tomados todos os cuidados de saúde necessários. Contudo nisto, o que se debate é que as semelhanças da doença não descarta logicamente que existem outras associações que são localmente analisadas. A multiplicidade de doenças tanto pode estar sendo causada pela lesão como, em parte, sendo provocadas pelos espíritos.

Desse modo, o cuidado em relação à criança *Ucô* nessas múltiplas realidades (Mol, 2002) precisa abrir outros espaços para que os familiares possam escolher seguir também outras formas de interpretações da doença, uma vez que a maneira pela qual a criança *Ucô* é percebida pelo grupo, envolve todas essas dimensões, a biomédica e aquela que se ampara nas redes de relações cósmicas. Law (2002) explica que tal abordagem acarreta em um olhar diferenciado sobre os objetos e estes passam a ser considerados contingentes a toda uma complexidade que necessita ser abarcada pela análise do pesquisador.

Por isso que Mol sugere uma nova abordagem para o estudo da doença pelas ciências

sociais. De acordo Mol (2002), a condição de materialidade, a dimensão física do corpo pode ser abordada de modo etnográfico, já que é parte de uma atuação social. Segundo Law e Mol, a complexidade nas ciências sociais, como na Física, devem partir da recusa da hierarquia entre instância empírica (caso representativo) e teoria (acesso a um mundo geral).

Mol (2002) assegura que a distinção enfermidade/doença também implica uma postura política arriscada, já que subentende que cabe exclusivamente à medicina a construção de conhecimento e de práticas que concernem o corpo: Porque não importa o que seja dito sobre a constituição social do papel do doente, não importa o que seja dito sobre enfermidade, assim que a doença é aceite como uma categoria natural e deixada de fora do campo de análise, aqueles que falam em seu nome terão sempre a última palavra.

Seria melhor se misturar a eles, transitar entre eles, estudá-los, se engajar junto a eles em uma séria discussão (Mol, 2002). Assim, tentativas de estabelecer uma unidade entre as práticas trazem consigo o risco de cair em abstrações, já que a realidade sempre comporta diferenças e singularidades contextuais que conferem à medicina um caráter múltiplo (Mol, 2002), uma vez que a multiplicação da doença depende de que esta seja atuada por diferentes práticas. A existência de uma doença depende da contínua agência de elementos humanos e não humanos (Mol, 2002) e as formas como esses elementos se organizam variam de um contexto para outro, de uma prática para outra. A pergunta sobre o que é a doença deve ser necessariamente acompanhada por outra, sobre onde ela acontece. Durante esta pesquisa, o trabalho dos (as) curandeiros (as) para as mães é apreciado positivamente no tratamento de febre infantil, como observou esta interlocutora: “*os cuidados hospitalares são centrados na doença e podem não ser capazes de oferecer explicações sobre a causalidade da doença de forma culturalmente válida*”. (Entrevista realizada por Irina com Rosa, 2017)

Mol e Law (2002) afirmam que são estes modos de organizar que trazem consigo toda uma multiplicidade de relações complexas que necessitam ser compreendidas na prática.

A noção de que a terapêutica do curandeiro ajuda a criança a melhorar foi um sentimento compartilhado por várias mulheres entrevistadas nesta pesquisa. Algumas acreditam que os curandeiros têm a palavra final em tratamentos que melhoraram seus filhos. Além disso, as mães demonstram que serviços dos (as) curandeiros (as) são excelentes e as ervas oferecidas por eles (as) são boas. Portanto, quase todas as mulheres entrevistadas favoreceram as ervas antifebris oferecidas pelos (as) curandeiros (as) em vez de drogas compradas nas farmácias. Além disso, algumas mulheres afirmam que os tratamentos locais de uma mulher idosa particular são eficazes para curar febre da criança também. Isso leva algumas mães a acreditar que os atendimentos hospitalares são tão eficazes quanto os dos curandeiros. Por outro lado, observou-se que a maioria das mães procuram os cuidados da cura tradicional em vez de médicos, não só porque os cuidados tradicionais são mais fisicamente acessíveis aos pacientes, mas também oferecem maior familiaridade cultural e conceitual. Nunes (1997) observa que há menor eficácia da medicina ocidental/biomedicina em determinados contextos onde há um distanciamento cultural entre o médico e o paciente. Para Nunes, o fracasso da medicina moderna para resolver essas preocupações pode diminuir o poder percebido das intervenções médicas modernas.

Mol deixa claro que se deve sempre considerar o modo de vida de cada paciente, afinal de contas, é a vida diária cotidiana o que mais importa para as pessoas (Mol, 2002). A autora considera que tomar decisões é uma questão de equilibrar valores e que não há nenhuma razão pela qual médicos ou enfermeiros devam fazer isso. Uma vez que o tratamento interfere com a vida dos pacientes, são os valores dos pacientes que deveriam contar mais (Mol, 2008, p. 48). Assim é certo que o diagnóstico sobre criança Ucó é amplamente influenciado pela sua experiência de vida que está inserida na cultura e nas relações sociais da cultura. Essas relações influenciam as formas em que a importância e os significados são definidos e essa realidade segundo Mol (2002) é histórica, cultural e materialmente localizada.

Por exemplo, a procura das redes tradicionais de cura em grande comedimento tem sido pela cobrança tanto por parte dos familiares, assim como pela comunidade como mostra a história de Nintchu e da Noca. O grupo integra os eventos que envolvem divindades,

submergindo o curso dos artefatos ou pelas ações dos familiares, que possivelmente não tenham corrido de forma adequada devido a séries de ocorrências aparecem associando-se a causas humanas e não-humanas. Tais interpretações estão articuladas às diversas influências simbólicas e materiais que compõem o convívio deste grupo étnico. Portanto, podemos entender que as práticas de curandeirismo têm grandes influências nas comunidades manjacas e estão em ampla relação com as cosmologias locais.

Durante esta pesquisa percebi que é recorrente a confiscação do tradicional por parte dos profissionais da biomedicina, que não ocorre materializado às suas próprias crenças, mas sim, o serviço de quem está representando nos serviços de saúde. Mol (2008, p. 39) enfatiza que “o sistema obriga que os profissionais se comportem de certo modo”. Para Law (2002) as próprias espacialidades são produzidas, desempenhadas em conjunto com os objetos (objeto aqui no sentido de efeito relacional, também pode ser um material, informação, pessoa, ação, divisão entre pequeno e grande ou global e local etc.).

No caso da Guiné-Bissau, os profissionais de saúde, antes de abraçarem saberes que lhes consentem exercer atividades nessa instituição, já tinham contraído outros saberes durante a sua socialização, saberes que emergem das suas bases culturais e que têm convivido com o saber ocidental durante a educação formal destes atores. Assim, mesmo que estes médicos cursem a educação formal, eles continuam ligados às suas comunidades, o que colabora para a conservação dos valores socioculturais adquiridos durante a sua socialização e que faz novamente com que estes saberes estabeleçam a base de pensamento e de referência destes profissionais. Amostra disso é a prática do *Ucô*: no decorrer desta pesquisa, percebe-se que médicos têm o conhecimento e consentem o que os doentes estão dizendo, pois muitas vezes concordam com as redes tradicionais de cura. Ao ser questionado sobre precaução que as mulheres grávidas devem tomar para impedir filho *Ucô*, Marcos afirmou: “*sempre aviso as minhas pacientes grávidas a não tomarem banho a noite, porque sabemos que existem espíritos ruins. Nesta parte eu concordo com os curandeiros*”, porém, não posso dizer que aquelas crianças são *Irãs*. (Entrevista realizada por Irina com Marcos, 2017) Isto é o que Mol (2008) apelidou de estar-se a serviço do mercado dentro da lógica de escolha. Na lógica do cuidado para Mol (2008, p.15) o paciente é preponderante na medida em que ele desempenha grandes tarefas para a efetivação do tratamento. É ele quem administra o seu tratamento.

*“Maioria das mães acreditam que as doenças dos seus filhos são causadas por espíritos malignos ou por outras pessoas e podem significar punições impingidas pelas divindades. Por isso, o hospital é no último recurso.*

*Sobretudo, as crianças ditas Ucó, os médicos não participam de uma maneira ativa no processo de cuidados dessas crianças”. (Entrevista realizada por Irina com Armando)*

Observa que, os médicos não conseguem lidar tranquilamente com a etiologia religiosa das doenças, no caso de *Ucó*, mas, os guineenses continuam a ver a doença como uma experiência religiosa. Deste modo, os médicos não participam de uma maneira ativa no processo de cuidado de criança *Ucó* na escolha, negociação e renegociação do tratamento, observa-se que o interesse no seguimento das recomendações diminui. Mol (2008) fala que o paciente deve ser colocado no circuito de negociação ou renegociação de “aprendizagem”, em que devem estar envolvidos de igual modo, o paciente e o médico, sempre tendo em conta as especificidades de cada corpo. “O cuidado não é uma transação na qual algo é trocado (um produto por um preço), é uma interação na qual a ação vai e vem (em um processo contínuo)” (Mol, 2008, p. 21.). Para Meneses, (2004, p.80) a vitalidade das redes tradicionais de cura realça as dificuldades da biomedicina que não consegue fazer face aos seus objetivos de tratar e curar o corpo.

Esta ocasião consistiria de troca de experiência, espírito que diferencia se basicamente a lógica de cuidado, o trabalho deve ser coletivo, centralizado na aprendizagem em que o paciente e médico avaliam os resultados e o médico também pode tomar exemplos de uns para aplicar nos outros pacientes (Mol, 2008). Nesta pesquisa ficou evidente que, por mais que os profissionais (médicos) tentem sensibilizar os familiares procurarem os hospitais primeiro, todavia, estes professam cumpri-la de forma clandestina. Mol afirma que:

“ao invés de dizer o que os indivíduos deveriam escolher essas intervenções de cuidado, deveriam melhorar as condições coletivas sob as quais vivemos. Ao invés de nos obrigar a exercitar nossas forças de vontade, elas deveriam nos ajudar a cuidar de nossos corpos”. “Bons profissionais precisam perguntar aos seus pacientes sobre suas experiências e atentarem com cuidado no que tem sido dito, mesmo que não haja nada sobre isso na literatura clínica.” (Mol, 2008, p. 48).

No sistema de saúde manjaco, o poder do (a) curandeiro (a) não é determinado pelo seu conhecimento de possíveis remédios e causas de doenças, mas pela sua capacidade de aplicar a compreensão das relações intrincadas entre o paciente com o mundo ao seu redor, dentro de seu contexto social, natural e espiritual. Por isso, devemos considerar que cada intervenção terapêutica atua em benefícios diferentes, o que conta como bom, varia de acordo com o parâmetro de melhoria.

“ Assim, “o objeto em causa varia de um estadio para o outro”. As performances sugerem uma realidade que é feita e performada e não observada. Em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos (...) a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, no curso de uma série de diferentes práticas. Mol deixa claro que se deve sempre considerar que o modo de vida de cada paciente, afinal de contas, é sua vida diária”. (Mol 2007, p. 6)

Entretanto, o ponto principal pelo qual tem sido contido o conhecimento local em detrimento da biomedicina se situa na pretensão da hegemonia deste saber. Deste modo que a realidade é invariavelmente vista sob prisma hegemônico da biomedicina, em que só fazem sentido aquelas questões que emanam da realidade biomédica. Ainda que panorama de realidades espirituais têm sido firmemente narrados pelo grupo e estas questões estão abertas em domínios do cotidiano manjaco. Latour (2005) chama atenção para o fato de que em qualquer realidade não só estão em cena atores humanos, a compreensão do social deve ser por meio de associação de elementos que agem numa rede de relações que inclui humanos e não humanos.

Portanto, certamente que na comunidade manjaca, no cotidiano, os espíritos, seus institutos ontológicos influenciam muitas vezes no processo de tratamento, na medida em que fazem parte dos elos de convívio do paciente com o seu meio familiar, comunitário e até hospitalar.

Por exemplo, a ida às redes tradicionais de cura em grande medida tem sido pela cobrança tanto por parte dos familiares, como pela pressão dos próprios espíritos em pacientes que associam a enfermidade aos eventos que envolvem antepassados da família. Assim, múltiplos eventos aparecem associando-se causas humanas e não-humanas.

Deste modo, no lugar das expressões, tradição e modernidade, Hall (2006) propõe o uso do termo hibridismo. Em contato com a cultura dominante, manjaco incorpora a cultura ocidental no territorial guineense e transforma o elemento externo em elemento interno, numa tentativa de ressignificar o discurso do ocidente, ou seja, de hibridização. Para Hall (2006), esse sujeito híbrido parece não ter lugar naquela sociedade. Pois, ao assimilar os valores da cultura ocidental, os guineenses se deparam com o problema da identidade e de seu reconhecimento. Uma vez que, a modernidade tende a reprimir os comportamentos que considera desadequados e retrógrados, como, por exemplo, a prática de *Ucô* é absolutamente oposto às leis ocidentais, ao intocável direito à vida no contexto da sociedade moderna.

## **CAPÍTULO V**

### **ENTRE AS PRÁTICAS CULTURAIS LOCAIS E O ESTADO:**

#### **ASSISTÊNCIA DE CRIANÇAS NA GUINÉ-BISSAU**

Neste capítulo, analiso posição do estado sobre as práticas tradicionais guineenses: tensões entre a tradição e a perspectiva dos direitos humanos; a discussão será amparada com diferentes reflexões teóricas, especialmente as que insurgiram das epistemologias do Sul. Fazendo-se uso do pensamento abissal contextualizado por Boaventura de Sousa Santos (2007), para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais ha uma ecologia de saberes proposto para desenhar as relações no período colonial, destacando-se instrumentos jurídicos criados na época para legitimar a superioridade do colonizador face ao colonizado.

#### 4.1. Midana

Midana é um curandeiro tradicional do norte guineense, que foi preso por desafiar uma proibição emitida pelo Estado sobre a prática envolvendo meninos irãs. Sua prisão foi causada por acusações de pescadores que tinham encontrado o corpo de uma criança quando pescavam.

A história de Midana foi narrada pela pesquisadora guineense, Cristina Mandau Cá em sua tese de Doutorado sobre a formação feminina no Internato de Bôr (1933-2011) na Guiné-Bissau: reflexos na educação da sociedade guineense contemporânea. (CÁ, 2015). A autora conta que Midana, um djambacus(ou curandeiro) foi preso por levar para submeter ao teste bebês que ele julgava não serem normais. Conforme um dos relatos que constam em sua tese, de Cá:

*“O djambacus Midana fazia a cerimônia do teste e era famoso nessa prática. Um dia, fez o teste no filho do sobrinho da minha esposa e depois confirmou à família que o bebê se transformou e entrou no mar. Mas, em poucas horas, os pescadores vizinhos de etnia pepel acharam o corpo do bebê.” (MALU, Mmalfa. As lembranças dos moradores da aldeia Ponta Adolfo Ramos. Bissau, Aug; 2012. Entrevista concedida a Cristina Mandau Ocuni Cá).*

Como não havia sido a primeira nem a segunda vez que esses pescadores vinham encontrando corpos de bebês durante a pesca, isso os deixou muito revoltados, o que fez com que dessem queixa na polícia, **Segundo Ca (2015), o senhor Malu confirmou**, além disso, que os pescadores explicaram à polícia que havia um djambacus que fazia a cerimônia de teste dos bebês suspeitos de força sobrenatural no mar, mas toda vez que essa cerimônia era realizada, eles encontravam no mar o corpo do bebê. Depois da denúncia, o caso foi investigado e, em seguida, foram presos o djambacus, o pai e a mãe do bebê. O senhor Malu ainda disse que se o djambacus Midana não tivesse passado por essa situação, que o manteve preso naquele período, levaria a pesquisadora para entrevistá-lo. Outra entrevistada de Mandau, Missa, após a história contada pelo senhor Malu, destacou:

*(...) se os corpos dos bebês fossem encontrados no mar, era porque eram bebês normais ou bebês com problemas mentais, que acabaram sendo vítimas dessa história. (BINHAMA, Missa. As lembranças das moradoras*

*da aldeia Ponta Adolfo Ramos. Bissau, Aug.; 2012. Entrevista concedida a Cristina Mandau Ocuni Cá).*

Histórias como essa podem ter contribuído com um sentimento negativo em relação à todos os **curandeiros (as)** tradicionais e todas as práticas de curas tradicionais, uma vez que, as redes tradicionais tem gerado publicidade negativa pela sua má reputação. Um caso narrado por um médico pediátrico mostra claramente como existe também ali certa desconfiança com alguns **curandeiros (as)** e o conflito que se dá entre biomedicina e as redes tradicionais de curas, em especial o seu percurso na doença.

*“Tivemos um paciente que nasceu com problemas de coração, neste caso, os pais decidiram buscar tratamento hospitalar. Mas, na tabanca lhe davam opiniões de levar a criança ao Curandeiro (a), só que como os pais são religiosos ou se converteram a religião evangélica não aceitaram a cura tradicional, contudo, como a doença foi de muitos anos da evolução o pai acabou por fracassar (perdeu a fé) e aceitou levar a criança ao Curandeiro, e ali o curandeiro fez uma cova, meteu lenhas e acendeu-as e deixou-as arder até terminar e apagou o fogo, más carvão estava lá ardendo e tirando fumo e temperatura, atravessaram paus e panos em cima da cova e deitaram a criança encima destes paus e panos e cobriram-na com outros panos, lhe deixaram aí por alguns minutos, as vezes 1 hora e lhe retiram, mas logo no primeiro dia saiu bolsas de água e achavam que está sendo curada, porque lhe está saindo líquidos no corpo e conseqüentemente o inchaço vai acabar e lhe fizeram este tratamento vários dias ,quase um mês e a criança agravou muito e viram que se continuarem lá vai morrer, trouxeram-lhe para o hospital, só que chegou muito tarde. Foi internado com diagnósticos de Choque séptico, Insuficiência Cardíaca Congestiva, etc... foi posto o tratamento e foi curada as feridas vários dias, com a intenção de estabilizar-lhe e fazer amputação de ambos membros inferiores, mas infelizmente não resistiu e acabou por falecer.” (Entrevista realizada por Irina com Marcos )*

Na entrevista com a Maria, uma curandeira tradicional Manjaca, afirmou que:

*“Há uma má prática em todas as redes de curas, inclusive na biomedicina, também existe médicos charlatães, ou em qualquer lugar, está acontecendo em seus hospitais ou nas clínicas privadas. Essas coisas acontecem, mas para nós, mesmo que apenas acontece com **um/a curandeiro (a)**, todos nós somos condenados.”*

**Os curandeiros (as)** reclamaram também da falta de reconhecimento e apoio governamental por várias décadas e, como a biomedicina desfruta de uma aceitação oficial muito maior, **os curandeiros (as)** temeram que a colaboração pudesse ser dominada por médicos.

Porém, vale lembrar que a cura tradicional não é ineficaz em todo sentido, ao contrário, a cura tradicional estabeleceu a eficácia da farmacopeia no tratamento de algumas doenças por muito tempo no país. Além disso, é umas das redes alternativas que as pessoas acabam buscando para resposta de algumas doenças que a biomedicina não conseguiu contrapor, confirmado por esta mãe:

*“Durante mais de dez anos, minha filha teve problemas de estômago. Várias vezes levei-lhe ao hospital, mas sem sucesso. O tratamento biomédico não tinha sucesso, então, tive que encontrar uma alternativa na rede tradicional e esse certamente curou-a.”* (Entrevista realizada por Irina com Rosa, 2017)

Deste modo, muitas vezes os pacientes buscam as redes tradicionais de cura, quando o tratamento é mal sucedido com biomedicina, bem como as razões socioculturais. Por tanto, o Estado deveria reconhecer oficialmente e integrar a cura tradicional no sistema de saúde geral para aliviar a pressão sobre a qual o sistema de saúde ocidental está operando. Não integração destes dois sistemas de cuidados de saúde, não parece impedir que a biomedicina e tradicionais sem perceber o quão potencialmente perigoso poderiam ser se os dois lados não se comunicarem sobre os remédios que inadvertidamente e simultaneamente administram para as mesmas doenças no mesmo consumidor. Os grupos étnicos guineenses estão presos nos dois sistemas de saúde, já que às vezes eles ficam indecisos a etiologia de suas doenças entre os dois sistemas e tendem a pular de um sistema para outro por diferentes ensinamentos e crenças sobre a origem das doenças.

#### **4.2. Posição do estado sobre as práticas tradicionais guineenses: tensões entre a tradição e a perspectiva dos direitos humanos**

Como a maioria dos estados africanos subsaarianos, o cenário legal contemporâneo de Guiné-Bissau foi influenciada pelo colonialismo. A ocupação colonial no país pelos portugueses levou à imposição de modelos legais ocidentais no território, que até então, tinha conhecido apenas um sistema fragmentado de normas, baseado em leis e costumes nativos. Ultimamente, várias constituições adotadas desde a independência se mantiveram.

Com a proclamação da independência, os legisladores do período da transição compreenderam que era necessário preservar o grande edifício das legislações herdadas do Estado português, de forma a evitar um vazio jurídico. Nessa base, foi aprovada a Lei nº 1/ 73

de 24 de Setembro, que estabelecia que “toda a legislação portuguesa em vigor no território até a data da independência, que não contrariasse os princípios do novo estado (a constituição, os princípios e o Programa do Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC) permanecia vigente.” Assim, foi assegurada a transição do sistema jurídico sem grandes sobressaltos.

As principais leis do estado português continuam em vigor no país, como por exemplo, o Código Civil (até a presente data), o Código Penal e do Processo Penal (até 1993) Moore (1992. p.14) destaca que “o procedimento do governo colonial de conferir aos tribunais nativos as prerrogativas de administrar a justiça sob valores culturais e tradicionais recriados visava, por um lado, manter os valores socioculturais dos nativos por lhes serem familiares e, por outro lado, visava à modernização dos mesmos”. Portanto, com a chegada dos europeus, grupos étnicos guineenses foram convencioneados, aperfeiçoados e submetidos às leis e instituições que operaram no território guineense até hoje.

O alcance das leis e instituições consuetudinárias foi grandemente diminuído, pois sua aplicação foi relegada para casos em que as leis formais sancionadas pelo estado consentirem. Contudo, o estado não conseguiu ainda eliminar completamente as leis tradicionais. A função do estado novo, não conseguiu suprir as insuficiências do estado colonial. O direito costumeiro e as suas instituições continuaram a ter grande força, inclusive nas instituições estatais.

*“Esta falta de legitimidade é explicada pelo facto de o surgimento do Estado neste País ser posterior às suas várias nações ou suas comunidades. Deste modo, qualquer projeto de nível nacional para vingar não pode ignorar a presença das suas diferentes nações. Porque os atores no sistema estatal, antes de adotarem saberes que lhes permitem exercer atividades nessa instituição, já tinham adquirido outros saberes durante a sua socialização, sendo saberes que emergem das suas bases comunitárias e que têm coexistido com o saber ocidental durante a educação formal destes atores. Deste modo, ao mesmo tempo em que estes atores frequentam a educação formal, permanecem ligados às suas comunidades, o que contribui para a manutenção dos valores socioculturais recebidos durante a sua socialização e que faz igualmente com que estes saberes constituam a base de pensamento e de referência destes atores. Por isso, apesar da implantação da figura do Estado e das suas instituições, os esquemas de pensamento são consubstanciados em práticas locais, como o caso em análise demonstra.” (MENDES 2009, P. 170)*

Isso ocorre porque as áreas de assunto restringidas do estado, incluindo as questões de status pessoal, atributo e autoridade tradicional são aquelas que impactam muito a vida

cotidiana das pessoas. Significativamente, para grandes segmentos da população guineense, especialmente nas áreas rurais, as leis e instituições consuetudinárias são os únicos meios disponíveis de resolução de conflitos. Como as leis consuetudinárias são de natureza local, as competências sobre tais leis e as instituições que as administram são historicamente verificadas com base na adesão a um grupo. Isso significa que os assuntos dos mais de 25 grupos étnicos ou linguísticos no país são governados por um número igual de diferentes ritos habituais.

Deste modo, os conflitos entre práticas tradicionais e leis estatais atravessam toda a sociedade, a sua formação e a vivência tradicional já não contrapõe às suas pretensões. É uma nova fase na relação de forças entre o urbano e o rural, entre sistemas tradicionais e leis ocidentais. As mitologias tradicionais estão se recriando no espaço urbano e os acessos aos saberes biomédicos universalistas são cada vez mais difundidos para este grupo em detrimento de conhecimentos **dos curandeiros (as)**.

*“As práticas tradicionais locais podem ser fator de risco para a mortalidade infantil dentro do país. Porque raramente a família procura de imediato o hospital quando a criança tem um episódio de doenças, como por exemplo, a Epilepsia”, etc. (Entrevista realizada por Irina com Celeste, 2017)*

*As crianças chamadas Ucó ou Irã são deficientes e precisam de tratamento. Por isso, o Estado deveria tomar as medidas quanto a esta questão, punir as pessoas que ainda fazem essa prática. (Entrevista realizada por Irina com António, 2017)*

Ultimamente, o estado tende a conter os comportamentos considerados inadequados e retrógrados, enquanto as culturas tradicionais tendem a aceitar apenas aquilo que é óbvio e imediatamente vantajoso, desprezando ou resistindo ao restante. Na legislação guineense, por exemplo, o caso da excisão (artº 117 do Código penal guineense) da prática de *Ucó* se figurou com infanticídio (artº110 nº1 do Código Penal Guineense). Mas tanto o tipo de ilícito do artº 117 quanto o tipo de culpa do artº110 do Código Penal guineense fazem parte de um tipo de delito, o qual só se realiza uma vez averiguadas todas as hipóteses das quais dependem a punibilidade; sendo assim, da prática do comportamento destinado a afastar de “crianças chamadas *Ucó*” não se segue imediatamente a aplicação da pena prescrita no artº110 (2 a 8 anos de prisão) ou a do artº107 especialmente atenuada.

No entanto, para Santos (2003), o direito estatal está longe de ser o único ordenamento normativo da vida social e, muitas vezes, não é sequer o mais importante. Ainda para este autor, o pluralismo jurídico sempre existiu nas sociedades, independentemente da elaboração das leis ou normas estatais, embora tenha ocorrido a exclusiva validação do monismo jurídico

com a modernidade. Assim como Santos, Ehrlich (1926) aponta que o direito compreende, para além das prescrições estatais, as prescrições sociais, advindas das inter-relações sociais concretas e quotidianas dos atores sociais.

Mamdani (1996) realça que a constituição do direito costumeiro resultou de conflitos entre múltiplas instituições e que a ocultação desta sua vertente dinâmica, espelhando apenas a sua vertente estática, visava satisfazer o interesse das autoridades nomeadas pelo Estado, que tinham a prerrogativa de estabelecer os limites. Ainda, segundo esse autor, o caráter optativo atribuído ao cumprimento do costume na época colonial não existia de fato, sendo o seu incumprimento acompanhado, muitas vezes, de violência decorrente das autoridades costumeiras ou das forças do Estado que garantiam a segurança. No mesmo pensamento, Mendes (2014, p. 95) afirma que “a população colonizada, mesmo que não tivesse forma de resistir às leis impostas pelo colonizador, na prática diária, tendia a ajustar-se às estratégias políticas dos atores locais, na medida em que muitos assuntos quotidianos eram geridos maioritariamente pelos africanos”.

Existem inúmeros debates entre estudiosos em todo o mundo a respeito da universalidade dos direitos humanos e sobre a medida em que a diversidade cultural influencia o que se define como direitos humanos em países não ocidentais, no sentido de que os direitos humanos coloquem o indivíduo acima da comunidade, o que vai contra os valores comunitários.

Meu argumento e exemplos para entrar nesse debate serão retirados do contexto africano. Tal argumento baseia-se no pressuposto levantado de que os direitos humanos são valores ocidentais e eram impostos aos estados como condição para a independência, em uma época em que os países do então chamado terceiro mundo, especialmente a África subsaariana, ainda não eram independentes ou representados nas Nações Unidas. Essa condicionalidade decorre da dualidade de lógicas que assistem os Estados pós-coloniais, por terem que obedecer, por um lado, o “saber universal”, que lhes é imposto e, por outro lado, aos “saberes locais” que lhes são familiares (Mendes, 2014, p. 101). Ainda segundo a autora, apesar dos esforços da colonização, com todos os instrumentos utilizados para impor o saber dominante nos territórios colonizados, os ditos “saberes locais ou tradicionais” persistiram de uma forma latente até a descolonização e depois dela.

Meneses (2012, p.27) ressalta que não há país algum no continente africano que não possua tanto elementos “tradicionais” quanto elementos estatais. Qualquer sistema de administração de justiça tem de tomar decisões sobre a posição política e legal dos sistemas modernos e tradicionais na formação do seu sistema sociojurídico nacional. Porém, Santos (2003) cita que, a figura do Estado moderno é fundamental tanto na análise de qualquer sistema de justiça, como para pensar as potenciais reformas e mudanças da natureza do mesmo. A propósito de a administração indireta permitir a vigência de valores socioculturais em simultâneo com o direito europeu, consideramo-la, seguindo a perspectiva de Mendes (2014, p. 77), uma estratégia suave e dissimulada do colonizador, de moldar os nativos sem suscitar reivindicações por parte dos mesmos. Ainda, segundo a autora, essa estratégia permite fortalecer a dominação, na medida em que faz as pessoas crerem que estão sendo regidas pelos seus valores socioculturais, que, na verdade, são valores semelhantes, mas não iguais aos seus. No entanto, ter valores iguais remete-nos à questão de qual costume a adotar pela administração nativa em um espaço geográfico marcado pela multiplicidade de usos e costumes. A preocupação da autora recai sobre a forma como poderiam ser agregados vários usos e costumes, isto é, como poderiam ser reconstituídos num único direito costumeiro, os usos e costumes de diversos grupos étnicos (MENDES, 2014, P.78).

Sobre essa questão, Araújo (2008) assegura que nunca existiu um único direito costumeiro que se aplicasse a todos os africanos em alternativa ao direito positivo europeu. O que os europeus consideraram direito tradicional puro foi uma invenção europeia, uma percepção veiculada de modo a perpetuar a dominação, como forma de satisfazer os interesses capitalistas. De acordo com Santos e Menezes:

*“Entendem-se que as Epistemologias do Sul almejam ser uma via alternativa a um modelo epistemológico que esteve sempre a serviço dos interesses colonialistas e capitalistas. Seu desafio é, portanto, hercúleo, dado que: O capitalismo global, mais que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional, portanto, estende cada vez mais os seus tentáculos a domínios que dificilmente se concebem como capitalistas, da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afetam. Lutar contra uma dominação cada vez mais polifacetada significa perversamente lutar contra a indefinição entre quem domina e quem é dominado, e, muitas vezes, lutar contra nós próprios” (SANTOS e MENESES, 2010, p. 18).*

Cardoso (2013) assevera que esse processo socioeconómico e socioambiental global, herdado de um capitalismo colonial ocidental (caso guineense), afetou e continua afetando drasticamente as estruturas organizacionais, políticas, económicas e sociais das comunidades étnicas tradicionais guineenses. Ainda de acordo com o último relatório da Liga Guineense dos Direitos Humanos (LGDH, 2013), existe uma grande incapacidade do Estado da Guiné-Bissau em assegurar e programar os compromissos nacionais e internacionais na defesa e promoção dos direitos humanos, tornando impossível a garantia dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos (LGDH, 2013, p.8).

Sobre esta questão, Meneses (2012, p. 27 a 30) idealizou “sete possíveis modelos ideais de cooperação entre os sistemas estatais e não estatais, em função do reconhecimento e aceitação da validade do exercício do poder adjudicativo pelos sistemas jurídicos não estatais em África”. O primeiro é o denominado modelo de forte monismo legal, em que o Estado proíbe formalmente a possibilidade de as instâncias não estatais se envolverem em processos de resolução de conflitos. É um modelo que vigorou em Moçambique até 1992.

O modelo de independência formal entre sistemas é o segundo modelo. Este aceita tacitamente a presença de justiças não estatais, sendo típico de países onde o Estado carece de consolidação. A fraqueza do Estado faz com que, mesmo que não haja reconhecimento formal das instâncias não estatais, elas ainda participem na resolução de conflitos. É um sistema observado em países como a Serra Leoa.

O terceiro é o modelo onde não existe um reconhecimento formal de outros sistemas de justiça. Neste modelo, o Estado encoraja a atuação e apoia de modo informal as instituições não estatais de resolução de conflitos, por reconhecer as suas limitações, embora conserve para si o exercício do poder de adjudicação<sup>38</sup>. É, por exemplo, o sistema angolano.

O modelo de reconhecimento formal limitado por parte do Estado da presença de instâncias não estatais de resolução de conflitos é o quarto modelo. É um sistema em que o Estado atribui um reconhecimento legislativo limitado à sistemas de justiça não estatais, embora não lhes atribua nem jurisdição exclusiva nem poderes de coerção, concedendo-lhes poucos recursos e apoios. Grosso modo, são sistemas plurais ou duais de justiça oficialmente reconhecidos, ou seja, sistemas de justiça não estatais que reconhecem a possibilidade de estabelecer regras na comunidade que está sob a sua jurisdição. Contudo, essa possibilidade

---

<sup>38</sup> Decisão judicial condenatória.

está limitada à exigência de que tais leis devem respeitar os valores e normas consuetudinárias. É o caso da África do Sul e da Namíbia.

O modelo do reconhecimento formal do regulado de jurisdição exclusiva sobre uma determinada área é o quinto modelo. O Estado reconhece às instituições não estatais a legitimidade exclusiva sobre uma determinada área, conferindo-lhes a possibilidade de adotar a decisão final no que respeita a esta mesma área, sendo um sistema que vigora no Sudão e no Malawi.

O modelo de reconhecimento formal de sistemas não estatais de justiça integrado no sistema de Estado é o sexto modelo. Nele, o Estado reconhece a existência de outras fontes de direito, embora não lhes atribua o estatuto de campo semiautônomo. O Estado procura definir uma série de regras para integrar as outras instituições e os outros direitos sob alçada do sistema estatal, sendo o caso dos tribunais comunitários em Moçambique e dos tribunais de consulta local em Uganda.

Por fim, o sétimo modelo é aquele de forte monismo tradicional, que incorpora as instituições de justiça não estatais no sistema estatal de forma a burocratizá-las, civilizá-las e integra-as ao nível inferior dos tribunais de família, de acordo com a constituição. É o sistema adotado por Botswana.

No entanto, um dos maiores desafios que as sociedades africanas enfrentam atualmente é o de incorporar as múltiplas identidades e normas culturais numa forma de administração que reflète e afirma as identidades e as normas de todos os cidadãos, articulando o direito à igualdade com o reconhecimento da diferença (SANTOS, 2006).

Mesmo que o padrão normativo do Estado moderno pressuponha a unidade do direito, na Guiné-Bissau funcionam múltiplos sistemas jurídicos e o sistema jurídico estatal nem sempre é sequer o mais importante na gestão normativa do cotidiano da grande maioria dos cidadãos. Deste modo, é necessário um sistema de justiça que agregue e dialogue de forma inovadora, com noções da tradição e da cultura, com os valores indenitários de vários grupos que constituem este país.

### **4.3. Políticas públicas de materialidade da infância na Guiné-Bissau: Rede de Proteção**

A Constituição da República da Guiné-Bissau (CRGB), nos seus artigos 24º e 25º, estipula que “todos os cidadãos são iguais perante a lei, gozam dos mesmos direitos e estão sujeitos aos mesmos deveres, sem distinção de raça, sexo, nível social, intelectual ou cultural, crença religiosa ou convicção filosófica” e, ainda que “o homem e a mulher são iguais perante a lei, em todos os domínios da vida política, econômica, social e cultural” (GUINÉ-BISSAU, 2012).

Este é um tema cuja apreciação exige um regresso no tempo e a observação dos distintos subsistemas jurídicos e culturais que existem na sociedade guineense. Por outro lado, é um assunto que requer a análise da existência e função do Estado numa sociedade multicultural e de pluralismo jurídico em todas as suas dimensões. Nesse sentido, inicio a discussão com a Constituição da República da Guiné-Bissau e considero importante que qualquer análise relativa à situação dos direitos humanos em qualquer sociedade deva ter como ponto de partida a carta magna. A Constituição da República da Guiné-Bissau não contém nenhum artigo que disponha direta e expressamente sobre a proteção das crianças, mas existem algumas referências relacionadas à promoção dos direitos das crianças em geral, nomeadamente os artigos 16º e 49º, que consagram o direito à educação e o artigo 26º, que estabelece a proteção da família pelo Estado e a igualdade entre os filhos.

Depois da independência, em 1974, o país começou a incorporar e ratificar as leis internacionais e uma série de instrumentos de direitos humanos, incluindo a Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH), de 1948, a Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1990, a Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança, de 1990, etc. No entanto, desde então, o estado procurou adotar no país um quadro normativo que permitisse fazer face às constantes transformações que se têm verificado em relação aos direitos da criança.

A Convenção sobre os Direitos da Criança (UNICEF) reconhece o papel fundamental da família na proteção das crianças e salvaguarda seu bem-estar físico e emocional. O artigo 5º do documento reconhece explicitamente as responsabilidades, os direitos e os deveres dos pais e de outros cuidadores no fornecimento de orientação apropriada no processo da educação infantil. Os estados membros devem respeitar as

responsabilidades, os direitos e deveres dos pais, ou, quando aplicável, dos membros da família ou comunidade estendida, conforme previsto pelos responsáveis locais, responsáveis legais ou outras pessoas legalmente responsáveis pela criança e fornecer, de forma consistente com o desenvolvimento e capacidade da criança, informação adequada e orientação no exercício dos direitos pela criança, reconhecidos na citada Convenção.

A Guiné-Bissau ratificou esta convenção (UNICEF) Com o intuito de proteger as crianças, que, juntamente à ratificação da Convenção dos Direitos da Criança, através da Resolução 20/90 de 18 de Abril de 1990, constituiu um compromisso importante em direção à promoção, proteção e defesa dos direitos das crianças guineenses.

O quadro jurídico nacional é complementado pelas Convenções Internacionais já ratificadas por Guiné-Bissau. No entanto, a realidade é que não existe uma política infantil abrangente no país, apesar de existir alguma legislação importante, como o Estatuto Jurisdicional dos Menores (1971), que confere um quadro legal básico para a proteção da criança. O Estatuto tem por objetivo a assistência aos menores no domínio da privação criminal, mediante a aplicação de medidas de proteção, assistência ou educação e no domínio da defesa dos seus direitos ou interesses através da adoção de providências cívicas adequadas.

No entanto, além deste, outros tratados internacionais foram assinados no país, como, no caso, a Carta Africana dos Direitos e Bem-Estar da Criança, um documento interno, a Agenda Política à Infância e à Adolescência e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, também ratificado pelo estado guineense e que, no seu Artigo 3º garante que todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. Um compromisso assinado por todos os partidos políticos, mas cuja aplicação é quase nula, exceto no que concerne ao registro das crianças que agora é gratuito de zero aos cinco anos de idade.

No entanto, as leis ratificadas e nacionais exigem que o governo assegure que os bens e serviços necessários para desfrutar dos direitos estejam disponíveis para toda a população, independentemente de como isso seja alcançado. Portanto, é dever do estado garantir que as instalações de saúde sejam acessíveis para toda a população. Embora o Estado seja o maior garantidor desses direitos fundamentais, ainda é um desafio para o governo guineense conciliá-los, visto que às vezes se embatem, tais como, o direito à vida e o respeito à diversidade cultural, ambos protegidos constitucionalmente.

Contudo, alguns preceitos na Constituição e certas normas internacionais adotadas pelo Estado guineense não são aceites à luz do direito costumeiro. Um exemplo é, justamente, a prática de *Ucô*, também conhecida como menino Irã, já que violaria o princípio de proteção da criança contra qualquer forma de violência mental ou física e o do direito à vida.

Ainda sobre a prática de *Ucô*, ultimamente o estado tem feito tentativas através do processo legislativo de erradicar a prática, pois, segundo a perspectiva dos direitos humanos, a mesma viola direitos básicos da criança, como o direito à vida e à saúde integral, uma vez que a Declaração Universal dos Direitos Humanos, ratificada pelo Governo guineense, não se baseava em nenhuma ideologia particular, mas sim na dignidade da pessoa humana, a quem os direitos são inerentes. Isso significa que existem certos direitos fundamentais que não devem ser sujeitos à violação de qualquer governo. Consequentemente, o estado guineense não levantou nenhum argumento rejeitando a transferência disso; na verdade, ele pressiona a favor. Assim, a posição particular adotada pelo estado guineense de universalizar os direitos sociais é mais uma guerra de ideologias e filosofias entre dois sistemas controversos.

#### **4.4. Conflitos entre sistema judicial guineense/internacional e prática do *Ucô***

Este subitem ampara-se na combinação de diferentes reflexões teóricas, especialmente as que surgiram das chamadas epistemologias do Sul. Fazendo-se uso do pensamento abissal contextualizado por Boaventura de Sousa Santos (2007), em *Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes*, proposto para desenhar as relações no período colonial, destacam-se instrumentos jurídicos criados na época colonial para legitimar a superioridade do colonizador face ao colonizado.

De acordo com Santos (2007), a linha abissal separa de forma rígida o colonizador do colonizado e exige que este seja declarado inexistente, destruindo todos os vestígios que podem patentear a sua presença. A destituição dos valores e artefatos que representam o universo cultural do colonizado reflete-se na ausência de um quadro de referência deste, engendrando nele um dilema, uma vez que o quadro de orientação que lhe é imposto não lhe é inteligível. Deste modo, o colonizado é obrigado a agir com base em um quadro que lhe é estranho, culminando em várias incertezas. Essas incertezas persistem na vida dos guineenses: *Eu acho que isso está errado, abandonar uma criança, mas também é uma prática tradicional, contudo jámais vou concordar com isso. (Entrevista realizada por Irina com Odete, 2017)*

Portanto, em função de sistema jurídico guineense ser parte de um produto do colonialismo, isso resultou na imposição de valores legais estranhos ao território. Por isso, de acordo com Dias (2014, p.22), *Problemas Do Direito Penal Numa Sociedade Multicultural: O Chamado Infanticídio Ritual Na Guiné-Bissau*, afirma que, “um dos problemas mais persistentes e talvez intratáveis na região é a dificuldade de unificar o processo legal. Além disso, surge uma necessidade de conciliar as diferenças existentes entre o direito consuetudinário e as leis recebidas do ocidente (incluindo os direitos humanos)”.

Mendes (2014, p.47) alega que, a partir do contato com europeus, cuja maneira de estar era diferente dos colonizados, registrou-se uma intensa violência sobre a população autóctone. Os nativos eram obrigados a regerem-se por um código de conduta que não conheciam e de que não se apropriavam. Mendes destaca que as práticas decorrentes do contato e da imposição das ditas regras visavam inferiorizar o colonizado, pois o colonizador o considerava ignorante e inferior.

Dias (2014, p. 23) assevera que “um dos problemas mais ricos e interessantes que se colocam no Direito guineense é precisamente um dos conflitos entre o sistema jurídico-positivo e os costumes e práticas tradicionais dos grupos étnicos. Assim, o sistema jurídico guineense consiste em um mosaico de regras”. Entre essas regras, o direito consuetudinário e os direitos humanos entram em embate.

Uma vez que, na Guiné Bissau, as leis nacionais representam um regime fragmentado, cada um dos mais de 25 grupos étnicos reconhecidos no país possui suas próprias regras habituais. Embora existem semelhanças nas regras, também existem diferenças significativas. Infelizmente, devido à percepção negativa ativa do direito consuetudinário e, talvez, a falta de recursos e vontade política, pouca ou nenhuma atenção está sendo dedicada para realizar isso. O direito consuetudinário é imbuído de uma estrutura discriminatória. Devido à algumas dessas características negativas, há um forte preconceito contra leis tradicionais de direito em favor dos direitos humanos.

*“Não tem justificava para tirar vida de uma criança porque ela não quer estar doente ou nascer deficiente. Por isso, estado e as instituições de direitos humanos têm que nos ajudar.”* (Entrevista realizada por Irina com António, 2017)

Portanto, vejo que a existência de uma pluralidade de regras no sistema jurídico apresenta teorias e problemas complexos. Dias (2014, p.2) afirma que as manifestações de

complexidade e de diferenciação cultural numa sociedade africana como a Guiné-Bissau têm de ser, portanto, diferentes das sociedades europeias e americanas que possuem comunidades culturais estáveis. Dias destaca que as leis penais que visam a sua proteção perante condutas gravemente lesivas não devem recuar perante tais práticas ancestrais. Dou aqui como exemplos os casos da excisão (artº117 do CP Guineense) e do infanticídio (artº110 nº1 do CP Guineense, p. 06).

No decorrer desta pesquisa, interroguei o grupo manjaco sobre a prática de *Ucô* e sobre a atitude adotada pelo Estado de criminalização da prática de *Ucô*. Alguns afirmaram não entender por quê o Estado condena a prática de uma criança espiritual que causa o mal às pessoas.

*“Não entendemos porque o estado guineense condena a prática de Ucô, uma irã em formato da pessoa (criança), uma criança perigosa que causa o mal na família. Além disso, estado ainda usa as leis dos brancos para nos punir, quer dizer ele desconhece as nossas leis. As nossas leis não se aplicam mais em ninguém, pois tudo é criminalizado agora pelo estado. Ele prefere atender os gênios dos brancos.”* (Entrevista realizada por Irina com Joaquim, 2017)

Isso retrata a realidade que decorre do contato entre o colonizador e o colonizado. Uma realidade social dividida em dois universos distintos através de uma linha abissal. O colonizador de um lado da linha e os manjacos do outro, sendo esta divisão tão forte que fez desaparecer a realidade dos manjacos, ignorada como se ela não existisse, na medida em que as duas realidades não podem coexistir em simultâneo (MENDES, 2014, p. 51).

Santos demonstra que a emancipação e a regulação é a lógica aplicada ao lado da linha do colonizador, enquanto que a apropriação e a violência se aplicam ao lado dos manjacos. A apropriação e a violência tomam diferentes formas de cada lado das linhas abissais jurídicas e epistemológicas, na medida em que a apropriação implica incorporação, cooptação e assimilação; a violência suscita destruição física, material, cultural e humana.

Para Santos (2006) no campo de direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional.

Na mesma ordem de ideias, Meneses (2012, p. 27) enfatiza que “não há país algum no continente africano que não possua quer elementos tradicionais”, quer elementos estatais. Qualquer sistema de administração de justiça tem de tomar decisões sobre a posição

política e legal dos sistemas modernos e tradicionais na formação do seu sistema sociojurídico nacional”.

A prática tradicional de *Ucô* é justificada pela moral considerações que consideramos convincentes, mas sim, sejam elas sancionadas pelos entendimentos sociais relevantes das culturas nas quais eles são praticados:

*“Ucô não é uma pessoa, mas sim um espírito maligno nascido em pessoa, mas, porquê o estado nos condena e, ainda nos pune com as leis dos brancos, porquê o estado não usa nossas leis para resolver esta questão, ninguém mais respeita os anciões, eram eles que resolvem os problemas nas tabancas, mas o estado ignora as nossas leis tradicionais.”* (Entrevista realizada por Irina com João)

Santos (2006) parece ter alguma precedência histórica sobre a ciência na criação do pensamento abissal. De fato, contrariamente ao pensamento jurídico convencional, foi a linha global que separava o Velho Mundo do Novo Mundo que tornou possível a emergência, deste lado da linha, do direito moderno e, em particular, do direito internacional moderno.

Em seguida veremos o que Santos (2006) chama do regresso do colonizador. Segundo o autor, o regresso do colonizador implica no ressuscitar de formas de governo colonial, tanto nas sociedades metropolitanas, agora incidindo sobre a vida dos cidadãos comuns, como nas sociedades anteriormente sujeitas ao colonialismo europeu. A expressão mais saliente deste movimento é o que o autor designa como nova forma de governo indireto. Emerge em muitas situações quando o Estado se retira da regulação social e os serviços públicos são privatizados. Poderosos atores não estatais (ONGs) adquirem desta forma controle sobre as vidas e o bem-estar de vastas populações, quer seja o controle dos cuidados de saúde, da terra, da água potável, das sementes, das florestas ou da qualidade ambiental.

#### **4.5. As abordagens sobre as ONGs/igrejas na Guiné-Bissau diante do fenômeno da criança *Ucô*: elementos institucionais**

Este subitem procura demonstrar a atuação das ONGs e Igrejas no país, no resgate das crianças submetidas a práticas tradicionais conhecidas como menino Irã ou *Ucô*. Na Guiné-Bissau, a escassez de políticas públicas ou políticas de inclusão para crianças com deficiências no setor governamental, ampliou o leque de atuação de ONGs ligadas ao campo da saúde mental infantil no país. As organizações não governamentais (ONGs) vêm desempenhando um papel importante nas últimas décadas, ajudando a cobrir essa lacuna, mas também trazendo uma série de elementos controversos que buscarei discutir a seguir.

O itinerário do trabalho de campo estendeu-se à capital do país, em uma organização não governamental que acolhe crianças vítimas da prática de *Ucô*, a Casa “Menino Deus”. Esse espaço é uma casa de acolhimento, localizada em Bissau (Capital) e que já abriga 52 crianças com deficiências, vítimas de violência ou abandono, desde recém-nascidos até jovens com 16 anos. Cerca de 80% delas chegaram a esta casa “com a designação de criança Irã”.

Nessa instituição em Bissau, tive a oportunidade de entrevistar o assistente social da instituição e alguns residentes da cidade. Com ele, conversei sobre as suas experiências diárias no trabalho e acerca de como acontecia o processo de resgate das crianças nas aldeias e nos bairros de capital. Ele me relatou também, dois casos de crianças resgatadas pela instituição.

O primeiro desses casos foi o de Ana, de quatro anos. Como muitas outras crianças que se encontram na ONG Casa Menino Deus. Ela chamou a minha atenção em relação aos demais garotos por um motivo especialmente mais preocupante. A pequena é, na verdade, uma sobrevivente de sua própria história. Ela foi diagnosticada como criança Irã, em um ritual determinado pelo código cultural do grupo, que realiza o rito de abandono. No entanto, seus pais não concordaram com a insígnia. Para assegurar que o destino de Ana não fosse mudado, seus avós obrigaram os pais a realizarem a cerimônia, caso contrário, deveriam deixar a casa deles (os pais não tinham casa própria e moravam de favor na casa dos avós paternos). Para salvar a pequena, os pais decidiram entregar a criança à Casa Menino Deus.

Na ONG, a pequena Ana encontrou uma madrinha, que logo se prontificou a arcar com todas as suas despesas. Em troca, ela deveria voltar a morar com os pais. O assistente social da ONG entrou em contato com os pais, explicando sobre a ajuda que Ana iria receber da madrinha, desde o aluguel até a alimentação, caso ela voltasse a morar com eles. Contudo, os pais recusaram-se a ir buscá-la no abrigo.

*“Isso me deixou indignada, porque sempre achei que eles entregaram Ana porque não tinham condição de criá-la, uma vez que não tinham casa própria, moravam de favor e estavam sendo pressionados a sair de casa caso não realizassem a prática, mas eles recusaram a ajuda oferecida pela madrinha da Ana. Isso me fez pensar que muitas coisas estão envolvidas aí.” (Assistente social da Casa Menino Deus)*

Pois o objetivo é resgatar a criança e depois tentarmos reintegrá-la à família, segundo relatado de assistente social da ONG, mas isso colocaria também sua vida em risco, no sentido de que a criança voltaria para a família sem ajuda por parte do governo. Essas crianças são resgatadas de práticas com a ajuda de ONGs e Igrejas dirigidas por missionários protestantes e católicos.

O segundo caso foi do menino Lucas, de dois anos. Conheci Lucas na primeira visita que fiz à Casa Menino Deus, quando estava acompanhada da minha sobrinha de 21 anos. Ao chegarmos à casa, encontramos um homem de aproximadamente 45 anos com um menino de dois anos sentados em uma casinha feita para receber visitantes. Cumprimentei-lhe, mas ele não respondeu meus cumprimentos e percebi logo que algo estava errado, mas fiquei durante quinze minutos observando, pois ele andava de um lado para o outro e o menino chorava sem parar. Quando não consegui mais ficar calada dirigi-lhe a palavra novamente, perguntando se ele estava precisando de ajuda, ele respondeu que sim, que estava à espera de assistente social para deixar o filho com ele, mas ele estava demorando demais e que morava no interior e precisava voltar ainda no mesmo para lá. Perguntei por que ele deixaria o filho na casa Menino Deus e ele respondeu que o filho era diagnosticado como menino Irã e estava correndo muito risco de vida e que, por isso, tirou a criança da tabanca. Então, expliquei-lhe que estava lá para pesquisar sobre meninos Irãs e que queria que ele me contasse um pouco da história de Lucas. Ele aceitou e foi logo contando:

*“Lucas nasceu com a cabeça um pouco maior do que era considerado normal. Levamos ele para a curandeira, ela nos informou que o Lucas era menino Irã, mas para mim, isso não é verdade, ele não é irã. Contudo minha mulher acreditou logo, porque ela começou a me pressionar para fazermos o ritual de abandono, dias depois que saímos de consulta com o*

*Curandeiro (a), mas não aceitei. Então, quando Lucas estava com um ano de idade, minha mulher afastou-se de casa. ” (Entrevista realizada por Irina com António, 2017)*

Depois que a mulher saiu de casa, o António passou a cuidar de Lucas sozinho, até que, tempos depois, decidiu ir morar com seus pais.

*“Porque estava precisando de ajuda da minha mãe para cuidar dele, mas quando chegamos lá, meses depois, os meus pais começaram a insinuar coisas de que Lucas era menino irã e que eu deveria fazer o ritual de abandono. Recusei novamente.” (Entrevista realizada por Irina com António, 2017)*

A partir de então, ele passou a não acreditar mais em ninguém.

*“Passei a não poder ir trabalhar, tinha medo de deixa-lo só, porque meus pais podiam aproveitar da minha ausência e realizar o ritual de abandono. Mas, agora, preciso de trabalho, já que não tenho nada nem para comer, por isso, trouxe ele aqui, você me entende? Uma vez que ninguém queria mais segurar o meu filho, pois todo mundo tinha medo dele, inclusive meus pais.” (Entrevista realizada por Irina com António, 2017)*

O António não acreditou no diagnóstico do curandeiro, porque ele se converteu à Igreja católica e deixou de aceitar mais as práticas tradicionais. Isso reflete as mudanças que ocorreram no país com a chegada do cristianismo.

Outro caso de uma mãe que ousou enfrentar a tradição foi o de Linda, que, atualmente, encontra-se na casa de uma amiga evangélica. O filho, segundo diagnóstico feito em um hospital de sua cidade, nasceu com Distrofia Muscular Progressiva, uma doença que o impossibilita de andar. A família descobriu o problema quando Juca deveria estar dando os primeiros passos. A mãe fugiu antes de ser obrigada a aplicar a tradição, mas, tomada essa decisão, ela lamenta a ausência de política social do estado nessas situações.

*“Ninguém do estado nos ajudou a resolver o problema. Eu saí da minha tabanca para salvar o meu filho da cerimônia de abandono, cheguei aqui e não recebi ajuda de ninguém. Não queria entregar-lhe na ONG, mas entreguei-lhe, porque não tinha como me manter aqui com ele, estou sem trabalho e na minha cidade eu vendia frutas”. ((Entrevista realizada por Irina com a dona Linda, 2017)*

Nota-se que a alternativa encontrada para os pais que desafiam a tradição para salvar os filhos de abandono são as ONGs. Em um contexto marcado pela fragilidade e, em certos casos, pela ausência do estado, a sociedade civil, particularmente representantes das Igrejas Católicas e Evangélicas e as ONGs, têm tido um papel decisivo junto às populações mais carentes financeiramente, que decidem não realizar o ritual de abandono das crianças

consideradas irãs, assim como no processo de resgate das crianças submetidas às práticas tradicionais.

Barros (2012) afirma que as instituições de caráter religioso desempenham um importante papel no cenário social guineense, uma vez que acabam por suprir necessidades básicas, como ocorre nos domínios da saúde e/ou da educação, devido à insuficiente presença do Estado. A real compreensão do papel de *advocacy* das ONGs tem tido uma evolução lenta em Guiné-Bissau.

Assim, à medida em que o espaço para as ONGs se expande, o conceito de política pública para as crianças avança lentamente. A maioria dos serviços prestados por essas ONGs e igrejas são aqueles que muitas vezes são compromissos do Estado com a população. As ONGs são muitas vezes altamente favorecidas no processo de desenvolvimento devido à sua presumida eficiência e eficácia em termos de entrega de programas e atendimento às necessidades dos desprovidos para crianças. Por outro lado, também ajudam a aumentar o abandono do estado no fornecimento de assistência social, ampliando as oportunidades de não efetivação de direitos de crianças guineenses, que são de obrigação do Estado.

Durante as entrevistas, António e Linda manifestaram a preocupação de que cuidar dos seus filhos era custosa e não dispunham de dinheiro para atender às suas demandas (cuidados médicos constantes, compra de dispositivos de apoio, como: cadeiras de rodas no caso de criança com deficiências, no caso de filho da linda). Na Guiné-Bissau, o acesso das crianças com deficiências a esses requisitos básicos foi agravado pelo fato de que o governo não forneceu serviços gratuitos. O fato é de que, a maioria dos pais dessas crianças é de família de baixa renda, não têm emprego remunerado, deste modo, não têm meios para pagar as necessidades básicas dos filhos. Além disso, a má gestão das instalações de saúde, a falta de equipamentos essenciais, a falta de medicamentos e a falta de acessibilidade no país foram registradas durante esta pesquisa. De acordo com os médicos entrevistados nesta pesquisa, *Ucô* é uma criança com um problema de saúde crônica ou com deficiência.

Para Marcos, os desafios enfrentados pelas crianças *Ucô* começa antes de nascer e continue durante todo o período.

*“As faltas de instalações equipadas para lidar com casos obstétricos graves, que vem afetando o feto e os bebês na Guiné-Bissau, também são as principais causas de mortes neonatais no país”* (Entrevista realizada por Irina com Marcos, 2017).

O médico afirmou também que para prática é motivada por baixa probabilidade de sobrevivência, por causa de recursos inadequados ou falta de equipamentos no hospital.

*“As crianças com deficiência intelectual, hidrocefalia ou outras características de deficiências físicas e mentais também são consideradas meninos Irãs, observando-se que elas precisam de alguns equipamentos que não temos nos hospitais” (Entrevista realizada por Irina com Armando).*

Além disso, muitas crianças consideradas Irãs observadas e descritas pelos membros da comunidade estavam sofrendo de desnutrição aguda. Famílias interpretavam fraqueza da criança e a perda de apetite como um sinal de que está possuída por um espírito maligno devido as doenças pré-natais e falta de cuidados médicos resultantes de restrições geográficas ou econômicas e acesso limitado à saúde. As crianças com doenças crônicas agudas, particularmente, aquelas que podem resultar em permanente debilidade, podem ser consideradas Irãs. Segundo o médico:

*“Raramente chegam o hospital, mas as que chegam, geralmente, são as que são resgatadas pelas ONGs, porque para eles, o tratamento hospitalar não é adequado para criança Irã” (Entrevista realiza por Irina com Marcos, 2017).*

As famílias que levam suas crianças, na maioria das vezes, acabam fugindo do hospital com elas.

*“Tive uma paciente com característica de criança considerada Ucó que ficou três semanas internada aqui no hospital. Um dia a mãe dela dirigiu-se para mim pedindo permissão para levá-la de volta para aldeia, alegando que ia leva- lá para fazer uma cerimônia. Achei este pedido absurdo, porque a criança não estava melhorando e tentei impedi-la, quando saí do serviço, conseguiram fugir com a menina e nunca mais soube da notícia dela, não sei se sobreviveu ou não” (Entrevista realiza por Irina com Marcos, 2017).*

Para Marcos muitas famílias das crianças nesta situação acreditam que existem doenças crônicas que não podem ser curadas e que a criança precisará tomar medicamentos diariamente. *“Enfim, maioria não tem recursos para isso, acabando por abandonar a cura de hospital, a procura de respostas imediatas para ela e interrompem o tratamento a procura dos curandeiros tradicionais”.* (Entrevista realiza por Irina com Marcos, 2017).

Como foi relatado durante a pesquisa, à busca pelas ONGs é motivada por esse vazio criado pela falta de políticas públicas e a tradição. Não parece ser a solução mais desejada, mas é aquela possível, quando não quer que a criança passe pelo ritual de abandono, nem que ela morra por falta de acesso ou de condições nos serviços de saúde. Assim, o estado precisa promover e proteger a saúde dessas crianças, pois, é um dos propósitos de promoção e proteção dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana. Afinal, o desafio é de aplicar conceitos de direitos humanos em análise e resposta de problemas de saúde também na Guiné-Bissau. No país, a saúde pública precisa de novas formas de ação para promover e proteger os direitos humanos, especialmente das crianças.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação, a partir do trabalho de campo, permitiu o acesso, de forma particular, à compreensão da prática do Ucó, chamado, pelos manjaco de Guiné-Bissau, de “manifestação de força sobrenatural”, ou que faria referência a entidades não “humanas”. Na análise que empreendi, busquei examinar a situação das crianças conhecidas como meninos Irãs ou Ucó, em articulação com o debate sobre os direitos humanos na Guiné Bissau.

A partir de etiologia e a persistência da prática do Ucó, portanto, observou-se que a crença em Ucó ou irã ainda é forte entre os grupos étnicos guineenses. Além disso, identificou-se que as medidas curativas adotadas pelo grupo tendem a levar em consideração a avaliação se a criança doente é considerada Ucó ou não. Isso porque, para o grupo, os métodos curativos modernos não seriam adequados para um paciente Ucó. Assim, eles recomendam o acionamento de curandeiros tradicionais e de instituições religiosas, independentemente da natureza da doença.

Para os manjaco, quando o Ucó é intencionalmente morto, as famílias não necessariamente consideram suas ações como assassinato ou como um infanticídio. A criança Ucó é entendida como um espírito, não como um ser humano. Além disso, os curandeiros percebem seus serviços como um tratamento para as crianças e para o grupo, ou seja, não percebem suas ações como equivalentes a “matar” ou “assassinar” uma criança. As narrativas a que tive acesso, ao contrário, descreveram essas práticas como ações dedicadas a salvar as vidas dos pais e manter o bem-estar social.

Essa dissertação se inscrevesse no conjunto de debates da Antropologia Médica, campo que, amplamente investe na perspectiva de compreender a organização simbólica da doença e os vários modelos e práticas terapêuticas seguidas, com envolvimento das subordinações culturais e abrangidos como construções sociais. Este estudo revela, através da prática etnográfica, a experiência e vivência em torno do Ucó pelos Manjaco. As narrativas e discursos que emergiram, durante o trabalho de campo, funcionaram como um precioso elemento para o conhecimento dessa realidade singular, o que já se configura como um estudo inédito sobre Ucó entre os Manjaco da Guiné-Bissau. Soma-se a isso o fato de a pesquisadora ser alguém advinda não apenas de África, mas, sobretudo, do universo sociocultural e geográfico no qual foi realizada a pesquisa.

Persegui, além disso, uma outra questão: como tomar a prática do Ucó como algo que produz materialidades, as quais envolvem realidades múltiplas. Nesse ponto, o problema que busquei enfrentar é como, sendo múltipla, a doença não se fragmenta em muitas representações distintas de uma mesma realidade. Ao contrário, as práticas produzem materialmente diferentes versões do corpo e da(s) doença(s), dependendo das entidades (aqui entendidas como materialidades, coisas, atores) envolvidas. (Mol, 2002).

A pesquisa fez nos perceber que existe um diálogo entre dois sistemas de saúde vigentes no país: o tradicional e o moderno. Esses sistemas, longe de serem excludentes, participam de um processo de co-produção constante, no qual uma série de práticas são acionadas, inclusive para se produzir fronteiras entre eles.

Entre os Manjacos, a cosmovisão molda o modelo explicativo de cada doença. Ucó é tido como mal enviado por uma entidade que marca aquele que é infringido perante os sinais inscritos no corpo. Urge, então, a demanda de mandá-lo de volta para a entidade responsável pelo envio do mal. Os métodos curativos modernos seriam inadequados para alguns pacientes, no caso Ucó. Nessas situações, muitas vezes são recomendados o uso de redes tradicionais e de instituições religiosas, independentemente da natureza da doença. A probabilidade de uma criança receber os cuidados biomédicos dependerá de confirmação de que não se tratava de criança Ucó ou de uma feitiçaria.

Para os médicos, o Ucó é uma criança com um problema de saúde crônica ou deficiente. Mol (2002) nos lembra que as várias arterioscleroses fazem parte do dia a dia de um hospital, argumentando que essa doença não é um objeto dado de antemão, mas é algo que depende das mais diversas práticas empregadas dentro do ambiente hospitalar. A convivência de diversas ontologias sobre o corpo é algo bastante explícito nas situações envolvendo crianças Ucó.

Na sociedade tradicional manjaco, a procura para resolver o mal, que se materializa no corpo, inicia pelas redes tradicionais, dentro da tabanca, numa errância em torno dos curandeiros de forma a identificar e explicar o fenômeno e sua causa. Almeja-se, primeiramente, a resolução do mal social. Depois, as famílias também buscam outras ajudas, inclusive biomédicos, buscando, portanto, múltiplas confirmações antes de realizar o ritual de abandono.

A identidade do Ucó pode ser ambígua, mas “está” no lugar das experiências e na explicação das complexidades entre humanos, a natureza e o mundo espiritual. Tais elementos continuam a ser um componente vital dos manjaco dentro do sistema religioso sociocultural. No entanto, de acordo com o atual mundo globalizado, o Manjaco pode continuar a viver toda a dinâmica em torno do fenômeno “Ucó”? As explicações tradicionais ou religiosas particularmente chocantes colidem com a concepção de direitos humanos vigentes. Temos aqui uma prática que é considerada normalmente cultural na comunidade manjaco mas que, em outras comunidades, é entendida como uma violação de direitos da criança, um atentado à vida.

Como fenômeno cultural e religioso, essas perspectivas não podem ser confortadas, mesmo que alguns dos argumentos neguem o caso das violações dos direitos humanos, não podemos negligenciar completamente algumas das perspectivas intrigantes, porém ambíguas, apresentadas nessas linhas de discussão. Assim, há necessidade de mais estudos nesta área. Para Cardoso de Oliveira, (1990, p. 20):

“através da utilização da noção de cultura e do relativismo a ela inerente, a antropologia habituou-se a aceitar naturalmente como incomensurável a cultura e, com ela, seu quadro moral”.

No entanto, a sociedade guineense necessita de um sistema judiciário pluralista, onde os sistemas de justiça formal e tradicional possam complementar-se um ao outro, o que pode ser a melhor opção para o Estado. Cada sistema pode cumprir com aquilo que o outro não possa, ou pelo menos não com facilidade. Por exemplo, os mecanismos tradicionais de justiça podem ser mais adequados para disputas menores nas comunidades tradicionais, enquanto as infracções penais graves exigiriam que os tribunais formais.

Uma vez que, para exercer os dois sistemas que operam no país (direitos humanos e tradicional), requer-se um equilíbrio delicado entre preservar seus aspectos positivos e garantir que os direitos humanos sejam respeitados. As intervenções devem ser concebidas para abordar os problemas enfrentados pelas comunidades tradicionais e levar em consideração as possíveis consequências de quaisquer mudanças introduzidas, bem como o mais amplo contexto social e político.

É evidente que qualquer modelo importado precisa ser pensado em relação ao estilo de vida e as crenças culturais do país. Assim, há necessidade de ser cuidadoso com impotentes ideias ocidentais que são embaladas como ajuda ao desenvolvimento. Isto significa que a assistência

deve ser prestada, deve ser respeitosamente oferecida e, ao mesmo tempo, não deve minar conhecimentos locais e valores culturais.

Por outro lado, o Estado não pode se esconder por trás das práticas culturais, deixando de cumprir com suas obrigações de impor direitos humanos horizontalmente. A questão é que o Estado defende o respeito por direitos humanos, mas os direitos sociais, econômicos, de saúde e educação de crianças com deficiências foram relegados a um segundo plano. Faltam medidas positivas para fazer valer os direitos sociais.

O Estado guineense não está realmente interessado em respeitar os direitos humanos, buscando desculpas legítimas nas práticas tradicionais. A saúde é um dos direitos fundamentais, mas existem muitas questões quando pensamos a situação das crianças guineenses. Os problemas enfrentados na saúde materna e infantil são multiplexas, e a dimensão sociocultural parece ser esmagadora.

Os círculos do fenômeno do Ucó estão conectados também aos problemas de raiz da saúde pública que enfrentam as crianças guineenses, segundo relatos dos médicos, como: a desnutrição, a insegurança alimentar, as opções limitadas de cuidados de saúde moderna, e a falta de apoio aos menores com deficiência. A medicina moderna é vista como um recurso insuficiente para cuidar de todas as preocupações e reclamações de saúde da população. Devido às suas vulnerabilidades acumuladas, as mães mudam pragmaticamente de um tratamento para outro. No entanto, a natureza esporádica de sua busca de tratamento dificulta na obtenção de solução rápida e o resultado são doenças infantis recidivastes e recaídas por longos períodos de tempo.

A crítica da situação de violação dos direitos das crianças na Guiné-Bissau, segundo a perceptiva de direitos humanos, não se resume às práticas tradicionais, mas também ao reflexo das orientações políticas, sociais, económicas e culturais que o país tem conhecido desde a independência. A situação geral das crianças na Guiné-Bissau não pode ser dissociada das dificuldades conjunturais e estruturais que este país enfrenta, apesar de o país dispor de instituições e organizações da sociedade civil que trabalham no domínio da defesa e proteção da criança e de instrumentos jurídicos internos que consagram preceitos em prol da criança, nomeadamente, o Estatuto de Assistência Jurisdicional de Menores e a Lei Orgânica do Tribunal de Setor, Unicef e etc. Todavia existem fraquezas no capítulo da sua aplicação.

O nível de instabilidade política, desintegração econômica e pobreza que caracterizam a vida cotidiana deste povo praticamente relegaram questões relativas aos direitos e necessidades de crianças com deficiências para o menor degrau da escada de prioridade nacional. A instabilidade política e a fusão econômica que caracteriza atualmente a Guiné Bissau, a taxa de desemprego altíssimo e a escassez aguda de alimentos, tudo isso não só piora a situação no que se refere à provisão de serviços para crianças com deficiência, mas também faz com que se sinta que ter uma deficiência é “uma tragédia”.

Nos últimos anos, o país enfrentou desafios econômicos, sociais e políticos, devido aos anos de guerra civil e à transição para a democracia. Isso levou à existência das disparidades urbana/rurais entre as regiões, onde as condições do cotidiano são insuficientes para comunidades que necessitam de infraestrutura básica, estradas, eletricidade, cuidados de saúde e educação. A desnutrição e as doenças infecciosas são comuns; em particular no que se refere à disponibilidade de recursos e infraestrutura. Além disso, o capitalismo, o colonialismo e a globalização enraizada no país, estes agora virtualmente paralisaram as economias, sociedades e políticas desses países.

Além disso, na Guiné Bissau, os serviços de biomédicos estão centralizados nas cidades. Nas áreas rurais, os pacientes estão percorrendo longas distâncias à procura de atendimento médico na capital. Os custos de viagem podem ser restritivos e grandes ambientes urbanos podem ser ameaçadores para os aldeões rurais não habituados à vida urbana e seus perigos. Os atrasos para ver os prestadores de cuidados de saúde podem ser substanciais. Os pacientes podem chegar para encontrar medicamentos fora de estoque. Aqueles que superam esses obstáculos e acessam instalações médicas podem incorrer em despesas adicionais comprando medicamentos ou viajando para coletá-los.

Os médicos destacaram também que a prática de crianças Irãs hoje é menor do que no passado. Essas reduções resultam de um melhor acesso aos cuidados e programas de saúde materna. Observou que, além de prevenir e tratar infecções neonatais e ter um atendimento qualificado, uma nova redução a mortalidade neonatal é viável com a eliminação dos rituais de abandono. Independentemente da sua precisão, essas estimativas não levam em conta as diferenças entre a forma como o grupo fala sobre a criança Ucó, como é relatado em autópsias verbais, e o que está acontecendo na prática.

A pesquisa sobre o fenômeno Ucó tem sido mais um exercício na perseguição e condenação do grupo sobre a prática, uma vez que poucos estudiosos ofereceram evidências significativas do que, na verdade, ocorre fora do discurso. Compreensivelmente, pesquisadores não tiveram a oportunidade de examinar cuidadosamente a situação demográfica, para entender o contexto sociocultural e etnográfico, e para reunir dados de primeira mão necessários para uma descrição precisa e análise do fenômeno.

No decorrer desta pesquisa, percebi que o infanticídio nem sempre está presente na prática do Ucó. Mas sim, existe uma diversidade significativa usada como modelo explicativo para a mortalidade infantil também no país, e que a prática, em si, não é, necessariamente, um “fator de risco importante” ou um grande problema de saúde na comunidade, como é afirmado. Isso quando comparado, particularmente, a alta taxa de mortalidade infantil no país. Os antropólogos socioculturais estabeleceram que economia, política global e local e a violência estrutural têm um papel significativo no investimento parental, na saúde infantil e na sobrevivência.

Negligenciar tais considerações só pode resultar na violação de direito de criança. Várias narrativas descrevem a criança como quem tem um comportamento anormal, oferecendo pouca indicação quanto às doenças específicas – uma desgraça atribuída às crianças nesta situação. Embora seja possível que esses casos incluam mortes por rituais, é muito provável, com base nas narrativas etnográficas, que os casos incluídos nesta categoria diziam respeito a crianças que estavam severamente doentes.

Durante esta pesquisa, alguns profissionais biomédicos (médicos) afirmaram que já recrutaram serviços de curandeiros tradicionais e defendem seu uso. Como tal, eles próprios relataram a importância da integração dos dois sistemas, e acreditam na eficácia de seu tratamento. O que complica a situação desses profissionais de saúde é o fato de que os dois sistemas de saúde não foram formalmente integrados e, portanto, o mecanismo de usar ambos os sistemas pode causar dilema psicológico / dissonância cognitiva para alguns usuários.

Por tanto, o Estado deveria reconhecer oficialmente e integrar a cura tradicional no sistema de saúde geral para aliviar a pressão sobre qual o sistema de saúde convencional está operando. A não integração desses dois sistemas de cuidados em saúde não parece impedir que a maioria das pessoas continuem a procurar os serviços de curandeiros modernos e tradicionais, sem perceberem a quão perigosa é a não comunicação dos dois lados sobre os

remédios que inadvertidamente e simultaneamente são administrados para as mesmas doenças, no mesmo paciente. Uma vez que o povo guineense está vinculado aos dois sistemas de saúde, às vezes ficam indecisos frente à etiologia de suas doenças.

Os dois sistemas relacionam-se através de diferentes ensinamentos e crenças sobre a origem das doenças, como vimos na história da Noca. Alguns Estados africanos iniciaram um diálogo com os curandeiros tradicionais, caso de Moçambique, para facilitar o trabalho da associação desses profissionais com os do setor formal de saúde. Uma vez que o Estado guineense centralizou o cuidado de saúde formal nas áreas urbanas do país, a população rural quase não teve acesso às instalações de saúde modernas adequadas. Portanto, pensar acerca da realidade múltipla ajuda a despatologizar um olhar ocidental sobre as práticas, ao mesmo tempo coloca-las em posição de serem criticadas em função do que performam em sua consecução.

## REFERÊNCIAS

- ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ALVES, Paulo César, MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Saúde e Doença. Um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2008.
- ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books
- APPIAH-KUBI, Kofi. *African Christologies Today*. In: ROBERT J. Schreiter. *Faces of Jesus in África*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 2002.
- ANDRADE. José H. Fischel. *A proteção dos direitos humanos e dos povos na África*. Disponível em:
- ARAÚJO, Manuel G. Mendes; Cardoso, Carlos (orgs.), „Lusofonia“ Em África: História, Democracia e Integração Africana. Dakar: CODESRIA, pp.45-66.
- ARAÚJO, Sara (2008), ”Pluralismo jurídico em Africa. Ficção ou realidade? ”, *Revista Critica de Ciências Sociais* 83, pp. 121-139.
- ARQUIDIOCESE DA BEIRA. *Os Antepassados e sua veneração. Actas da Segunda Semana Teológica da Arquidiocese da Beira - Moçambique, Pro - Manuscrito, Col*
- AUGEL, Moema Parente (2007), *O desafio do Escombro: Nação, Identidades eção: Temas de Investigação*. 3-8 de fevereiro de 1997.
- BERGER, Peter; Lukmann, Thomas (2010), *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- Campos GW, et al., organizadores. *Tratado de saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec/Fiocruz; 2006. p.9-52.
- CABRAL, Amílcar (1976), *A Arma da Teoria: Unidade e Luta, Vol. I*. Lisboa: Seara Nova.
- CAPOSSA, Romão F.J.. *A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique*. In: *Revista*
- CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem. Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Couto MT, Schraiber LB, Ayres JRCM. 1. *Aspectos sociais e culturais da saúde e da doença*. In: *Martins*
- CARDOSO, Carlos (1989), “Conflitos interétnicos: dissolução e reconstrução de unidades políticas nos rios da Guiné de Cabo-Verde (1840-1899)”, *Soronda* 7. Bissau: INEP, pp. 39-62.
- CARDOSO, Carlos (1992), “A ideologia e a prática da colonização portuguesa na Guiné e o seu impacto na estrutura social, 1926-1973”, *Soronda* 14. Bissau: INEP, pp. 29-63.

- CARREIRA, António (1947), *Vida Social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné-Portuguesa.
- CARREIRA, António (1953), “O Levirato no grupo étnico manjaco: contribuição para o estudo da sua extensão na zona intertropical”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 8 (29), pp. 107-111.
- CARREIRA, António (1967), “Manjacos-Brames e Balantas (aspetos demográficos)”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 22 (85-86), pp. 41-92.
- CARVALHO, Clara (1998), *Ritos de poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*, Tese de doutoramento em antropologia social, policopiado. Lisboa: ISCTE.
- CARVALHO, Clara (2000), “Reflexions autour des histoires d’origine à Pecixe (Cacheu)”, in Gaillard, Gérald (org.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris: L’Harmattan, pp.223-240
- CARVALHO, Clara (2003), “Revitalização do poder tradicional e os Regulados Manjaco da Guiné-Bissau”, *Soronda Nova Série 7*. Bissau: INEP, pp.7- 43.
- CARVALHO, Clara (2005), “Poder Local e Autoridade Tradicional: Das Assembleias do Povo ao Estado Moderno”, in Silva, Teresa Cruz; Araújo, Manuel Guedes Mendes de; Cardoso, Carlos (orgs.), *Lusofonia em África. História, democracia e integração africana*. Dakar: CODESRIA, pp. 157-173
- CHABAL, Patrick (1993), “O Estado pós-colonial na África de expressão portuguesa” *Soronda 15*. Bissau: INEP, pp. 37-55.
- COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2001.
- CROWLEY, Eve (1987), “Análise de uma infelicidade: religião e interpretações pessoais”, *Soronda 3*. Bissau: INEP, pp.112-126
- CROWLEY, Eve (1993), “Chefes de posto e chefes da terra, dinâmicas de dominação e autodeterminação na região de Cacheu”, *Soronda 15*. Bissau: INEP, pp. 97- 138.
- CROWLEY L. Eve (2000), “Institutions, identities and the incorporation of immigrants within local frontiers of the Upper Guinea Coast (Cacheu)”, in Gaillard, Gérald, *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris: L’Harmattan, pp. 115-138.
- Cultura Política. Porto: Afrontamento.
- Cuma Cathu Natisunge: *Adivinhas, Provérbios, Contos dos Nyungwes (Tete-manuscrito)*. Beira, 2001.
- DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2008.54060>.
- DELGADO Salazar, Ramiro (1991), “Etnia, espaço étnico e colonialismo”, *Soronda 12* Bissau: INEP, pp. 68-89.
- DINIZ, Debora. 2007. *O que é deficiência*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- DIOP, Moustapha (1984) “Rites de passage et système religieux chez les Majak (Guinée-Bissau)”, *Notes Africaines 5*, pp. 9-15.
- DIOP, Moustapha (1996), *Société Manjak et Migration*. Besançon: ed. do autor.
- DOUGLAS, Mary (1992), *Risk and Blame: essays in cultural theory*. London: Routledge.

DOMINGOS, L. T. A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana

tradicional. 2014.

DUSSEL, Enrique (1994), 1942 – El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad“. La Paz: Plural Editores.

DUSSEL, Enrique (2001), Hacia una Filosofía Política Crítica. Bilbao: Desclée de Brouwer.

DUSSEL, Enrique (2010), “Meditações Anti-cartesianas sobre a origem de anti-discurso antifilosófico da modernidade, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses,

EHRLICH, Eugen (1926), Fundamental Principles of the Sociology of Law. Cambridge: Harvard University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERREIRA, Sandro de Souza. O Conceito de Pessoa e sua extensão a animais não humanos. Revista Controvérsia. V.1 n° 2, jul-dez 2005.

FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. Revista Sequência – Estudos Jurídicos e Políticos. v. 23, n. 44, 2002.

Geertz C. GABLE, Eric (1990), Modern Manjaco. The Ethos of Power in a West African Society. University of Virginia: PH.D. Dissertation.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, LTC-Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 2008.

\_\_\_\_\_. O Saber Local, Novos ensaios em antropologia interpretativa.

Petrópolis: Editora Vozes, 2ª Edição, 1999.

GIDDENS, Anthony; Beck, Ulrich; Lash, Scott (1994), Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Cambridge: Polity. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: 5. LTC ed.; 1989

GUIMARÃES, Marco Antônio. Fundamentação dos direitos humanos: relativismo ou universalismo?. In: PIOVESAN, Flávia (Coord.). Direitos humanos. Curitiba: Juruá Editora, 2007.

HEGBA, Meinrad. A cura na África. In: Concilium. Petrópolis: Vozes, n. 234, março 1991.

Helman CG. Cultura, saúde e doença. Porto Alegre: 10. Artes Médicas; 1994.

JERÔNIMO, Patrícia. Os direitos do homem à escala das civilizações. Coimbra: Editora Livraria Almedina, 2001.

Laplantine F. Aprender antropologia. São Paulo: 3. Brasiliense; 2002.

Langdon EJ, Wiik FB. Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde. Rev Latinoam Enferm. 2010;18(3):174-81.

LE BRETON, David. Introdução: O inapreensível do corpo. In.\_\_\_\_\_. Antropologia do corpo e modernidade. Tradução de Fábio dos Santos Creder. Petrópolis: Vozes, 2011.

LAPLANTINE, François. Antropologia da Doença. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LOPES, Carlos (1986), ”A Guiné-Bissau à procura de um modelo social”, Soronda 1 Bissau:

INEP, pp.33-38.

LUCAS, Douglas César. O problema da universalidade de direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica. *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC* n. 13 – jan./jun. 2009.

FERRARO, Benedito. Definições Dogmáticas dos primeiros Concílios sobre encarnação e salvação. In: CNBB/CIMI. *Inculturação e Libertação: Semana de estudos Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

MARTIEZ Francisco Lerma, IMC. *Antropologia Cultural. Guia para o Estudo*. Maputo: Paulinas, 2007.

\_\_\_\_\_. *Religiões Africanas Hoje. Introdução ao Estudo das Religiões Tradicionais Africanas*. Matola: Seminário Filosófico Interdiocesano “Santo Agostinho”: 2ª ed., 1997.

\_\_\_\_\_. *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital*, Mauá, Moçambique. Maputo: Paulinas, 2ª ed., 2008.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário nyungwe-Portugues-Nyungwe*. Porto: Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ª Edição 1991.

M, Carrilho FJ, Castilho EA, Alves VAF, Cerro GG, organizadores. *Tratado de clínica médica*. São Paulo:

Manole; 2009. v. 1, p.350-6. Nunes ED. *Sociologia da saúde: história e temas*. In: 2.

MARIA Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 307-357.

MALINOWSKY, Bronislaw (1938), *Modern Anthropology and European Rule in Africa*. Roma: Real Academia d’Italia, v. XVI, pp. 15-17

Mané, Fodé Abulai (2004), “A mulher e a criança no sistema jurídico guineense” *Soronda* 8, Nova Série. Bissau: INEP, pp. 29-53.

MENDES, Paulina (2011), “La dimension des praxis mandji dans la dynamique socioculturelle du groupe ethnique Manjak », in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 249-264.

MENDES, Paulina (2012) ”Influência das práticas tradicionais no processo de desenvolvimento nacional: O caso de Mandji na Guiné-Bissau” in Bamba et al. (orgs.), *Sortir du sous-développement: quelles nouvelles pistes pour l’Afrique de l’ouest?*. Paris: l’Harmattan, janvier. MENDY, Peter K. (1990), “A economia colonial da Guiné-Bissau: “Nacionalização” e exploração, 1915-1959”, *Soronda* 9. Bissau: INEP, pp. 23-5

MENDY, Peter K. (1994), *Colonialismo Português em África: A tradição de Resistência na Guiné-Bissau, 1879-1959*. Bissau: Edições INEP.

MENDY, Peter K. (1997); ”A Relevância do pensamento de Cheikh Anta Diop na África lusófona: o caso da Guiné-Bissau”, *Soronda* 1, Nova Série. Bissau: INEP, pp. 13-29.

MENESES, Maria Paula (2003), “Agentes de conhecimento? A consultoria e a produção de conhecimento em Moçambique”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento*.

- Prudente Para Uma Vida Decente: „Um Discurso Sobre As ciências“ revisitado. Porto: Afrontamento, pp. 683-715.
- MBITI. J. O mal no pensamento africano. R.P.P. 57-2001.
- Mbiti, John S. African Religions and Philosophy. Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1990. ——. Introduction to African Religion. Portsmouth, N.H.: Heinemann Educational Books, 1991.
- MBITI, J. 1967. “Afrikaanse begrippen van tijd, geseiedenis en de dood”. Africa, 21, 3: 78-85 (7).
- MENESES, Maria Paula (2005), “A questão da „Universidade Pública“ em Moçambique e o Desafio da Pluralidade de Saberes”, in Silva, Teresa Cruz e;
- MENESES, Maria Paula; Santos, Boaventura de Sousa (2009), Feitiçaria e Modernidade em Moçambique; questionando saberes, direitos e políticas, Coimbra: CES.
- MENESES, Maria Paula, (2010), Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo, in Santos, SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), Epistemologias do Sul, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp.201-238.
- MENESES, Maria Paula (2011), “Cultural Diversity and the Law: Legal Pluralism in Mozambique” in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 157-184.
- MENESES, Maria Paula (2012), “Pluralismo social, pluralismo legal em Luanda, Angola”, in Meneses, Maria Paula (org.), O Direito por fora do direito: as instâncias extra-judici
- MENESES, Maria Paula (orgs.), Epistemologias do Sul, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 23-71.
- MOLLER, Josué Emilio. A fundamentação ético-política dos direitos humanos. 2.ed. Curitiba: Juruá, 2007.
- MUSHETE, Alphonse Ngindu. A figura de Jesus na teologia Africana. In: Concilium. Petrópolis: Vozes, n.216, março 1988.
- PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos e justiça internacional. 2ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2011. p, 44.
- PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos e Direito Constitucional internacional. p, 216.
- PIOVESAN, Flavia (coord.) Direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2006.
- PINTO, P. Tradição e modernidade na guiné-bissau: uma perspectiva interpretativa do subdesenvolvimento: 2009.
- Póscolonialismo na Literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamon Universitária.
- QUIJANO, Anibal (2000a), “Colonialidad del poder y Clasificación Social”, Journal of World-System Research 6 (2), pp. 342-386;
- QUIJANO, Anibal (2000b), “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, Nepantla: Views from South, 1 (3), pp. 533-580.
- QUIJANO, Anibal (2001), “Globalización, Colonialidad y Democracia”, in Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (org.), Tendencias Básicas de Nuestra Época:

Globalización y Democracia. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.

QUIJANO, Anibal (2010), “Colonialidade do Poder e Classificação Social”, in Santos, RANGER, Terence (1992), “The invention of Tradition in Colonial Africa”, in Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (orgs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-262.

RUDEBECK, Lars (1974), *Guinea-Bissau: a study of political mobilization*. Uppsala: The Scandinavian Institute of Africa Studies.

SANTOS, de Sousa Boaventura ; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 73-116;

SANTOS, Boaventura de Sousa (2001), “ Os Processos de globalização”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, pp.31-106.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *a Gramática do Tempo: Para uma nova cultura Política*-2ª Ed.-são Paulo: Cortez, 2008. <[http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/a\\_pdf/andrade\\_protecao\\_dh\\_povos\\_africa.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/a_pdf/andrade_protecao_dh_povos_africa.pdf),> Acesso em: 02. Jan.2017. de *Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n.49-2004/3, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002a), “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Identidade “, in Ramalho, Maria Irene; Ribeiro, António Sousa (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2002b), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63, pp.237-280.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2003a), “O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico”, in Santos, Boaventura de Sousa, Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*, Vol I. Porto: Afrontamento, pp. 47-95.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (2003b), *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: „Um Discurso sobre as Ciências“ Revisitado*. Porto: Afrontamento.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma Nova*

SANTOS, Boaventura de Sousa (2007), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78, pp. 3-46.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2009), *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores CLACSO.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2010), “Introdução”, in

SANTOS, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp.9-20.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010a), “Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Santos, Boaventura de Sousa,

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma concepção multicultural dos direitos humanos*. Contexto Internacional. Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, jan/jun 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010b), "Um Ocidente Não-Ocidentalista? a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal", in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp.467-507.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2004), "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo" in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, pp. 19-101.

SEMEDO, Maria Odete da Costa Soares (2010), *As Madjuadadi, Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMINAS), Tese de Doutorado – Programas de Pós-graduação em Letras.

SILVA, António E. Duarte (1997), *A Independência da Guiné-Bissau e a Descolonização Portuguesa*. Porto: Afrontamento.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1979.

SHAW, Malcolm N. *Direito internacional*. Tradução de: Marcelo Brandão Cipolla, Lenita Ananias do Nascimento, Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p, 206-207.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Lisboa: Grandiva, 2000.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 4 ed. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2001.

WEBER, Max (2002), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Marti Claret.

ZANATTI, Mario (1946), "O indigenato na colônia da Guiné" Tese apresentada ao Congresso Comemorativo do V Centenário do Descobrimento da Guiné. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, pp.7-8.

## ANEXOS

Carta de Solicitação para Coleta de Dados

Prezado Sr. Diretor(a) da Casa Bambaram.

Eu, Irina Mendes, Contato 956235673. Email. [irinamendes2009@hotmail.com](mailto:irinamendes2009@hotmail.com)

Solicito a sua autorização para o desenvolvimento de pesquisa do mestrado, cujo tema a pratica do uco: cosmo-ontologia manjaco sobre materialização do corpo na diversidade corporal. Sendo assim, informo que não haverá custos para a instituição e, na medida do possível, não irei interferir na operacionalização e/ou nas atividades cotidianas desta. Esclareço que tal autorização é uma pré-condição bioética para a execução de qualquer estudo envolvendo seres humanos, dessa forma, me comprometo a preservar a privacidade dos envolvidos na proposta.

Agradeço antecipadamente seu apoio e compreensão, certos de sua colaboração para o desenvolvimento desta pesquisa.

Atenciosamente,

Irina Mendes

Lo. Lourenço da Silva  
Diretor Geral



**Figura 14 - Cerimônia de "toca-tchur"**



Fonte: Irina Mendes

**Figura 15 - Cerimônia de "toca-tchur"**



Fonte: Irina Mendes

**Figura 16 - Representação dos ancestrais “Balugum”** **Figura 17 – Pesca artesanal**



Fonte: Irina Mendes



Fonte: Pagina de Manjaco no Facebook

**Figura 19 – Exposição de “panu di pinte”**



Fonte: Pagina de Manjaco no Facebook

**Figura 18 – Extração de óleo de pama “citi”**



Fonte: Pagina de Manjaco no Facebook

**Figura 20 – Plantio do milho-cavalo**



Fonte: Pagina de manjaco no Facebook

**Figura 21 - Cultivo do arroz**



Fonte: Pagina de manjaco no Facebook

**Figura 20 - Preparo da terra para o cultivo do arroz**



Fonte: Pagina de manjaco no Facebook

