

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

DIME GOMES CÓ

**A MEMÓRIA DOS ANCESTRAIS ENQUANTO PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL? UM RELATO AUTOBIOGRÁFICO DA EXPERIÊNCIA DE SER
KATANDERA ENTRE OS PEPEL DE BIOMBO (GUINÉ-BISSAU)**

**GOIÂNIA-GO
2026**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Dime Gomes Có

3. Título do trabalho

A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial? Um Relato Autobiográfico da Experiência de ser Katandera entre os Pepel de Bombo (Guiné-Bissau)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Emma Cláudia Ribeiro Pires, Usuário Externo**, em 08/09/2025, às 08:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Dime Gomes C6, Discente**, em 15/09/2025, às 17:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5635706** e o código CRC **C1945AD8**.

DIME GOMES CÓ

**A MEMÓRIA DOS ANCESTRAIS ENQUANTO PATRIMÔNIO CULTURAL
IMATERIAL? UM RELATO AUTOBIOGRÁFICO DA EXPERIÊNCIA DE SER
KATANDERA ENTRE OS PEPEL DE BIOMBO (GUINÉ-BISSAU)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás-UFG, como requisito para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Ema Cláudia Ribeiro Pires.

GOIÂNIA-GO
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Có, Dime Gomes

A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial? Um Relato Autobiográfico da Experiência de ser Katandera entre os Pepel de Biombo (Guiné-Bissau) [manuscrito] = A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial? Um Relato Autobiográfico da Experiência de ser Katandera entre os Pepel de Biombo (Guiné-Bissau): A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial? Um Relato Autobiográfico da Experiência de ser Katandera entre os Pepel de Biombo (Guiné-Bissau) / Dime Gomes Có. - 2026. XCVII, 97 f.: 2026

Orientadora: Prof(a). Dra. Ema Cláudia Ribeiro Pires

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2026.

Bibliografia.

Inclui: lista de figuras, lista de tabelas.

1. Pepel de Biombo. 2. . Ritual Kata.. 3. Katandera. 4. Patrimônio Imaterial. 5. . Antropologia Social.

I. Ribeiro Pires, Ema Cláudia , orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **007/25-M** da sessão de Defesa de Dissertação de Dime Gomes Có, que confere o título de Mestra em Antropologia Social

Aos quatro dias do mês de julho do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das doze horas, no Auditório Marielle Franco da Faculdade de Ciências Sociais, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação de Dime Gomes Có, com o título *A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial: uma (Auto)Etnografia da experiência de Ser Katandera entre os Pepel de Biombo na Guiné-Bissau*. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Ema Cláudia Ribeiro Pires (PPGAS/UFG e UÉvora), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Fabiana Jordão Martinez (Universidade Federal de Catalão), membro titular interno, e Professora Doutora Izabela Maria Tamaso, membro titular interno (cuja participação decorreu via webconferência). Também compuseram a banca, como suplente externo, o Professor Pedro Antunes (FCSH/UNL) e, como suplente interno, o Professor André Filgueira (UFPA e PPGAS/UFG). Após a sessão a Banca Examinadora reuniu-se em sessão reservada a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. A banca condiciona a aprovação às seguintes correções: Revisão textual integral ao manuscrito (do começo ao final do texto, e referências bibliográficas) e alteração do título. (Título sugerido pela banca: *A Memória dos Ancestrais enquanto Patrimônio Cultural Imaterial? Um Relato Autobiográfico da Experiência de ser Katandera entre os Pepel de Biombo (Guiné-Bissau)*).

Proclamados os resultados pela Professora Doutora Ema Cláudia Ribeiro Pires, Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Ema Claudia Ribeiro Pires, Professora do Magistério Superior**, em 29/07/2025, às 08:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Izabela Maria Tamaso, Professora do Magistério Superior**, em 09/10/2025, às 17:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fabiana Jordão Martinez, Usuário Externo**, em 09/10/2025, às 20:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5531762** e o código CRC **F2BBDB8F**.

Referência: Processo nº 23070.012940/2025-80

SEI nº 5531762

Dedico este trabalho à minha querida e amada mãe, dona Florença Gomes; à minha maravilhosa família; ao meu amado marido, Rugana Indafá; aos meus filhos, Rudimilza Manuela e Wilkynne Bryan. De coração, o dedico ao meu amado pai, que os ancestrais o tenham.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus e aos meus ancestrais e ao meu querido e amado pai, Alfredo Có, e à minha amada mãe, dona Florença Gomes. Apesar de meu pai não estar mais conosco, tenho certeza que, a partir do mundo ancestral, está me olhando e seguindo simbolicamente; intensifico os agradecimentos à minha amada mãe, Florença Gomes, a mulher que batalhou muito para tornar meus sonhos de estudar uma realidade.

Meu especial agradecimento vai para o meu marido, companheiro e parceiro, Rugana Indafa, que sempre esteve comigo nessa caminhada, nunca soltou a minha mão. Agradeço ao meu tio, que está no mundo ancestral, Abel Cá, tia Augusta Cá, Celeste Cá. E sem esquecer das minhas irmãs, que sempre me apoiaram, Ivoni Gomes Có, Dina Gomes Có e especialmente para minha amada irmã gêmea, Mia Gomes Có. Sem esquecer também das minhas primas, Lorena Paulo Có, Nadia Paulo Có, essas são as pessoas que me apoiaram muito.

Agradeço muito meus irmãos, Elizario Gomes Có, Geraldo Gomes Có, Moises Gomes Có, pela força e coragem que sempre me deram, e sem esquecer da minha amada sobrinha Sadia Armando Cá. De uma forma especial, agradeço de coração a minha ilustre orientadora, que virou uma mãe para mim e avó dos meus filhos, professora Ema Cláudia Ribeiro Pires, agradeço pela paciência, compreensão, dedicação e confiança que teve em mim durante a elaboração do nosso trabalho. Gratidão a todos/as.

RESUMO

A pesquisa que se segue, trata-se de uma dissertação ao nível do mestrado na Antropologia Social, tem como objetivo compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepeles* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*. Assim, este trabalho visa entender como a promoção e o reconhecimento do rito de *kata* à memória dos ancestrais pode contribuir na preservação e valorização do rito de *kata* como patrimônio cultural imaterial. Com isso, a pesquisa pretende coletar relatos bibliográficos das meninas *katanderas*, reunindo informações que demonstrem que o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, feito pela *katandera* é um patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*. Entre as categorias que envolvem esta proposta de estudo, destaca-se a prática de *kata* enquanto patrimônio cultural do meu povo, cultura, ancestralidade, ritos, religiosidade e ancestralidade. A pesquisa ainda se compromete abordar os aspetos de importância social e cultural e aponta para o resgate de memória ancestral a partir do rito de *kata* feito pela *katandera*, ainda se propõe a uma reflexão teórica e científica, para melhorar a compreensão de um quadro metodológico que vai utilizar de uma pesquisa bibliográfica para reforçar um conhecimento teórico, como forma de enfatizar e valorizar mais esta prática cultural e chamar atenção para compreensão do rito de *kata*. Utiliza-se também da pesquisa autoetnográfica, onde realizamos um estudo de campo on-line, conhecida com etnografia virtual.

Palavras-chave: Pepel de Biombo. Ritual *kata*. *Katandera*. Patrimônio imaterial. Antropologia Social.

RESUMEN

La siguiente investigación, tesis de maestría en Antropología Social, tiene como objetivo comprender el ritual kata como expresión del patrimonio cultural inmaterial entre los pepeles de Biombo, a través de un relato autobiográfico de la experiencia de ser katandera. Así, este trabajo tiene como objetivo comprender cómo la promoción y el reconocimiento del rito de kata en memoria de los antepasados puede contribuir a la preservación y valoración del rito de kata como patrimonio cultural inmaterial. Así, la investigación tiene como objetivo recopilar relatos bibliográficos de niñas Katandera, reuniendo información que demuestre que el ritual de kata en memoria de los antepasados realizado por mujeres Katandera es un patrimonio cultural inmaterial de los Pepele. Entre las categorías involucradas en esta propuesta de estudio se destacan la práctica del kata como patrimonio cultural de mi pueblo, cultura, ascendencia, ritos, religiosidad y ascendencia. La investigación también aborda aspectos de importancia social y cultural y apunta a la recuperación de la memoria ancestral a través del ritual de kata realizado por los katandera. También propone una reflexión teórica y científica para mejorar la comprensión de un marco metodológico que utilizará la investigación bibliográfica para reforzar el conocimiento teórico, con el fin de enfatizar y valorar aún más esta práctica cultural y visibilizar la comprensión del ritual kata. Asimismo, se utiliza la investigación autoetnográfica, donde se realiza un estudio de campo en línea, conocido como etnografía virtual.

Palabras-clave: Pepel de Biombo. Ritual kata. Katandera. Patrimonio inmaterial. Antropología social.

ABSTRACT

The following research, a master's dissertation in Social Anthropology, aims to understand the kata ritual as an expression of intangible cultural heritage among the pepeles of Biombo, through an autobiographical account of the experience of being a katandera. Thus, this work aims to understand how the promotion and recognition of the kata rite in memory of ancestors can contribute to the preservation and appreciation of the kata rite as intangible cultural heritage. Thus, the research aims to collect bibliographical accounts of Katandera girls, gathering information that demonstrates that the kata ritual in memory of ancestors performed by Katandera women is an intangible cultural heritage of the Pepele. Among the categories involved in this study proposal, the practice of kata as cultural heritage of my people, culture, ancestry, rites, religiosity, and ancestry stand out. The research also addresses aspects of social and cultural importance and points to the recovery of ancestral memory through the kata ritual performed by the katandera. It also proposes theoretical and scientific reflection to improve understanding of a methodological framework that will utilize bibliographic research to reinforce theoretical knowledge, as a way to further emphasize and value this cultural practice and draw attention to the understanding of the kata ritual. It also utilizes autoethnographic research, where we conduct an online field study, known as virtual ethnography.

Keywords: Pepel of Biombo. Kata ritual. Katandera. Intangible heritage. Social anthropology.

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ANEME	Associação Nacional das Empresas Metalúrgicas e Electromecânicas
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
GA	Google Acadêmico
NEAP	Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Patrimônio, Memória e Expressões Museais
PAIGC	Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo-Verde
RSL	Revisão Sistemática de Leitura
SAB	Sector Autónomo de Bissau
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

LISTA DE QUADROS

- Quadro 1.** Ilustração das regiões do país com suas respectivas capitais, províncias, superfície e a população 19
- Quadro 2.** Informações das meninas *katanderas* participantes da nossa roda de conversa 88

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Mapa político da Guiné-Bissau ilustra a delimitação territorial e as suas respectivas capitais.....	19
Imagem 2. Árvore genealógica que define os sete <i>djorsons</i> (clãs) dos <i>pepeles</i>	38
Imagem 3. Menina vestida de <i>katandera</i> . OMAI.....	58
Imagem 4. Fotos da autora vestida de <i>katandera</i> . PLIK	61
Imagem 5. Potes que a <i>katandera</i> coloca água no templo sagrado	59
Imagem 6. Noiva <i>pepel</i> ungida de azeite de dendê durante o ritual de casamento oficial <i>k'mari</i> ..	71

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	16
2. METODOLOGIA OU TRILHOS DA PESQUISA.....	24
2.1 Etnografia virtual enquanto método de pesquisa na Antropologia	26
2.2 Quadro de leituras e fichamentos	29
2.3 Silêncio das meninas: desafios e dificuldades enfrentadas na construção de uma etnografia no espaço virtual	31
3. CAPÍTULO I – A IDENTIDADE SOCIOCULTURAL DOS PEPELES E SUAS PRÁTICAS CULTURAIS	36
3.1 A organização sociocultural dos <i>pepeles</i> e a sua prática cultural e religiosa	36
3.2 Origem do nome dado ao grupo social <i>pepel</i>	38
3.3 Religião e a crença religiosa dos <i>pepeles</i> de Biombo.....	39
3.4 Cerimônia de <i>toca-tchur</i> entre os <i>pepeles</i> , em especial os de Biombo	41
4. CAPÍTULO II – A CONCEPÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, MATERIAL E IMATERIAL NA ANTROPOLOGIA SOCIAL E O RITUAL DE KATA	45
4.1 Inter-relação entre o patrimônio cultural material e imaterial	46
4.1.1 Patrimônio cultural	46
4.1.2 Patrimônio cultural imaterial	49
4.1.3 Patrimônio cultural material	52
4.1.4 Enquadramento da pesquisa sobre Antropologia do Patrimônio Cultural	53
5. CAPÍTULO III – RELATO ETNOGRÁFICO: UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS DAS MENINAS KATANDERAS	56
5.1 O que é <i>kata</i> ? O que é preciso para receber o título de <i>katandera</i> ?	57
5.2 A concepção do rito na Antropologia Social e ritual de casamento oficial dos <i>pepel</i> “ <i>k’marí</i> ” ..	63
5.3 Casamento oficial “ <i>k’marí</i> ” entre os <i>pepeles</i> de Biombo e a sua relação com o ritual de <i>kata</i> ...	65
5.4 Autoetnografia: meu lugar de fala enquanto mulher mãe e <i>katandera</i>	72
5.5 Narrativa autoetnográfica: como me tornei uma <i>katandera</i> ?	76
5.6 Narrativas das meninas: como você se tornou uma <i>katandera</i> ?.....	80
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
7. REFERÊNCIAS.....	91

1. INTRODUÇÃO

A presente pesquisa trata-se de uma dissertação de mestrado em Antropologia Social, com o propósito de analisar se o ritual de *kata*¹, praticado pelas mulheres e meninas à memória dos ancestrais, pode ser considerado patrimônio cultural imaterial do povo *pepel*, em especial de Biombo. O estudo ainda vai se caracterizar na busca, compreensão e concretização de objetivo principal do nosso trabalho, que é de compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepeles* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*.

Este objetivo pretende apurar a partir dos relatos bibliográficos das meninas *katanderas* para um público mais amplo, além dos *pepeles*, afirmações e pautas de que o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, feito pela *katandera* é sim um patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*. Portanto, entre as categorias que envolvem esta proposta de estudo, destaca-se a cerimônia de *kata* a memória dos ancestrais, cultura, ancestralidade, ritos e religiosidade, por sua dimensão estruturante nos contextos onde se aplicam, a partir de uma certa realidade, como nos *pepel*² de Biombo, o povo em estudo.

Como complemento do nosso objetivo, a pesquisa ainda se compromete a abordar os aspectos de importância social e cultural e aponta para o resgate de memória ancestral a partir do rito de *kata* feito pela *katandera*³; e se propõe a uma reflexão teórica e científica, para melhorar a compreensão de um quadro teórico antropológico que diz respeito ao ritual de *kata*, considerado uma ação sagrada e importante para o grupo social em questão, já que é um tema que possui poucos estudos ou, salvo engano, nenhum no universo acadêmico, segundo a nossa compreensão sobre as pesquisas dessa natureza, feita na Revisão Sistemática de Leitura (RSL).

Nesse sentido, saliento que me interessei em estudar o rito de *kata* feito pelas mulheres *katanderas* à memória dos ancestrais, o que me levou de volta a uma reflexão que apresenta a centralidade da família materna da menina ou mulher escolhida para a realização da cerimônia e que através dela as *katanderas* servem os ancestrais.

Por isso, a discussão proposta neste trabalho está voltada ao ritual de *kata* feito pela *katandera*; a referida prática é exclusiva do grupo social *pepel*, realizada somente na linhagem

¹ *Kata* é uma prática ritualística específica do *pepel*, realizada pela família materna da criança, menina e mulher que vai ser eleita para servir os ancestrais por meio desse ritual.

² *Pepel* é nome do grupo étnico em estudo, e é um dos grupos étnicos que compõe o mosaico cultural guineense.

³ *Katandera* é nome dada a todas crianças, meninas e mulheres do grupo étnico *pepel* eleitas a servir os ancestrais através do ritual de *kata*.

matrilinear. Pretende-se, com este estudo, usar como base metodológica as pesquisas qualitativas que, para Gerhardt e Silveira (2009, p. 31), “não se preocupa com representatividade numérica, mas sim, com o aprofundamento da compreensão de um grupo social ou de uma organização”. Também se utiliza a pesquisa bibliográfica, através das leituras no campo de Antropologia Social, para compreender os ritos deste povo enquanto um patrimônio cultural imaterial.

Inicialmente, pretendíamos realizar uma pesquisa etnográfica na Guiné-Bissau, onde se pretendia realizar um estudo de campo na região de Biombo, local habitado pelo povo *pepel*, mas considerando as dificuldades financeiras e responsabilidade de cuidar da minha filha, não fizemos a viagem de trabalho de campo em Guiné-Bissau. Portanto, considerando essas dificuldades e outras não mencionadas, vamos trilhar outro caminho, como a realização de um relato autobiográfico e a realização de uma etnografia virtual via on-line, com as meninas e mulheres *katanderas* que estão na diáspora e as que se encontram em Guiné-Bissau, em especial no Biombo.

Assim, saliento que a cerimônia ou ritual de *kata*, feito pela *katandera*, na realidade dos *pepel* de Biombo, é exclusivo do grupo social *pepel*, e existem dois tipos de ritual de *kata*, para se tornar uma *katandera*, a saber: o *OMAI*⁴ e o *PLIK*⁵. Não há uma idade certa para ser *katandera*, até um bebê pode ser apresentado no templo sagrado com o propósito de ser consagrado para servir os ancestrais; quando ela cresce, a família a prepara através do ritual de *kata*, para se tornar uma *katandera* (Có, 2019).

Portanto, neste trabalho, pretendo trazer à tona um dos aspectos ligados à prática cultural e ritualística do referido grupo social enquanto um patrimônio cultural imaterial, que é o ritual de *kata* feito pela *katandera*, para melhor compreender a cultura e a prática cultural de *kata* à memória dos ancestrais, a partir do universo social dos *pepeles* de Biombo, num contexto em que o indivíduo vive e a comunidade se conecta com os ancestrais no ritual de *kata*.

A escolha do tema em estudo, se justifica pela minha experiência pessoal enquanto uma *katandera*, porque passei pelo ritual de *kata*, conduzido por parte da minha família materna, porém como nem eu, nem a minha mãe sabíamos como esse ritual era feito, ficamos meio perdidas no início sem ter quem nos orientasse. Todos os mais velhos da minha família materna

⁴ *OMAI* se refere ao ritual de *kata* é realizado numa casa que tem uma *baloba*, indicada por oráculo aos familiares da criança, menina e mulher eleita a servir os ancestrais. *baloba*, se refere a um templo sagrado e importante onde se comunica de uma maneira mais direta com os ancestrais na realização dos rituais como a realização de cerimônia de *kata*.

⁵ *PLIK* é o ritual realizado numa casa que não tem *baloba* e nela, não houve nenhum derramamento de sangue na família.

que poderiam nos orientar melhor para realização desse ritual não estavam vivos, o que levou a minha mãe a dobrar esforço para saber como devíamos proceder, já que o ritual precisava ser feito com urgência.

Sendo assim, espera-se que o presente estudo seja um contributo para a sociedade e que ajude na valorização desse ritual enquanto um patrimônio cultural, porque cada prática serve ao que serve dentro da sociedade onde é inserida. Por outro lado, espera-se que este trabalho ajude a amenizar o olhar estereotipado na sociedade guineense em relação às meninas que servem os ancestrais no ritual de *kata* como *katandera*.

O rito de *kata* feito pelas mulheres *katanderas* aos ancestrais, pelo levantamento feito, concluímos que é um tema pouco trabalhado ainda, salvo o estudo de Nanque (2021) intitulado “Mulheres *katanderas* da Guiné-Bissau: um estudo sobre o protagonismo sociopolítico e a espiritualidade” que não problematizou se o ritual de *kata* pode ser considerado patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*.

Por isso, acredita-se que este trabalho seja de grande relevância acadêmica e social na luta pela desconstrução dos estereótipos em relação ao ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais, e espera-se que sirva de incentivo e aporte teórico para o desenvolvimento das futuras produções acadêmicas voltadas aos estudos ritualísticos, ancestral e patrimônio cultural imaterial na Guiné-Bissau.

Cabe salientar que os grupos sociais que compõem o mosaico cultural guineense têm várias práticas culturais e cerimônias em comum, como toca choro, casamento, circuncisão “*fanado*”, entre outros, mas a cerimônia de *kata* que estamos aqui analisando, se é um patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, considerando a sua importância cultural, só os *pepeles* o têm assim. Portanto, cabe apresentar uma breve nota geográfica e histórica da Guiné-Bissau, enquanto o país em que se assenta a nossa pesquisa.

Imagem 1. Mapa político da Guiné-Bissau ilustra a delimitação territorial e suas respectivas capitais



Fonte: Mapas do mundo (2014). Disponível: <https://pt.mapsofworld.com/guinea-bissau/>. Acesso em: 10 jul. 2025.

A República da Guiné-Bissau é um dos cinquenta e quatro (54) países que constituem o continente africano, geograficamente a Guiné fica localizada na costa africana, no Hemisfério Norte, aproximadamente à meia distância entre o Equador e o Trópico de Câncer, fazendo fronteira com países francófonos ao norte, como a República de Senegal; e ao Sul e Leste, com República de Guiné Conacri; e a zona Oeste é banhada pelo Oceano Atlântico. Além da parte continental, há a parte insular que compõe os arquipélagos dos Bijagós, com 80 ilhas e superfície total de 36.125 km² (Ine, 2017).

De acordo com os dados, administrativamente a Guiné-Bissau se divide em oito (8) regiões, Bafatá, Gabú, Cacheu, Oio, Biombo, Bolama, Quinara e Tombali; e trinta e sete (37) setores, incluindo o Sector Autónomo de Bissau (SAB). A sua superfície total é de 36.125 km². A população total do país é estimada em cerca de um milhão, quinhentos e sessenta e cinco e oitocentos e quarenta e dois habitantes (1.565.842) habitantes, divididos em aproximadamente trinta (30) grupos sociais.

Quadro 1. Ilustração das regiões do país com suas respectivas capitais, províncias, superfície e a população

Regiões	Capitais	Províncias	Superfícies	Populações
Bafatá	Bafatá	Leste	5.981,1	200.884
Biombo	Quinhamel	Norte	838,8	93.039
Bolama	Bolama	Sul	2.624,4	32.442
Cacheu	Cacheu	Norte	5.174,9	185.053

Gabu	Gabu	Leste	9.150,0	205.608
Oio	Farim	Norte	5.403,4	215.259
Quinara	Buba	Sul	3.138,4	60.777
Tombali	Catio	Sul	3.736,5	91.89
Sector Autónomo de Bissau-SAB	Bissau Capital	Norte	77,5	365.097

Fonte: (Aneme, 2018).

A República da Guiné-Bissau é um dos países do continente africano invadido pelos portugueses, tendo a língua portuguesa como a língua oficial. Apesar da invasão colonial ter durado cerca de cinco séculos –tanto que no país a base cultural, constituída pela variedade linguística falada por cerca de 30 grupos sociais ainda é preservada e falada –, cerca de 90,4% falam a língua guineense crioulo da Guiné-Bissau; a outra parte da população fala outras línguas que constituem os grupos sociais do país, as quais apresentam diferenças linguísticas e uma enorme variedade cultural no que tange a expressões, como a dança, artística, tradição musical, manifestações e práticas culturais (Aneme, 2018).

De acordo com Indafá e Lima (2020), a Guiné-Bissau foi colônia de Portugal desde o século XV, até a proclamação unilateral da sua independência, no dia 24 de setembro de 1973, sendo a primeira colônia africana a ter a sua liberdade reconhecida pela metrópole. O país possui um patrimônio cultural rico e diversificado, entre os quais se encontra a prática de *kata*, que é exclusivo dos *pepeles* – o meu grupo social –, que representa mais de 7% da população guineense. Considerando a pluralidade do grupo étnico em estudo, a realização da nossa pesquisa vai se restringir apenas aos *pepel* de Biombo, investigando o rito de *kata* à memória dos ancestrais, enquanto um patrimônio cultural imaterial do grupo étnico *pepel* de Biombo.

No que se refere às questões que envolvem a religiosidade na Guiné-Bissau, o estudo da Associação Nacional das Empresas Metalúrgicas e Electromecânicas (ANEME), em 2018, aponta que a prática das religiões tradicionais africanas é a majoritária, com cerca de 44,9% de fiéis, e ainda argumenta que a religião que congrega os muçulmanos, conhecida como islâmica, representa no país 41,9% dos seus fiéis; e a religião cristã apostólica romana representa cerca de 11,9%, enquanto as outras manifestações religiosas ou ateístas existentes no País são representadas por 1,3% da população.

Os estudos da Aneme (2018) descrevem a República de Guiné-Bissau como um país de relevo, planícies e pouco acidentado, com um clima tropical que varia com tempo quente, úmido e apresenta duas estações climáticas definidas, com uma época de seca e de chuva; a natureza traçou vários rios no país, mas, o estudo apresenta só os quatro principais, conhecidos

como “rio Cacheu, rio Corubal, rio Geba e rio Mansoa”. Guiné-Bissau, como qualquer outro país africano ocupado pelos colonizadores, tem um marco histórico que, de uma maneira direta ou indiretamente, reflete-se na política, na cultura e no território da Guiné desde a chegada dos invasores portugueses no início do século XV.

O mesmo estudo da Aneme (2018, p. 6), ao tratar da invasão do território, hoje conhecido como Guiné-Bissau, relata que “Nuno Tristão foi o primeiro navegador português que invadiu a costa da atual Guiné-Bissau, em 1446. Mas a colonização só teve início em 1558, com a fundação da vila de Cacheu”. A pesquisa aponta que a vila de Bissau, atual capital do país, “foi fundada em 1697 como forma de fortificação militar e entreposto de tráfico dos escravizados” (Aneme, 2018, p. 6).

No relato de Daniele F. Mourão (2006), as atuais ilhas de Cabo-Verde também foram invadidas no mesmo ano que a Guiné-Bissau, em 1446. A autora complementa que a ocupação dessas ilhas para os invasores portugueses, serviam como lugar de povoação, concentração, comercialização e distribuição dos escravizados vendidos e transportados para a Europa e alguns países de América.

Os invasores portugueses ocuparam Guiné-Bissau e Cabo-Verde por mais de cinco séculos, até quando o Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo-Verde (PAIGC), liderado por Amílcar Lopes Cabral, que se juntou a alguns “camaradas” e mobilizaram outros para desencadear uma luta contra a ocupação colonial portuguesa. A luta de libertação para a independência da Guiné e Cabo-Verde teve início no dia 23 de janeiro de 1963 e só terminou onze anos depois, em 1973, com a proclamação unilateral de independência da Guiné-Bissau em Madina de Boé, em 24 de setembro, pronunciada na voz do “camarada” João Bernardo Vieira (Nino) que, mais tarde, tornou-se o primeiro Presidente eleito na 1ª eleição democrática da República de Guiné-Bissau, organizada em 1994 (Augel, 2005, p. 59).

Dessa forma, fecho estas considerações, que apresentam uma breve nota geográfica e histórica da Guiné-Bissau. Em seguida, apresenta-se a questão da nossa pesquisa, centrada no interesse de analisar o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, problematizando o debate sobre o patrimônio cultural e imaterial no campo da Antropologia e respondendo à pergunta: como o ritual de *kata* em memória dos ancestrais pode ser considerado parte do patrimônio cultural imaterial do povo *pepel*?

Assim, para a realização desta pesquisa, foi proposto o seguinte objetivo geral: compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepeles* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*. Em seguida foram traçados os seguintes objetivos específicos: 1) entender como a promoção e o

reconhecimento do rito de *kata* à memória dos ancestrais pode contribuir para a preservação e valorização desse ritual como patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*; 2) compreender a concepção de patrimônio cultural, material e imaterial na Antropologia Social e o ritual de *kata* como patrimônio memorial dos ancestrais; 3) analisar o meu relato autobiográfico, e os de mulheres e meninas *katanderas* que vivenciaram a experiência de *kata*, tendo em vista a patrimonialização ou não do ritual.

A memória dos ancestrais, neste estudo, está sendo usada como tesouro que nos conecta com as nossas raízes e nos guia em nossas jornadas, ao honrar as memórias daqueles que reconhecemos. Através do ritual de *kata*, feito pela *katandera*, estamos honrando à memória dos nossos ancestrais, aceitando a nossa identidade e construindo um legado patrimonial e cultural do povo *pepel*. Os objetivos acima são as inquietações que procuraremos entender e responder ao longo da nossa pesquisa, porque percebe-se que no ritual de *kata*, as informações só se encontram com “anciões e anciãs” da aldeia, estes que têm a responsabilidade de ensinar e mostrar como se realizam os rituais e outras práticas da simbologia grupal.

Assim, na introdução foram apresentados o propósito do trabalho/pesquisa, o contexto histórico e geográfico da Guiné-Bissau e a definição do problema; em seguida, traçamos os objetivos que perseguimos para a realização desta proposta de estudo, e a justificativa do nosso trabalho a partir dos principais âmbitos, acadêmico, pessoal e social. Ademais, estruturalmente, este estudo foi dividido em introdução, metodologia e justificativa, e mais três capítulos voltados para as reflexões e análises do ritual de *kata*.

No primeiro capítulo, denominado “A identidade sociocultural dos *pepeles* e suas práticas culturais”, apresenta-se a organização sociocultural do povo *pepel* e destaca algumas de suas práticas culturais, como a cerimônia de circuncisão (fanado), a cerimônia de “toca choro” e as práticas de herança. Também se discute a prática de “*kata*” (a memória dos ancestrais) e o casamento oficial dos *pepel* (kumar), explorando como o ritual de *kata* é realizado e a relação entre ele e o casamento oficial, o “kumar”.

No segundo capítulo, “A concepção do patrimônio cultural material e imaterial na Antropologia Social e o ritual de *kata*”, concentra-se na conceituação e compreensão do que seria o patrimônio cultural, material e imaterial na Antropologia Social, e enquadra o ritual de *kata* como patrimônio cultural imaterial do povo *pepel*, estabelecendo um diálogo com teóricos da Antropologia Social sobre o conceito de patrimônio cultural imaterial.

E o terceiro e último capítulo, “Relato etnográfico: uma análise das experiências e vivências das meninas *katanderas*”. Neste capítulo, apresenta-se uma análise dos resultados da

etnografia virtual, baseada na roda de conversas que tivemos com mulheres e meninas *katanderas* que se encontram em Portugal e no Brasil.

Utiliza-se a etnografia como técnica metodológica para coletar informações de como as meninas se tornaram uma *katandera*, trazendo uma narrativa de suas experiências e vivências sobre o ritual de *kata*, e sua importância como patrimônio cultural imaterial. Assim, em seguida apresentam-se as considerações que apontam para a construção da metodologia ou trilhos da nossa pesquisa, traçando os caminhos percorridos durante a realização deste estudo.

2. METODOLOGIA OU TRILHOS DA PESQUISA

A dissertação que se segue, como qualquer outro trabalho acadêmico e científico precisa definir a metodologia ou os caminhos a trilhar para a realização do referido trabalho e o cumprimento do objetivo central, que, neste estudo, que é de compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepeles* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*.

Portanto, cabe apontar que a realização desta pesquisa vai se caracterizar por uma abordagem qualitativa que, na contribuição de Gerhardt e Silveira (2009, p. 31), não se preocupa com a representatividade numérica, mas sim com o aprofundamento da compreensão dos fenômenos culturais e sociais de um determinado grupo social ou de uma organização.

Neste tipo de abordagem, o pesquisador se torna um grande sujeito ou objeto de estudo na sua própria pesquisa, como aponta Deslauriers nos seus escritos de 1991 (apud Gerhardt; Silveira, p. 31). Ao se debruçar sobre a pesquisa qualitativa, o autor argumenta que nesse tipo de método, o “cientista é ao mesmo tempo o sujeito e o objeto de suas pesquisas”, como no meu caso: sou uma mulher *katandera*, que realiza o ritual de *kata* aqui problematizado, entendendo-o como patrimônio cultural, imaterial dos *pepeles*.

O autor complementa dizendo que o desenvolvimento desse tipo de pesquisa é imprevisível, já que o conhecimento do pesquisador é parcial e limitado, e o objetivo da amostra é produzir informações aprofundadas e ilustrativas. Nessa mesma ordem de ideias, Creswell (2010) também deixa as suas contribuições sobre a pesquisa qualitativa; e na perspectiva do autor, essa abordagem serve para:

explorar e para entender o significado que os indivíduos ou grupos atribuem a um problema social ou humano. O processo de pesquisa envolve as questões e procedimentos que emergem, os dados tipicamente coletados no ambiente do participante, a análise dos dados indutivamente construída a partir das participantes para os temas gerais e as interpretações feitas pelo pesquisador acerca do significado dos dados (Creswell, 2010, p. 26).

Na mesma ordem conceitual, Zanella (2006 apud Silva, 2015), ao se debruçar sobre a abordagem qualitativa, afirma que este método não emprega teoria estatística para medir ou enumerar os fatos estudados, pois se preocupa em conhecer a realidade segundo a perspectiva dos sujeitos participantes da pesquisa. De acordo com Creswell (2010), a abordagem qualitativa é entendida “como um método que emprega diferentes concepções filosóficas e itens de pesquisa, estratégias de investigação, método de coleta, por último, análise e interpretação dos

dados”, ele ainda afirma que esse “é o meio para explorar e para entender significado que os indivíduos ou grupos atribuem a um problema social ou humano” (Creswell, 2010, p. 209).

A realização desta pesquisa também conta com a pesquisa bibliográfica, que nos permite, enquanto pesquisadores, acessar diferentes e inúmeras bibliotecas físicas, virtuais e diversos dados já disponíveis, para nos auxiliarem a melhor problematizar o ritual de *kata* em memória dos ancestrais enquanto o patrimônio cultural material e imaterial do *pepeles*, em especial os de Biombo.

Para Silva (2015, p. 83), a pesquisa bibliográfica “trata-se do levantamento da bibliografia já publicada sobre o assunto de interesse, em forma de livros, revistas, periódicos, publicações avulsas, veiculados na internet ou por meio da imprensa escrita”. O autor complementa que a pesquisa bibliográfica “objetiva colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito sobre um determinado assunto ou tema”, sendo uma modalidade obrigatória em qualquer pesquisa científica.

Portanto, considerando o fato de que a realização de qualquer trabalho científico compreende a utilização de uma da pesquisa bibliográfica que é baseada na Revisão Sistemática de Leitura (RSL), que, por sua vez, objetiva conhecer as diversas produções já disponíveis através das leituras e fichamentos sistematizados pelo/a autor/a, de acordo com Galvão e Ricarte (2019), a revisão sistemática de leitura nos permite conhecer de perto os trabalhos ou publicações já disponíveis e, ao mesmo tempo:

observar possíveis falhas nos estudos realizados; conhecer os recursos necessários para a construção de um estudo com características específicas; desenvolver estudos que cubram brechas na literatura trazendo real contribuição para um campo científico; propor temas, problemas, hipóteses e metodologias inovadoras de pesquisa; otimizar recursos disponíveis em prol da sociedade, do campo científico (Galvão; Ricarte, 2019, p. 58).

De acordo com o trecho acima, fica evidente que a realização da revisão sistemática de leitura nos permite não só ter oportunidade de conhecer e ler as produções expostas sobre um determinado estudo, mas também colabora com a produção dos novos conhecimentos na área e evita a repetição ou a cópia fiel da produção já existente.

Diante disso, em seguida, apresenta-se o tipo de abordagem metodológica através da qual vai ser desenvolvida a nossa pesquisa, cuja abordagem se utiliza do método etnográfico virtual.

2.1 Etnografia virtual enquanto método de pesquisa na Antropologia

A abordagem metodológica escolhida para realização desta proposta de pesquisa, também se baseia na realização de uma etnografia virtual enquanto o método ou fonte etnográfica, voltada para o estudo do grupo social em foco, com ênfase na problematização do ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais, enquanto patrimônio cultural imaterial do meu povo *pepel*.

Pesquisa etnográfica não se constitui, exclusivamente numa pesquisa de campo, por isso a realização da análise será a partir de uma etnografia virtual – não tivemos condições financeiras de viajar para o campo físico –, ou seja, não foi realizada uma etnografia tradicional, nem cumpridas as suas etapas, como: estar no campo, algo que exige ou pressupõe um deslocamento no espaço e no temporal; o estranhamento; o contato face a face; ter um caderno de campo; e a realização de uma observação participativa. Por sua vez, antes de enquadrar o tipo de método a ser utilizado, que é a etnografia virtual, é importante destacar sinteticamente o que seria a etnografia.

Para Angrosino (2009), o método etnográfico surgiu a partir do convencimento de antropólogos de que as conjeturas infundadas pelos filósofos sociais eram insuficientes para compreender os grupos humanos. Para os antropólogos, somente indo ao campo um pesquisador poderia encontrar a dinâmica e o entendimento da experiência e vivência humana. Para Rocha e Eckert (2008, p. 1), “o método etnográfico é aquele que diferencia as formas de construção de conhecimento em Antropologia em relação a outros campos de conhecimento das ciências humanas”. Ademais, segundo Mattos e Castro (2011), o termo “etnografia” se deriva do grego: “grafia” vem do grego, “graf (o)” significa escrever sobre, escrever sobre um tipo particular, ou uma sociedade em particular.

Assim, os autores completam afirmando que a etnografia é uma especialidade da Antropologia, “que tem por fim o estudo e a descrição dos povos, sua língua, raça, religião, e manifestações materiais de suas atividades, é parte ou disciplina integrante da etnologia é a forma de descrição da cultura material de um determinado povo” (Mattos; Castro, 2011, p. 53). Conforme Angrosino (2009), ao destacar o método etnográfico nos estudos do campo antropológico, a etnografia

é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades. O modo de vida peculiar que caracteriza um grupo é entendido como a sua cultura. Estudar a cultura envolve um exame dos comportamentos, costumes e crenças aprendidos e compartilhados do grupo (Angrosino, 2009, p. 16).

No olhar de Mattos e Castro (2011), a etnografia nos estudos antropológicos é também conhecida como uma técnica para a realização de uma observação participante, pesquisa interpretativa, pesquisa hermenêutica, dentre outras. Desse modo, ela compreende o estudo pela observação direta e por um período de tempo das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas, como o ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais.

Nesta pesquisa antropológica, o pesquisador se faz presente e parte do processo é realizado no seio social, junto ao grupo social a ser investigado, com o propósito de compreender um determinado fato social ou cultural, o ritual de *kata*. Na nossa estratégia, a pesquisadora não vai se fazer presente fisicamente no campo porque o nosso público será abordado no campo virtual. Mas também levaremos em conta a minha experiência como *pepel* e *katandera*, isso vai auxiliar no desafio de ouvir, entender e descrever os fatos narrados a partir das experiências e vivências das meninas eleitas ou consagradas como *katanderas*.

O desenvolvimento desta pesquisa envolve a realização de entrevistas, enquanto uma das técnicas utilizadas nos estudos sociais, em especial nos estudos antropológicos, como uma das formas de recolha dos resultados, para isso, utilizaremos da técnica da entrevista aberta com os questionamentos previamente elaborados, onde o entrevistado/a terá oportunidade de falar abertamente, sem pressão, de uma forma simples e clara com o pesquisador/a ou entrevistador.

A entrevista será realizada de forma remota, via on-line, considerando o fato de que, por questões financeiras e o nascimento da minha filha, não conseguimos efetuar uma viagem para Guiné-Bissau.

No entender de Mercado (2012), a realização da entrevista on-line, via e-mail, chat, fóruns ou formulários, facilita o pesquisador/a e permite a máxima espontaneidade, pois elas permitem ao investigador/a observar as pessoas no seu próprio meio e fornecem dados que dão ao pesquisador ideia da capacidade técnica do entrevistado.

Na perspectiva de Bauer e Gaskell (2002), as entrevistas realizadas on-line, podem ocorrer de duas formas, individual e coletiva; a primeira explora em profundidade a vida do indivíduo, expressando as experiências individuais dos entrevistados de uma forma detalhada, enquanto a segunda explora diferentes atitudes, opiniões e comportamentos, e ainda observa os processos de consenso e emergência, assuntos de interesse público ou preocupação comum. A realização do nosso trabalho vai contar com a primeira forma, que é a entrevista individual.

Como relatam Lakatos e Marconi (2013, p. 195), a realização da entrevista, em especial nos estudos antropológicos, “é um encontro entre duas pessoas, onde uma delas tem a pertença ou interesse em reter informações do outro a respeito de um determinado assunto, mediante uma conversação entre os conhecidos e amigos”. Além disso, é um procedimento utilizado na

investigação social, para a coleta de dados ou para ajudar no diagnóstico ou no tratamento de um problema social.

Nesse sentido, é importante destacar que a realização da nossa etnografia virtual foi efetivada através de entrevistas abertas, com questões previamente elaboradas, com intuito de recolher as contribuições sobre a problematização do ritual de *kata* enquanto patrimônio cultural imaterial, e foram aplicadas com consentimento e livre espontânea vontade dos entrevistados/as, utilizando materiais para gravação dos áudios, como celular e anotações em diário de campo.

Utilizamos a oralidade como uma das técnicas para fazer a/a entrevistada/o sentir-se à vontade, e não constrangida no momento, mantendo-me sempre atenta às respostas dadas. Após o processo de coleta de dados da etnografia virtual coletado através da entrevista e diálogo com as entrevistadas, efetuo uma transcrição e categorização das entrevistas e, por último, analiso as entrevistas com base nas categorias que irei atribuí-las.

A recolha dos dados obtidos nas entrevistas, com questões previamente elaboradas, terá como método principal a etnografia virtual, que para Angrosino (2009), tem como característica a análise de dados, o que implica a interpretação dos significados e as funções das atuações humanas expressadas por meio de descrições e explicações escritas e verbais. Sobre esse aspecto, Vergara (2010) relata que a etnografia virtual incorpora as técnicas de etnografia ao estudo de comunidades e culturas emergentes a partir da comunicação mediada por computadores.

A etnografia virtual está sendo utilizada neste trabalho como método que vai nos auxiliares para melhor explorar as entrevistadas e efetuar uma análise daquilo que foi a nossa conversa a partir de questionários previamente estruturados. Portanto, é importante frisar que, inicialmente, pretendíamos realizar um estudo etnográfica no campo através de uma viagem a Guiné-Bissau, em especial no Biombo região habitada pelos *pepeles*, para uma troca afetiva e conduzir uma entrevista presencial com possível número que conseguimos das meninas, mulheres *katanderas*.

Mas devido às dificuldades para realizar essa viagem, optamos para a realização de uma etnografia virtual como possível forma de encontrar as meninas *katanderas* que se encontram na diáspora e na Guiné-Bissau. Na seção que se segue, debruçarei sobre o itinerário de leituras e fichamentos das várias obras lidas para compor o quadro teórico que compreende a bibliografia desta dissertação. Entre o material lido e fichado, destaco as teses de doutorado, dissertações de mestrado, livros, artigos científicos, páginas de redes sociais, como o Facebook, e pesquisas em *Web Sites*.

Sendo assim, realizamos um levantamento e recolha de vários materiais que possam contribuir efetivamente na realização da metodologia da nossa pesquisa, para isso, a nossa busca passa por diferentes bancos de dados digitais acadêmicos. Entre os quais destaca-se a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), também realizamos uma busca no portal dos periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), e ainda lançamos mão do catálogo de teses e dissertações do mesmo banco de dados, com intuito de encontrar os trabalhos ligados à nossa pesquisa, assim como, recorreremos ao Google e Google Acadêmico (GA).

2.2 Quadro de leituras e fichamentos

Cabe, nesta seção metodológica, a apresentação de um quadro que espelha as leituras e fichamentos que fizemos para compor a compreensão de um quadro teórico, que nos auxilia na problematização do ritual de *kata*. Desta forma, relato que na nossa busca nas bases de dados acima mencionados, alcançamos vários materiais que passaram por uma seleção que busca considerados trabalhos relacionados com o nosso tema ou que os seus objetivos possam contribuir positivamente para a compreensão do rito de *kata* à memória dos ancestrais enquanto patrimônio cultural imaterial do meu povo, que está sendo problematizado neste estudo patrimonial.

Sendo assim, entre as leituras e fichamentos realizados, destaco a leitura da obra de Iguaba Djaló (2020), intitulada “Os desafios da preservação e conservação do patrimônio histórico-documental da Guiné-Bissau”, realizada na Universidade Aberta de Lisboa, como dissertação apresentada para obtenção de Grau de Mestre em Gestão da Informação e Bibliotecas Escolares. A pesquisa objetiva analisar o estado do patrimônio documental na Guiné-Bissau e gerar informações que possam subsidiar ações que contribuam para sua devida conservação e preservação.

Nossa leitura ainda alcança outros estudos que nos auxiliam na compreensão do patrimônio cultural imaterial, entre os quais destaco a obra de Geovana Dias Jardim (2020), intitulada Ações de salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial presentes no Quilombo Kalunga, Brasil e em Cacheu, na Guiné-Bissau: desafios, avanços e perspectivas, apresentada no Instituto Universitário de Lisboa como requisito de obtenção do título de Mestrado em Estudos Africanos. Esse estudo tem o propósito de analisar as políticas de salvaguarda existentes no Estado brasileiro, com foco em trabalhos realizados no território quilombola, denominado Sítio Histórico Kalunga, localizado a nordeste do estado de Goiás, Centro Oeste

do Brasil, e foi realizado no período entre 2000 e 2020, e contou com pesquisa no Memorial da Escravatura e do Tráfico Negro, localizado em Cacheu, na Guiné-Bissau.

O levantamento bibliográfico também contempla o artigo de Yolanda Garraão e Carlos Subuhana (2018), “O casamento tradicional na Guiné-Bissau: o K’*mari* na etnia Papel”, publicado na revista *África e Africanidades*, que analisa a percepção das mulheres da etnia Papel sobre o casamento tradicional (*k’*mari**) na Guiné-Bissau, tendo como finalidade averiguar o significado do casamento tradicional na reprodução social da etnia Papel.

Também destacamos a leitura da obra de Djamila Ribeiro, intitulada *Lugar de fala* publicada pela editora Jandaina, em 2020. A referida obra foi publicada como abertura da Coleção Feminismos Plurais, e a autora se coloca numa posição que busca definir ou enquadrar o lugar de fala das mulheres negras e do feminismo negro.

A leitura da dissertação de mestrado de João Dal Poz Neto (1991), apresentada ao departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, intitulada “No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual” também é importante para a presente pesquisa. A dissertação tinha como foco a compreensão do ritual, no qual os Cinta Larga, povo de língua Tupi-Mondé, que habita o noroeste de Mato Grosso e o sudeste de Rondônia, dançam, bebem e sacrificam os animais.

A nossa leitura também alcançou o artigo de Victor Turner (2005), tendo como título “A antropologia da experiência”. Esse escrito objetiva investigar como a experiência humana pode ser compreendida e representada antropologicamente, destacando seu caráter processual, performático e simbólico. Turner propõe um modelo interpretativo da experiência, que integra performance, ritual e simbolismo, visando mostrar que a experiência não é apenas vivida, mas também encenada, narrada e interpretada, tanto pelos sujeitos das culturas estudadas quanto pelos antropólogos.

Também temos a oportunidade de chegar até o artigo de Izabela Tamasso (2007), intitulado de “Relíquias e patrimônios que o Rio Vermelho levou”, publicado na coletânea Associação Brasileira de Antropologia (ABA), *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos*, organizada por Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert, publicada pela editora Nova Letra, em 2007. O referido escrito de Tamasso tem o propósito de analisar como desastres naturais, no caso, as enchentes do Rio Vermelho, na Cidade de Goiás, deslocam objetos e símbolos culturais, e de que forma esse processo reflete tensões nas práticas de preservação do patrimônio, na construção da memória coletiva e no turismo cultural.

Na próxima seção, destacarei as dificuldades que enfrentamos na realização da nossa pesquisa a partir da etnografia no espaço virtual e o silêncio das meninas eleitas *katanderas*.

2.3 Silêncio das meninas: desafios e dificuldades enfrentadas na construção de uma etnografia no espaço virtual

Nessa seção, cabe apresentar as dificuldades enfrentadas ao realizar a nossa etnografia no espaço virtual, como o silêncio das meninas eleitas *katanderas*; a dificuldade de não conseguir acessar as meninas *katanderas* devido a vários fatores, entre os quais destaco a distância, considerando o fato de não conseguirmos viajar a Guiné-Bissau para fazer o trabalho de campo por meio de uma etnografia presencial, que buscava, usar da história oral e memória social dos *pepeles*, em especial os de Biombo, para reconstruir a história do rito de *kata*, partir das memórias e narrativas das mulheres *pepel* eleitas *katanderas*. Buscando, com isso, compreender como o rito aqui problematizado enquanto patrimônio cultural imaterial que se relaciona com a identidade e o senso de pertencimento da mulher na comunidade, também pretendia-se utilizar no campo, com mulheres de diferentes gerações, a coleta de relatos de vida, a análise de fotografias e outros registros visuais.

Nesse trabalho de campo não realizado, pretendíamos comparar as memórias das mulheres mais velhas sobre o *kata*, se pode ou não ser chamado de patrimônio cultural imaterial, com as das mulheres mais jovens, identificando mudanças e continuidades no rito e nas formas de transmissão deste conhecimento ancestral, mas não foi o caso, pois, considerando as dificuldades de viajar, optamos por fazer um estudo baseado na autoetnografia e uma etnografia do espaço virtual, com o propósito de colher a narrativa das meninas eleitas *katanderas* num encontro virtual.

Quando ficou claro que não íamos conseguir viajar para um estudo de campo, começamos a pensar em como realizar uma etnografia no espaço virtual, com isso fizemos uma lista das pessoas conhecidas que poderiam contribuir conosco, compartilhando as suas experiências e vivências enquanto meninas eleitas *katanderas*. Assim, entrei em contato com sete meninas *katanderas* conhecidas, expliquei que estou escrevendo a minha dissertação de mestrado na Antropologia Social, na linha Etnografia dos Patrimônios, Memória Paisagem e Cultura Material, e que gostaria de ter uma roda de conversa entre nós, mulheres *katanderas*, onde cada uma poderia se expressar abertamente sobre as suas experiências, vivências, relatando como e porque se tornaram uma *katandera*.

Entre as sete meninas contactadas no início, três desistiram quando expliquei do que se tratava, e me deixaram claro que não se sentem à vontade em conversar sobre esse assunto, e que não vão poder me ajudar na construção dessa etnografia virtual, por isso, passamos a contar só com quatro meninas, entre elas está a minha sobrinha, que vive em Portugal; uma conhecida, que se encontra no estado de São Paulo, no Brasil; a terceira também vive no Brasil, em Brasília-DF; a quarta e última é minha prima, que vive na Guiné-Bissau. Várias vezes marquei um encontro com elas para passar mais firmeza e acertar os detalhes da nossa conversa, quando acordamos que o nosso encontro ficaria marcado para um sábado, considerando o fuso horário e para facilitar a dinâmica das que não estão aqui no Brasil.

Na quinta-feira da semana do nosso encontro, entrei contato com a menina de São Paulo, para confirmar o nosso encontro de sábado, mas ela me passa a informação da sua estadia com o filho no hospital, dizendo assim:

Não sei se vou poder participar e nem contribuir porque o meu filho, neste momento, se encontra doente, estamos no hospital não sei quando vamos sair. E outra coisa, lembra que te falei que não gosto de estar falando sobre essas coisas de *kata*, porque hoje estou casada com um homem que é de outro grupo social, além disso, não quero ficar falando disso, porque muitas pessoas não sabem que eu sou uma *katandera* então prefiro deixar do jeito que está.

Mesmo com esse argumento de rejeição, não desisti dela e respondi o seguinte: “Melhoras para o seu filho, tomara que fique bem logo”; e continuei dizendo a ela que poderia esperá-la sair do hospital com o filho, aí conversaríamos, porque, nós, enquanto *katanderas*, precisamos ocupar espaços como esse na academia, protagonizando o nosso lugar de fala, falando de nós mesmas, do rito de *kata* e de ser *katandera*, para que possamos ser vistas por um olhar diferente, não estereotipado, diferente do que estamos sendo vistas hoje; precisamos quebrar o silêncio e protagonizar momentos além do nosso grupo social; conquistar o respeito que merecemos na sociedade machista e preconceituosa (para com a prática de *kata* e a servidora dos ancestrais, a *katandera*).

Falei que ela não precisava se identificar, que assim ninguém ficaria sabendo que o depoimento era dela, mas, mesmo assim, ela não se convenceu, nem se sentiu à vontade em conversar sobre o assunto. No mesmo dia, entrei em contato com a minha sobrinha, em Portugal, para saber se ela iria conseguir participar da nossa conversa, porque ela também é uma das meninas *katanderas* que não se vê neste lugar. No nosso primeiro contato sobre essa conversa, ela manifestou total interesse, mas ao responder o meu contato numa ligação via WhatsApp, ela demonstrou indisponibilidade de participar dizendo o seguinte:

Dime, você sabe que eu não gosto de falar no assunto de *kata* e muito menos ser tratada como uma *katandera*, por favor para não vou poder me expor para que todo mundo fica sabendo que sou uma *katandera*, não posso fazer isso outra coisa você enquanto *katandera* sabe que não pode estar falando e escrevendo o ritual de *kata* porque é sagrado e tem coisas que não se fala, você não pode falar sobre o processo para as pessoas que não vão ser iniciadas como *katandera* e nem do nosso grupo social são, namorei com o meu ex-namorado a mais de três anos mas nunca falei para ele que sou *katandera*, você sabe como as pessoas nos vê e nos trata em certos circunstancias só porque somos *katandera*, não vou participar dessa conversa para me expor que sou *katandera*.

Com essas palavras, a minha sobrinha recusou-se de participar da minha pesquisa, alegando que ela não quer ser exposta enquanto *katandera*. Mas compreendo e classifico a negação da menina de São Paulo e da minha sobrinha como uma das sequelas ou herança colonial herdada, fruto de alto nível de alienação e negação existente nas sociedades dos países invadidos/ocupados pelos portugueses na época escravocrata, como no caso da Guiné-Bissau, o país onde o olhar estereotipado e a satanização do que é diferente ainda persiste.

O ritual de *kata*, que torna uma menina *katandera*, não é respeitado e muito menos considerado parte da cultura sagrada e importante dos *pepeles*; a alienação não lhes permite sentir e compreender a importância do rito de *kata*, rito que se configura como um elemento central da cultura *pepel*, que, através da *katandera*, serve como um elo entre o mundo ancestral, dos vivos e persiste nas gerações e como forma de servir e honrar os ancestrais.

Na mesma quinta-feira após receber duas recusas, fiz questão de entrar em contato com todas elas para certificar quem vai poder participar da pesquisa e quem não vai poder participar; quando terminei a conversa com minha sobrinha, em seguida liguei para a terceira menina, a de Brasília; ela atendeu e confirmou que participaria sim da nossa conversa; expliquei a minha tristeza de não poder contar com duas meninas para a nossa conversa, e ela me disse que podia contar com ela. No sábado combinado, mandei uma mensagem perguntando se podia ligar, e ela me respondeu que no momento estava um pouco ocupada com um imprevisto, mas se não me importava de fazer o nosso encontro através de uma conversa pelo WhatsApp enviando áudio.

Para não perder a chance de escutá-la aceitei, envie um áudio para ela pedindo que falasse da sua experiência, sobre como se tornou uma *katandera* e da sua vivência enquanto menina *katandera*, que hoje se encontra na diáspora. Ela me enviou cinco áudios, que foram transcritos fielmente e analisados no nosso terceiro capítulo. A quarta menina, que vive na Guiné-Bissau, não consegui entrar em contato com ela, afinal estava viajando, e não tinha celular disponível; fiquei sabendo mais tarde que tinha perdido o tele móvel, mas antes, fiz várias tentativas de falar com ela através da minha irmã, todas sem sucesso.

As dificuldades que tivemos de acessar as meninas com quem tínhamos combinado para uma roda de conversas de mulher para mulher e de *katandera* para *katandera*, foi considerado elemento surpresa que tivemos que enfrentar e nos serviu de aprendizado, porque nos fez entender que a sequele da ocupação colonial ainda existe e persiste no seio da sociedade guineense, apesar de muitos têm ultrapassado essa barreira colonial, que a cada dia busca nos alienar mais e nos distancia da nossa realidade sociocultural e nos fez desacreditar e desvalorizar as nossas crenças religiosas, práticas ritualísticas e a negação da nossa essência enquanto pertencentes de um determinado grupo social, como no caso das meninas que não se veem, muito menos assumem que são *katanderas*.

Isso acontece porque elas têm medo do julgamento e retaliação social. Compreendo o medo de julgamento, a discriminação e de um olhar estereotipado que as *katanderas* assumidas passam, algumas até são abandonadas numa relação afetiva, outras passam pela separação de casamento, perdem o marido só porque ela é uma *katandera*, mas, ainda assim, não devemos nos fechar, negar a nossa realidade, porque outro vai no olhar diferente e nos satanizar. Acredito que precisamos ocupar o nosso lugar de fala na sociedade, assumir a nossa identidade e promover o rito de *kata* como um elemento central da identidade cultural dos *pepeles*, em especial os de Biombo, fortalecendo o nosso senso de pertencimento e a coesão social da nossa comunidade.

A valorização o ritual de *kata* feito pela *katandera* e o respeito às meninas eleitas para servir os ancestrais enquanto *katanderas* sem olhar estereotipado e preconceituoso será um passo importante para o reconhecimento do rito de *kata* como patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, mas a decepção e pergunta que não quer calar é como podemos promover o reconhecimento do rito de *kata* como patrimônio cultural imaterial dos *pepeles* de Biombo, se os próprios *pepeles* e *katanderas* olham a prática como “coisa de diabo” e as meninas eleitas *katanderas* não se assumem, sentem-se envergonhas de falar do ritual para não serem conhecidas com o título de *katandera*. Por isso, precisamos assumir a nossa identidade de *katandera*, não só na sociedade dos *pepeles*, só assim que vamos poder divulgar o rito para um público mais amplo além do nosso grupo social, e conseguir aumentar a conscientização sobre essa prática ritualística exclusiva, enfatizando a sua importância e valor cultural.

Após essas recusas, passou um mês e tive vários encontros com a minha orientadora, falamos bastante sobre essa dificuldade de acessar as meninas, mas eu não desisti de encontrar meninas *katanderas* para conversar sobre as suas experiências e sua vivência enquanto menina *katandera*. Nas insistências, acabei encontrando duas meninas *katanderas* que aceitaram falar sobre o ritual. Assim, combinamos que a troca aconteceria por áudio, via WhatsApp, pois elas

alegaram a falta de tempo uma delas recentemente tornou-se mãe de dois gêmeos lindos. E então, elas me enviaram áudios, ambas em crioulo, língua guineense; eu os escutei e os transcrevi com tradução fiel para o português.

Assim, com essas considerações fecha-se a seção que aborda o silêncio das meninas, os desafios e as dificuldades enfrentadas na construção de uma etnografia no espaço virtual. Dando a continuidade, segue o desenvolvimento do primeiro capítulo, que debruça também sobre os aspectos da identidade cultural dos povos em estudo e as suas diferentes práticas culturais, com ênfase na forma como se organizam social e culturalmente, como acontece a sua prática cultural e religiosa, e como se dá a ramificação de sua linhagem e parentesco, também foi abordada a origem do nome pelo qual este povo é conhecido hoje “*pepel*”.

3. CAPÍTULO-I A IDENTIDADE SOCIOCULTURAL DOS PEPELES E SUAS PRÁTICAS CULTURAIS

3.1 A organização sociocultural dos *pepeles* e a sua prática cultural e religiosa

No que se refere a identidade sociocultural dos *pepeles* inicia-se com a contribuição de Djaló (2013, p. 53) abordando à nomenclatura “*pepel*”, este explica que a denominação mais tradicional do povo hoje conhecido como *pepeles* é *Ba-Sáu*, *Bashau* ou *Ba-são* (*Ensháu*). Essa nomenclatura foi dada pelos *balantas*⁶, eles os chamavam de *pepel* para lhes designar como os originários da ilha de Bissau. Etimologicamente, o termo *Ba-sáu* significa, na Língua Balanta, “eles são exterminados”; a tradição oral explica que esta expressão teria sido utilizada pelo único sobrevivente da etnia *balanta* de uma das batalhas entre *balantas* e os *pepel*; quando chegou à aldeia, o único sobrevivente dos invasores teria explicado aos outros que todos os seus companheiros tinham sido mortos.

Segundo Saraiva (2003), no seio dos diferentes grupos sociais que constituem o mosaico cultural guineense, o *pepel* representa cerca de 10% da população total da Guiné-Bissau, e que este grupo social ocupa primordialmente o território que hoje compreende a ilha de Bissau, a capital do país, incluindo a região de Biombo e Prábis. A autora afirma que:

Na cidade de Bissau, os papeis estão misturados com todos os outros grupos que constantemente afluem á capital em busca de trabalho. A região de Biombo é ao contrário bastante homogénea do ponto de vista étnico, os papeis são a grande maioria a que se juntam pequenos grupos de Balantas e Beafadas, que para ali foram originariamente atraídos pelo trabalho nas bolanhas. É em Biombo que se encontram as *tabancas* “aldeias” *pepéis* que conservam estruturas sociais e religiosas, mas coesas (Saraiva, 2003, p. 179).

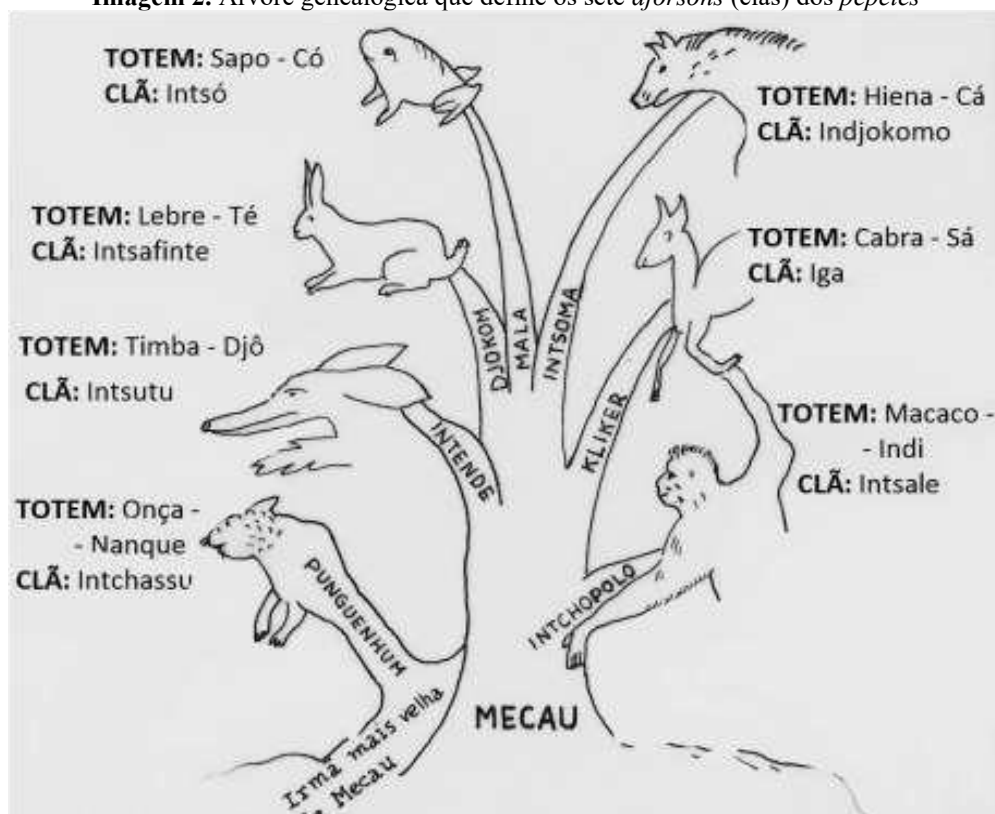
Os *pepeles* são uma das etnias que compõem o mosaico étnico guineense, e o referido grupo étnico como qualquer outro tem a sua organização social, como aponta Gomes (2016 apud Garraão, 2016, p. 32), afirmando que os povos hoje conhecidos como *pepel* foram os primeiros a habitar a ilha de Bissau. A tradição oral conta que estes passaram a habitar esse território através de um jovem chamado *Munkaú*, que era filho de um rei de Quinará, uma das regiões que compõem o território guineense, conhecido como bastião da etnia *Biafada*.

Campos (2013) completa dizendo que o *Munkaú* foi o primeiro rei da ilha de Bissau. Ao se instalar no território, hoje considerado a capital do país, levou consigo as suas seis mulheres e a sua irmã mais velha, já casada, para poder lhe garantir sucessão, porque, segundo a tradição cultural e usos de costume dos *pepeles*, o herdeiro legítimo de um tio no trono é o seu sobrinho, no caso, o filho da irmã mais velha, e não o seu filho legítimo – a sua irmã e as suas seis mulheres geraram e deram a origem as sete *djorsons* (clãs) do nosso grupo social *pepel*.

Pungenhum, a irmã de *Munkaú* gerou o clã *Intchassu*, no plural *Bissassu*, donde se teria originado o nome Bissau. De facto, este clã ainda hoje habita na cidade de Bissau. Os indivíduos desta geração diziam-se bravos como a onça e, por isso, escolheram o apelido *Nanque*. Hoje também usam o apelido *Ié*. Ocupavam posições de mando: eram reis, fidalgos ou *djagras Mala*, uma das seis mulheres, gerou o clã *Intsó* (plural: *Bitsó*) que povoou Bandim. As pessoas desta geração escolheram como totem o sapo *Có* porque se dedicavam à agricultura, andavam metidos na água como os sapos. *Intsoma*, outra mulher, gerou o clã *Indjokomo*, no plural *Bidjokomo*, que povoou o Alto Crim. Tinham como totem a hiena *Cá* pois eram destemidos guerreiros, atacavam como as hienas. *Djokom*, a terceira mulher, gerou o clã *Intsafinte*, no plural *Bitsafinte*, que povoou Safim. Usavam como totem a lebre *Té* pois diziam-se matreiros como a lebre. *Kliker*, a quarta mulher, originou o clã *Iga*, no plural *Biga*, que povoou Kliker (atualmente Calequir). Esta geração escolheu como totem a cabra do mato *Sá* pois afirmavam serem rápidos como este animal. *Intende*, a quinta esposa, gerou o clã *Intsutu*, no plural *Bitsutu*, que povoou Mindara. Usavam como totem o *timba* ou urso formigueiro *Djô*. Finalmente, *Intchopolo*, a sexta mulher, gerou o clã *Intsalé* (plural: *Bitsale*) que foi para Bissalanca. Esta geração escolheu como totem o macaco *Indi* pois eram hábeis a subir às palmeiras, para extrair o vinho de palma (Campos, 2013, p. 11).

Nessa mesma ordem de ideias, Gomes Có (2019), nos seus escritos que se debruçam sobre as mulheres e os ritos aos ancestrais na Guiné-Bissau, relata que o grupo social em estudo, dentro da sua organização social, que a construção da família tem a estrutura matrilinear, como pode se ver na citação acima, referente aos sete clãs que hoje representam os *pepéis* – vim das seis mulheres do *Munkaú* e a sua irmã, cada uma das clã simboliza e representa um animal cujo nome se serve de sobrenome a da família. Em seguida, apresenta-se as considerações que apontam para a compreensão da origem de nome do grupo social hoje conhecido como os *pepéis*.

Imagem 2. Árvore genealógica que define os sete *djorsons* (clãs) dos *pepeles*



Fonte: (Campos, 2013).

Conforme ilustrado na imagem acima, a organização social dos povos em estudo simboliza cada uma dos sete *djorsons* (clãs) dos *pepeles*, representado por um animal, cujo nome serve de sobrenome da linhagem dessa da família, como pode se ver na arborização acima ilustrada. *Munkaú* e a seu imã representam a base da árvore que representa estes sete *djorsons* (clãs) dos *pepéis*. Em seguida, segue a seção que apresenta a abordagem que aponta para a compreensão de origem do nome pelo qual hoje somos conhecidos e chamados: “*pepel*”.

3.2 Origem do nome dado ao grupo social *pepel*

No que se refere à origem do nome pelo qual o meu grupo social *pepel* se identifica, de acordo com (Djaló, 2013 apud C6, 2019, p. 10), esse grupo antes era denominado de *Ba-Sáu*, *Bashau* ou *Ba-são* (*Ensháu*). Essa nomenclatura foi dada pelos *Balantas*; a autora ainda explica que os *Balantas* lhes chamavam de *pepel* como forma de os reconhecer como os originários da ilha de Bissau. Para Djaló (2013), o nome de “*Ba-sáu*” dado aos *pepeles* por *Balantas* tem um significado:

Etimologicamente, o termo *Ba-sáu* significa, na língua Balanta, “eles são exterminados”. A tradição oral explica que esta expressão teria sido utilizada pelo único sobrevivente da etnia balanta de uma das batalhas entre os balantas e os pepéis. Quando chegou à aldeia, o único sobrevivente dos invasores teria explicado aos outros que todos os seus companheiros tinham sido mortos, Ba-Sáu (Djaló, 2013, p. 58).

Portanto, considerando o relato do autor citado, fica clara a compreensão de que, antes da inovação colonial ao território hoje conhecido como Guiné-Bissau, existia um conflito interno entre os diferentes grupos sociais, como no caso dos *balantas* e *pepeles*, mas também o grupo social, em estudo *pepel* possui semelhanças linguísticas e culturais com outras etnias. No entanto, apenas na etnia *pepel* existe a prática de *katanderas*, um ritual que se diferencia dos outros existentes no país e que é centrado, basicamente, na atuação das mulheres enquanto mediadoras espirituais (C6, 2019).

Na sociedade guineense existe vários grupos étnicos, dentro destes grupos existe uma diversidade enorme na forma de realização das suas práticas culturais e rituais. Essa diferença não se identifica somente no nível trans étnico, mas, também, no nível interétnicos, como, por exemplo, a forma como os papéis de Biombo realiza o ritual de *Katandera* possui uma pequena diferença da forma como os papéis de Bissau realiza o mesmo ritual, estes também, por sua vez, diferente dos papéis de Bijimita, Prabis e etc. Através dessas práticas os ancestrais vão enviar sinais para que as famílias que os procuram possam ter respostas sobre determinadas situações e quais meios para realização do ritual. Daí, é marcado o dia para a realização do ritual, os familiares são avisados tanto do lado do pai quanto do lado da mãe para fazerem presentes na cerimônia. No ato da cerimônia, é imprescindível a presença de algumas pessoas mais importantes em termo de idade, principalmente do lado da mãe da menina que está sendo submetida ao ritual. Uma vez que se trata de um ritual do lado

matriarcal esses familiares não podem fugir dessa responsabilidade, sob risco de provocar morte ou feridas (Có, 2019, p. 10).

Na citação acima, entende-se que apesar de existirem vários grupos sociais no país, há uma enorme diversidade nas suas formas de realizar as suas práticas culturais e ritualísticas. De dentro de seio dos *pepeles*, a autora detalha que há uma diferença na forma de realizar o ritual de *kata* entre os *pepeles* de Biombo, Prábis, Bijimita e os de Bissau, mas apesar dessa diferença na maneira de realizar o rito de *kata*, não deixam de ser os *pepel*, os donos desta prática ritualística exclusiva deste grupo social.

Também deixa claro que a realização desta prática, além de pertencer somente os *pepéis*, é exclusiva para as meninas, só elas podem servir. Por isso, é bom reforçar que a escolhida não deve ser mãe antes da realização do ritual, como no meu caso. Falar da etnia *pepel* principalmente do ritual de *kata*, significa falar de mim mesma, porque faço parte desse grupo social, e além de ser *pepel*, também sou uma *katandera*, e estou exatamente onde eu gostaria de estar e me sinto segura.

Sendo assim, é meu lugar de fala; e para falar dessa prática ritualística é uma responsabilidade grande e, eu, enquanto pertencente do ritual de *kata*, aqui problematizado como patrimônio cultural imaterial do meu grupo social, considero a contribuição de Djamila Ribeiro (2020, p. 69), na obra *Lugar de fala*, onde se coloca que “o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse. Porém, o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas”.

Como no meu caso, enquanto *katandera*, o meu comprometimento e respeito é falar de um lugar com uma experiência e pertencimento que me representa ao mesmo tempo, respeitando as regras e o que consideramos sagrado. Com essas considerações, fecha-se as considerações sobre a origem do nome que hoje o meu povo é conhecido, assim, na seção que se segue, inicia-se a discussão que apresenta a religiosidade do meu povo *pepel*, em especial os de Biombo.

3.3 Religião e a crença religiosa dos *pepeles* de Biombo

No que se refere à religião e à religiosidade no seio do povo *pepel*, em especial de Biombo, é de salientar que a realização do ritual de *kata*, feito pela *katandera*, tem muito a ver com a religiosidade dos *pepeles*, porque na realidade deste povo somente os anciões, anciãs, uma menina ou mulher escolhida para servir os ancestrais, no caso de uma *katandera*, podem

estabelecer uma comunicação direta com o ser supremo (*Ursi*), que, para nós, é o sagrado deus pai criador de tudo.

Os *pepeles*, em especial os de Biombo, sempre cultivaram o conhecimento, religioso, que tem como a base religião tradicional africana, praticada muito antes da invasão colonial e a expansão da religião apostólica romana cristianismo e a religião islâmica que congrega os muçulmanos. Os *pepeles* sempre têm a consciência de que existe um ser supremo além dos antepassados, ancestrais, e os espíritos, este ser supremo, o criador de tudo, que na língua *pepel* é chamado de *Ursi*, como aponta Saraiva (2003).

Para os *pepeles*, a religião é o pilar do conjunto de preceitos e normas que regem a sociedade. Consideram a existência de um ser superior *Ursi* (pap Deus), e de inúmeros espíritos denominados de irãs em crioulo da Guiné-Bissau (*ussái* em *pepel*), que se encontram em diferentes locais e podem adquirir as mais variadas formas. Tal como no resto de África, a religião está intrinsecamente ligada a todos os outros aspectos da cultura e pode ser analisada pela antropologia como um fenômeno baseado na interação humana, dada a relevância que adquirem ações, gestos e performances, que se sobrepõem a dogmas e teologia (Saraiva, 2003, p. 180-181).

Saraiva aponta aspectos da cultura africana, em especial dos *pepeles* de Biombo, que estão intrinsecamente ligados não só às suas práticas culturais, mas também às suas crenças religiosas, fenômenos que podem ser antropologicamente analisados enquanto fenômeno da sociedade dos *pepeles*, baseado numa interação entre o ser supremo *Ursi* e os vivos, intermediado pelos anciãos, anciãs e os escolhidos para servirem como *katandera*, *balobera* e os oráculos.

Maria C. Saraiva (2003, p. 181) realça as relações estabelecidas entre os vivos e mortos nos lugares sagrados (os templos sagrados), afirmando que: “o lado prático e quotidiano da religião é o veículo da constante e perpétua relação que os vivos mantêm com o mundo dos mortos”. A autora também afirma que os altares dos antepassados denominados, em crioulo da Guiné-Bissau, *testos e firkidjas de alma*, estão presentes no interior e exterior das casas dos que acreditam em *Ursi* (Deus) e os vários tipos de santuários onde habitam os espíritos conhecidos como “*ussái*”.

Na língua *pepel*, estes lugares sagrados são conhecidos como *balobas* e *kansarés*; eles são locais importantes e sagrados porque estabelecem a relação com o além, e onde oficiam os especialistas e dignitários religiosos, *baloberos* e *djambakuses* (oráculos), as pessoas escolhidas pelos ancestrais para serem elo entre os vivos e mortos e estabelecerem uma relação entre nós e o além.

De acordo com Gomes Có (2019), os *baloberos(as)* e os oráculos, na realidade dos *pepeles*, são consultados para obter uma explicação sobre um fenômeno, para explicar o

passado, presente e futuro. Às vezes, explicam o que deve ou não ser feito para acabar com doenças. E, no meu caso, quando precisava ir servir os ancestrais como uma *katandera*, foram os oráculos que nos informaram que os ancestrais estavam pedindo que eu os servisse enquanto *katandera*. Ainda é importante salientar que os *pepeles*, em especial os de Biombo, são um grupo social na Guiné que mantém uma ligação forte com as suas práticas culturais e religiosas ligadas à religião tradicional africana.

Lembrando que a Guiné-Bissau é um hoje país laico, onde cada um é livre de se congregar e praticar a religião que quer, por isso o país tem uma forte influência de outras religiões. Os estudos da Aneme (2018, p. 17) relatam que “a religião tradicional africana tem cerca de 44,9% de fiéis, a islâmica (sunitas) tem cerca de 41,9%”; que “existe uma minoria cristã (principalmente católica romana, que representa cerca de 11,9% e outras (incluindo ateus), aproximadamente 1,3%. Ademais, apesar dos *pepeles* serem um dos grupos sociais ligados às suas práticas culturais e religiosas, também são os que mais congregam nas outras religiões, como islamismo, cristianismo (católica e evangélica).

Assim, terminam-se as considerações sobre o conhecimento da religião e a crença religiosa dos *pepeles* de Biombo. Em seguida, apresenta-se na seção abaixo a cerimônia de *toca-tchur*, entre os *pepeles*, em especial o de Biombo, lembrando que a realização dessa cerimônia não se separa da religião tradicional africana, a qual compreende e congrega a maioria dos *pepeles*, e que ela não acontece sem que primeiro seja feita uma consulta aos oráculos para entender a vontade e a orientação dos antepassados e ancestrais sobre quando e como deve ser feita a cerimônia de *toca-tchur* do ente querido morto, pois, dependendo do *status* que o indivíduo tinha na sociedade, o ritual é diferente.

3.4 Cerimônia de *toca-tchur* entre os *pepeles*, em especial os de Biombo

Antes de iniciar as considerações que apontam para a compreensão da cerimônia de *toca-tchur* na realidade dos *pepeles*, em especial os de Biombo, da qual se assenta a nossa pesquisa, gostaria de enfatizar a relação que essa cerimônia tem com a prática de *kata*, feita pela *katandera*, à memória dos ancestrais, que está sendo analisado neste trabalho se pode ou não ser considerado patrimônio cultural imaterial dos *pepeles* a partir de autoetnografias que consideram as experiências e vivências de outras meninas *katanderas* na realidade sociocultural do meu grupo social, os *pepeles* de Biombo.

Sendo assim, destaco que essa cerimônia tem uma relação ou melhor tem relação com a prática de *kata* feita pela *katandera*, pois acreditamos que este sustenta a consagração de uma

menina ao título de *katandera*, considerando vários fatores mas, aqui destacarei apenas duas, primeiro a cerimônia de *toca-tchur* permite a passagem da pessoa morta do mundo dos vivos para o mundo dos mortos ou melhor dos ancestrais, porque de acordo com a nossa crença, a cerimônia de *toca-tchur* é um ato cerimonial que permite a entrada do espírito da pessoa morta no outro mundo, o morto que deve ser tocado o seu tchur se não, ele fica flutuando entre os dois mundos.

Pires (2021), ao tratar da cerimônia de *toca-tchur*, aponta que a realização deste ritual se justifica devido ao fato de que os *pepeles* acreditam na imortalidade da alma, pois, para nós, a alma é imortal; também acreditamos na convivência e interdependência, entre vivos e mortos, por isso é importante a realização desse rito, para permitir que o espírito do indivíduo morto entre no mundo ancestral e continue presente, atuante na comunidade, agindo como protetor de uma família ou de uma linhagem.

O segundo ponto de ligação entre a cerimônia de *toca-tchur* e o ritual de *kata* é que na realidade dos *pepeles*, se não existisse o *toca-tchur*, que permite a entrada de espírito do indivíduo morto no mundo ancestral, não existiriam as *katanderas*, porque essas meninas e mulheres atendem a um chamado ancestral para servi-los, tanto que hoje o meu serviço e de tantas outras meninas *katanderas* é de servir os nossos ancestrais, por isso, acredito que seja pertinente fazer a ligação desses dois pontos para melhor compreender porque cabe a abordagem dessa cerimônia aqui.

A realização da cerimônia de *toca-tchur* existe na realidade de alguns grupos sociais na Guiné-Bissau, como os *Brassas (Balatas)*, *Mandjacos*, *Mancanhes*. Para estes grupos, a cerimônia de *toca-tchur* é compreendida como parte final de ritual fúnebre. Entre os *pepeles*, em especial os de Biombo, essa cerimônia tem lugar só quando morre um indivíduo que é considerado *home garande* ou *mindjer garande*, em outras palavras (homem que já passou pelo ritual de passagem circuncidado “*fanado*” e mulher que já passou pelo ritual de passagem, casamento oficial dos *pepeles* “*k’ mari*”⁶).

A cerimônia de *toca-tchur* está intrinsecamente ligada à nossa crença religiosa, tem tudo a ver com a nossa religião, porque, para a realização da cerimônia de *toca-tchur* primeiro realiza-se algumas consultas ao oráculo, presta-se alguns cultos nos templos sagrados, conhecidos como “*balobas e kansarés*”, para a invocação de todos os espíritos de ancestralidade que nos vigiam e protegem.

⁶ É o nome dado ao ritual de passagem mais importante das mulheres do grupo social *pepel*, que é o casamento oficial dos *pepéis* “*k’ mari*”.

Na realidade dos *pepeles*, é importante que a prestação destes cultos e consultas ao oráculos tenham lugar antes da realização da cerimônia de *toca-tchur*, como forma de entender o que fazer, como proceder para dar início à cerimônia de transição porque nós acreditamos que a realização dessa cerimônia permite a passagem da pessoa morta para o mundo dos seus antepassados e ancestrais. Nós, *pepeles*, acreditamos na vida além desse mundo ou após morte, para nós existe o mundo dos mortos onde se encontram os antepassados, e os que se tornaram ancestrais, como relata Saraiva (2003), ao se tratar de mundo dos mortos na realidade dos *pepeles*, afirmando que:

Os *pepeles* acreditam que o mundo dos mortos constitui uma réplica do mundo dos vivos, duplicando a estrutura social original. Quando alguém morre a sua alma empreende uma viagem até ao universo do além onde se encontram os defuntos que ascenderam à categoria de antepassados. Está é digamos a situação, a situação ideal, mas nem todos os mortos conseguem atingir essa aspiração, e só alguns cumprem a viagem e entram no mundo ancestral. O destino de cada alma no além relaciona-se e reproduz, direta ou indiretamente o que a pessoa era em vida. Existem por isso, três conjuntos de fatores essenciais para a compreensão das ideias elaboradas em torno da concepção *pepel* do que é o mundo dos mortos e das prescrições relativas aos rituais funerários: o estatuto que o defunto detinha na comunidade, as circunstâncias da morte e o bom cumprimento dos ritos fúnebres (Saraiva, 2003, p. 181-182).

Na citação acima, a autora deixa claro que a cerimônia de *toca-tchur* na realidade dos *pepeles*, em especial os de Biombo, não tem um propósito diferente da realidade cultural de outros grupos sociais na África, em especial na Guiné-Bissau, tais como os grupos já mencionados, *Balanta*, *Mandjacos* e os *Mancanhes*; a *toca-tchur*, para nós, *pepeles*, tem lugar sagrado porque acreditamos na existência de vida além da passagem por esse mundo.

Para nós, um morto só desaparece fisicamente deste mundo para se fazer presente no dos mortos, se tornar um dos antepassados e transcender para a categoria dos ancestrais. Para que esse fato se torne realidade é importante que um morto tenha um ritual fúnebre ou *toca-tchur*, porque a cerimônia é um ritual de passagem desse mundo para entrar no mundo dos mortos e se tornar antepassado.

Segundo Saraiva (2003), na realidade dos *pepeles*, para que aconteça a cerimônia de *toca-tchur* precisamos ter o primeiro momento, conhecido em crioulo guineense como *tchur*, ato que termina com a cerimônia de *toca-tchur*. O primeiro constitui o “*choro*”, propriamente dito, que tem lugar imediatamente após a morte de uma pessoa e que compreende os cuidados com o cadáver, enquanto o segundo, que é o “*toca choro*”, conta com toque dos tambores falantes “*bombolom*”, na língua crioulo da Guiné. É um momento de emoção e os animais são sacrificados para derrame de sangue para os ancestrais.

Na realidade dos *pepeles*, na *tocatchur* de uma criança, adolescente ou uma mulher que não foi casada no casamento oficial dos *pepeles*, o *k'mari*, não se brinca, nem se dança como no de um homem ou mulher velha, como sustenta Pires (2021), afirmando que o ritual funeral de uma pessoa jovem, assim como a cerimônia do seu *toca-tchur*, dura menos tempo e não possuem a alegria festiva que há no ato de *toca-tchur* de pessoas velhas. A autora complementa dizendo que “a morte de uma criança ou de um jovem simboliza uma ruptura na trajetória daquele indivíduo, impossibilitando que etapas essenciais da vida social e espiritual daquela pessoa sejam cumpridas” (Pires, 2021, p. 135).

Às vezes, o *toca-tchur* de um jovem ou adolescente é juntado com o de um adulto ou jovem que já passou pelo ritual de circuncisão, ou com o de uma mulher já casada, segundo os preceitos de casamento oficial dos *pepeles*, mas quando morre um *regulo*, *baloberos/as*, *katandera*, oráculo ou qualquer outra pessoa que se comunica com os espíritos, na sociedade dos *pepeles*, estas são as pessoas com *status* especiais, por isso, o ritual que antecede a cerimônia de *toca-tchur* e a própria cerimônia é diferente de uma pessoa comum.

Com essas considerações que apresentam uma breve nota sobre o ritual de *toca-tchur* na realidade dos *pepeles*, fecha-se as discussões abertas no primeiro. Em seguida, no próximo capítulo, iniciam-se as considerações para a compreensão do que seria a “*concepção do patrimônio cultural, material e imaterial na antropologia social e o ritual de kata à memória dos ancestrais*”, onde busca-se alcançar os conhecimentos que apontam para a compreensão conceitual do que seria o patrimônio cultural material e imaterial na Antropologia Social, que está sendo alinhado com o ritual de *kata* à memória dos ancestrais como patrimônio imaterial dos *pepeles*.

Com base nas considerações expostas, exploraremos a concepção do patrimônio cultural, material e imaterial na Antropologia Social, para a compreensão do ritual de *kata* à memória dos ancestrais, enquanto patrimônio cultural imaterial do meu povo *pepel*, em especial os de Biombo. A discussão traçada no próximo capítulo aponta para compreensão de uma inter-relação entre o patrimônio cultural material e imaterial com apontamentos para a conceituação do patrimônio cultural e sua origem, destacando situações em que o patrimônio se encontra dividido.

4. CAPÍTULO II– A CONCEPÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, MATERIAL E IMATERIAL NA ANTROPOLOGIA SOCIAL E O RITUAL DE *KATA*

Cabe neste capítulo, a abordagem da concepção do patrimônio cultural, material e imaterial na Antropologia Social, para a compreensão do ritual de *kata* à memória dos ancestrais como forma de significar e valorizar mais esse ritual exclusivo do povo em estudo. A valorização do ritual de *kata* enquanto patrimônio cultural imaterial neste estudo, passa necessariamente como forma de expressar e enfatizar a necessidade e o porquê o ritual de *kata* deve ser considerado patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*; e apresentar os elementos culturais que envolvem o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, que se faz presente exclusivamente na tradição dos *pepeles*.

Assim, salienta-se que os elementos cultural, material e imaterial presentes na realização do ritual da prática cultural de *kata* são os elementos que constituem a essência deste ritual e o significado da tradição milenar dos *pepeles*, por isso, o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, para nós, é um patrimonial cultural imaterial, porque a realização dessa prática cultural, ou melhor o ato de “*kata* feito pela *katandera*”, é passado de geração a geração com um conjunto de elementos culturais que envolvem a sua realização, como “manta vermelho, veste branca, banda branca ou vermelha, pano de pinte e outros” – para nós, estes também são patrimônios da nossa cultura.

Portanto, a compreensão deste ritual enquanto patrimônio cultural imaterial dos *pepeles* de Biombo envolve a compreensão conceitual de alguns teóricos sobre o patrimônio cultural, patrimônio cultural material e patrimônio cultural imaterial. Assim, buscaremos através de diferentes referenciais teóricos, compreender conceitualmente as categorias que envolvem a compreensão patrimonial cultural material e imaterial, como proposto neste estudo, a partir do nosso objetivo, traçado com o propósito de compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepeles* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*.

Ademais, é importante apontar que, o ritual de *kata* à memória dos ancestrais feito pela *katandera*, além de ser uma prática ritualística exclusiva dos *pepeles*, também é tida como uma forma de expressão e atuação das mulheres e as representações a elas atribuídas, pois na realidade sociocultural do meu povo, essas expressões e atuações das meninas e mulheres são

atribuídas a alas para representarem a família e servirem os ancestrais através do ritual de *kata*. Essa responsabilidade torna uma *katandera* um membro importante e sagrado da família, considerando a sua responsabilidade. Assim, em seguida segue na seção em baixo a compreensão do que é patrimônio cultural.

4.1 Inter-relação entre o patrimônio cultural material e imaterial

4.1.1 Patrimônio cultural

Cabe, nesta seção, a compreensão do patrimônio cultural, material, imaterial e a problematização de prática de *kata* feita pela *katandera* à memória dos ancestrais enquanto o patrimônio cultural imaterial dos *pepeles* de Biombo, como forma de enfatizar e valorizar mais esta prática e chamar atenção do governo e dos responsáveis para a contemplação dos demais elementos culturais e diferentes formas de manifestações culturais e várias outras práticas culturais dos diferentes grupos sociais do país, que compõem o mosaico cultural da Guiné-Bissau, país que conta com cerca de trinta grupos sociais, cada um possuindo as suas próprias práticas culturais e a sua língua, o que é a maior riqueza cultural de um povo. Isso torna a Guiné-Bissau um país muito rico em termo cultural e que possui um enorme patrimônio cultural, material e imaterial.

Antes de iniciamos a abordagem que envolve a compreensão do patrimônio cultural, apontaremos de uma forma sucinta o que é a cultura, portanto, de acordo com Thompson (1995, p. 176 apud Jardim, 2020, p. 21), antropologicamente, a cultura pode ser compreendida como “padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças”.

Em outras palavras, Thompson (1995 apud Jardim, 2020), conceituando a cultura, afirma que ela compreende diferentes manifestações culturais – como a prática de *kata*, no nosso caso –, e aponta que a concepção simbólica da cultura está intrinsecamente ligada ao patrimônio, em especial o material e imaterial, o que a caracteriza como padrão de significados incorporados nas formas simbólicas em função da qual as pessoas se comunicam umas com as outras e partilham as suas experiências, concepções e crenças.

Concordamos com a perspectiva do Thompson (1995 apud Jardim, 2020), de que as expressões culturais de qualquer que seja a cultura estão intimamente ligadas com o patrimônio material e imaterial, por isso, na realidade do povo em estudo, a realização do *ritual* de *kata*

feito pela *katandera*, que está sendo problematizado neste estudo enquanto patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, envolve elementos físicos e simbólicos sagrados que, para nós, são nossos patrimônios. Portanto, com a colocação dos teóricos, buscaremos entender o que seria então considerado “patrimônio”, assim, chama a nossa atenção o enquadramento conceitual do Djaló (2020, p. 18), ao colocar que “a dimensão coletiva do conceito de patrimônio é relativamente recente.

O autor continua dizendo que, na Roma antiga, o patrimônio era antes de tudo um conceito jurídico que designava bens privados passados de pai para filho. Segundo Castillo Ruiz (1996 apud Zanirato, Cavicchioli, 2013, p. 2), O patrimônio é compreendido como os elementos materiais e imateriais, naturais ou culturais, herdados do passado ou criados no presente, no qual um determinado grupo de indivíduos reconhece sinais de sua identidade.

Na mesma ordem de compreensão patrimonial, Mendes (2012, p. 11), explica que originalmente a expressão conhecida como “*patrimônio*”, deriva da palavra latina “*patrimonium*” (derivada de *pater*, pai), que aplicava-se ao conjunto dos bens pertencentes ao *pater familias* e por este transmitidos aos seus sucessores. O autor ainda afirma que “o patrimônio, em qualquer concepção, é um todo, um continente que sobreleva o variado e variável conteúdo concreto que o preenche, uma universalidade posta ao serviço de um mesmo fim” (Mendes, 2012, p. 11).

Como forma de melhor compreender o patrimônio, lançamos a mão aos estudos do Djaló (2020), sobre como o patrimônio hoje se encontra dividido. Para ele, o patrimônio se divide em **patrimônio natural** e **patrimônio cultural**. O **natural** se refere à reserva de biosfera, monumentos naturais, reservas naturais, nacionais e parques nacionais, enquanto o **patrimônio cultural** compreende o patrimônio **materiasl** e **imaterial**, onde o **materiasl** diz respeito aos manuscritos, documentos, artefatos históricos, coleções científicas, documentos audiovisuais, películas, fotografias, obras de arte, monumentos públicos, monumentos artísticos, centros industriais e obras de engenharia.

Assim, propomos compreender conceitualmente o patrimônio de uma forma especial, enquadrar o ritual de *kata* enquanto patrimônio imaterial do meu povo, que é o nosso foco neste estudo, considerando o fato de que o patrimônio imaterial compreende os saberes e ritos, músicas e dança, língua, os modos de fazer celebrações, lendas, religiões e paisagens culturais. No nosso caso, estamos buscando compreender do ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais enquanto um patrimônio cultural imaterial do meu povo.

Pereiro (2006, p. 23), ao se debruçar sobre o que seria patrimônio cultural, relata que “o patrimônio cultural é um conceito que nasce na França, no início da década de 1980, e que

redefine os conceitos de folclore, cultura popular e cultura tradicional”. Podemos falar em patrimônio cultural como aquela representação simbólica das identidades dos grupos humanos, isto é, um emblema da comunidade que reforça identidades, promove solidariedade, cria limites sociais, encobre diferenças internas e conflitos e constrói imagens da comunidade (Cruces, 1998, p. 85).

Sendo assim, Rodrigues (2016, p. 11) aponta que o patrimônio cultural pode ser definido como o conjunto de manifestações de uma comunidade (incluindo suas práticas, costumes e valores, expressões artísticas e culturais, lugares e objetos) que é passado de uma geração a outra. Para Djaló (2020), o patrimônio cultural pode ser definido como um bem (ou bens) de natureza material e imaterial considerado importante para a identidade de uma determinada sociedade.

Acerca da conceituação do patrimônio cultural, Da Silveira (2007, p. 15), ao definir o patrimônio cultural, relata que este abrange tudo aquilo que possa representar a cultura, a história, a memória e a identidade de um determinado grupo social, e deve ser preservado e transmitido, tanto para a geração atual, quanto para as seguintes. Para Djaló (2020), o patrimônio cultural se caracteriza por vários elementos entre os quais destaca os elementos como formas de expressão culturais e os demais.

O patrimônio cultural caracteriza-se, de forma geral, por uma grande variedade de documentos (as formas de expressão; as criações científicas e artísticas; as obras de arte, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; além de conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico e paleontológico), que acumulam informações preciosas que ainda carecem de ser esclarecidas, escritas e reescritas capazes de ajudar a elucidar vários aspectos da nossa história (Djaló, 2020, p. 14).

Em outras palavras, Sierra (2000), ao definir o patrimônio cultural, afirma que ele pode ser entendido como o conjunto de bens culturais fruto de um processo de construção social. Como no nosso caso, estamos problematizando o ritual de *kata* que é o bem cultural e patrimonial do meu povo enquanto um patrimônio cultural imaterial, o grupo social “*pepeles*”; eles valorizam, legitimam e conservam as suas práticas culturais entre os quais se aponta o ritual de *kata*, feito pela *katandera*, que estamos problematizando neste estudo enquanto um patrimônio imaterial.

Araripe, nos seus escritos de 2004, traz uma ampliação do conceito. Ao definir o patrimônio cultural, destaca que ele não diz respeito apenas à diversidade de objetos, ou novos objetos e temas, mas sim, falar do patrimônio cultural significa estamos diante de uma dimensão humana maior, de afazeres sociais, como as diferentes práticas culturais e cotidianas. Para Zanirato e Cavicchioli (2013, p. 13), “o patrimônio cultural é uma herança cuja identificação e

valoração é essencial para a coesão social. Por isso, toda intervenção que se pretenda sobre o mesmo deve garantir sua compreensão e acessibilidade para o conjunto social”.

Os autores também afirmam que falar do patrimônio cultural é automaticamente referir-se a um conjunto de tudo que tem significado, aquilo que tem sentido social, não importando se o patrimônio é algo materializado “visível” ou simplesmente manifestações da cultura que se apresenta através das diferentes manifestações culturais dos diferentes grupos sociais, como a prática de *kata* feita pela *katandera*, no seio dos *pepeles* de Biombo, aqui problematizada enquanto patrimônio cultural do meu povo.

4.1.2 Patrimônio cultural imaterial

Iniciaremos as considerações sobre o patrimônio cultural material, destacando as duas principais convenções importantes apontados por Jardim (2020), no âmbito de proteção, preservação e salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial⁷ aprovada na 32ª sessão da Conferência Geral da UNESCO, que teve lugar em Paris entre 29 de setembro e 17 de outubro de 2003 e a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais⁸, instituída na 33ª reunião, celebrada em Paris, de 03 a 21 de outubro de 2005, tendo o texto sido ratificado pelo Brasil por meio do Decreto Legislativo 485/20064, os referidos documentos são de suma importância para a criação aprovação das políticas de salvaguarda dos patrimônios no Brasil e no mundo em especial nos projetos realizados por organizações internacionais na Guiné-Bissau. De acordo com a convenção da UNESCO de 2003, ao definir o patrimônio cultural imaterial, esta afirma que segundo essa convenção:

entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade (Unesco, 2003, p. 3).

Segundo Aguinaga (2006), a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, aprovada pela Unesco em 2003, afirma que o patrimônio cultural imaterial são as diferentes práticas, representações, expressões, conhecimentos e diferentes técnicas, lugares sagrados no nosso caso pode-se destacar *balobas*, *cansares* e vários outros templos que existem

⁷ Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (Unesco, 2003).

⁸ Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Unesco, 2005).

nas comunidades, onde as *katanderas*, *baloberos* e outros grupos se congregam para adora e servir os ancestrais, considerando esse fato, o ritual de *kata* está sendo reconhecido e problematizado enquanto o nosso patrimônio cultural imaterial.

Nessa mesma ordem de conceituação, o patrimônio cultural imaterial também pode ser considerado como algo invisível, intangível, mas que existe no seio de povo ou grupo social e se remete ao saber fazer, e tem a ver com o conhecimento e saber ancestral o que não se mede, como por exemplo modos e formas de fazer utensílios, arte, artefatos, memórias, histórias, conteúdo do imaginário coletivo de um povo ou nação, grupo ou indivíduo (Jardim, 2020).

Para Aguinaga (2006), o patrimônio cultural imaterial constitui um direito fundamental de natureza ampla, existente dentro dos bens ambientais que refere a identidade e a história de um povo, configurando uma outra dimensão cultural não menos indispensável à sadia qualidade de vida dos diferentes povos ou grupos sociais como o ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais aqui problematizado enquanto patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*. Assim, a autora também conceitua o patrimônio cultural imaterial dizendo que ele:

traduz-se por uma série de manifestações, notadamente de natureza fluida e imaterial, que congrega variadas formas de saber, fazer, criar, juntamente com o produto material de suas expressões, bem como do patrimônio tangível que lhe sustenta. o patrimônio cultural imaterial diz respeito àquela porção intangível da produção cultural dos povos, encontradas nas tradições, nos saberes, no folclore, nas línguas, nas festas, e em outras tantas manifestações que são transmitidas de uma geração a outra (Aguinaga, 2006, p. 13).

O ritual *kata* à memória dos ancestrais, problematizado neste estudo enquanto patrimônio cultural imaterial que constitui uma das manifestações cultural do meu povo que congrega as múltiplas formas e expressões cultural dos *pepeles*, como por exemplo o ritual *kata* aqui problematizado. Nos escritos de Jardim (2020), o patrimônio cultural imaterial, ela se manifesta no campo das tradições e expressões orais, incluindo o idioma e nas expressões artísticas; práticas culturais e sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; técnicas artesanais tradicionais.

Continuando com a conceituação do patrimônio cultural imaterial, traz-se a contribuição de Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003, Art.º 2º, n. 1, apud Djaló, 2020, p. 34), que define o patrimônio cultural imaterial como:

Práticas, representações, expressões, bem como o conhecimento e habilidades (incluindo instrumentos, objetos, artefatos, espaços culturais), que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte do seu patrimônio cultural. Esse patrimônio cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade

e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana (Unesco, 2003, Art.º 2º, n.º 1, p. 11).

A definição de convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003), acima apontado, define o patrimônio cultural como diferentes formas de práticas e expressões culturais, como o caso de ritual de *kata* feito pela *katandera*, que a sua realização inclui os conhecimentos ancestral, habilidades e sabedoria dos oráculos, espaços culturais sagrado para nós um templo “*baloba*”, o ritual de *kata* à memória dos ancestrais, para nós, não é só um simples rito passado de geração a geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio enquanto um ritual sagrado como diz o autor acima citado.

O ritual de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais, aqui problematizado para nós, ela transcende um simples rito cultural passado de geração a geração, considerando a sua importância no céu do meu povo, no mundo dos vivos assim como no dos mortos faz com que a problematização da prática de *kata* à memória dos ancestrais aqui está sendo problematizado enquanto patrimônio cultural imaterial dos *pepeles* de Biombo.

A convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, aprovada pela Unesco em 17 de outubro de 2003, define o “patrimônio cultural imaterial” como as diferentes formas de práticas cultural, representações, expressões, “saber ancestral”, conhecimentos e técnicas junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares sagrados e importantes para nós como *balobas* e outros templos sagrados. Em quanto pele e *katandera*, concordo que o patrimônio cultural imaterial é sim tudo isso, e duma forma especial pode ser resumido como práticas, saberes, expressões e os diferentes conhecimentos que a comunidades reconhecem como parte de sua cultura, sendo transmitidos e recriados continuamente como no caso de cerimonia de *kata*.

Para Unesco, (2013) a dimensão imaterial do patrimônio cultural possui características diferenciadas de sua versão material. Para ela, é importante destacar a dinamização do bem imaterial, pertencente a cultura de um grupo social no nosso caso “prática de *kata* feita pela *katandera*”, uma vez que o patrimônio imaterial sofre constante mutação em virtude dos elementos inovadores que são incorporados em seu aspecto, influenciado pela modernidade e a paradoxalmente mais visível que é a intangibilidade, ou seja, a natureza incorpórea do bem apesar de se manifestar, quase sempre, materialmente.

Como apontamos em um dos trechos acima, que a Guiné-Bissau é um país que conta com cerca de 30 grupos sociais segundo alguns teóricos, cada um conta com as suas próprias práticas culturais e a sua língua, diferente de outro, algo que constitui a nossa maior riqueza

cultural este fato nos torna um país rico culturalmente que conta com um patrimônio cultural, material e imaterial diversificada. Este fato foi reforçado nos relatos de António Spencer Embaló, ex-secretário de Cultura da Guiné Bissau, entre 04 de julho de 2019 a 27 e fevereiro de 2020, em uma entrevista dada ao ONU News⁹, em 2020, referenciado por Jardim (2020, p. 58), que relata:

“Uma das nossas maiores riquezas é o fato de praticamente, todos os grupos étnicos na Guiné-Bissau são representados também com a sua própria língua. Significa que o último recenseamento geral da população aponta 30, 32 grupos étnicos. E todos os grupos têm a sua língua. Então podemos assumir que temos pelo menos 32 línguas maternas. As diferenças étnicas e linguísticas produziram grande diversidade nas expressões culturais como a dança e na música tradicional entre outras manifestações” (Embaló, 2020 apud JARDIM, 2020, p. 58).

Concordamos com afirmação do ex-secretário Embaló (2020 apud JARDIM, 2020), aqui referenciado ao se colocar que a nossa maior riqueza cultural, é o fato de que as variedades grupos sociais que compõe o mosaico cultural guineense são representados pelas suas próprias línguas, lembrando que estamos falando de um país que foi invadido pelos portugueses, mas na nossa perspectiva, a nossa riqueza cultural material e imaterial não está apenas nas línguas faladas pelos diferentes grupos sociais, mas sim também está representada nas suas variáveis expressões culturais, como a dança, música, ritos, saberes locais passadas de geração a geração como a realização do rito de *kata*, feito pela *katandera*, à memória dos ancestrais, presente na realidade cultural dos *pepeles* em especial os de Biombo.

4.1.3 Patrimônio cultural material

Para Rodrigues (2024), a noção contemporânea de patrimônio cultural está intimamente ligada à história econômica e social da França, especificamente com a ocorrência da Revolução Francesa (1789). A partir desse acontecimento, o patrimônio passou não somente a representar um legado familiar, baseado em uma concepção exclusivamente individual, acabando por retratar, também, algo coletivo, como o culto aos santos e aos ancestrais, como no nosso caso neste estudo problematizando o ritual de *kata* enquanto patrimônio cultural dos *pepeles*.

A institucionalização do patrimônio tem suas origens no século XVIII, quando, na França, o poder público tomou as primeiras iniciativas no sentido de preservar bens e monumentos considerados de alto valor para a história da nação (Rodrigues, 2024, p. 3-5). De

⁹ “Entrevista ao Secretário da Cultura da Guiné-Bissau quer crioulo guineense como língua oficial” (2020). Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/02/1705191>. Acesso em: 09 out. 2024.

acordo com Carvalho (2015), o conceito adotado pelo governo Brasileiro¹⁰ define o patrimônio cultural material como algo que é formado por um:

[...] conjunto de bens culturais classificados segundo sua natureza: arqueológico, paisagístico e etnográfico; histórico; belas artes; e das artes aplicadas. Eles estão divididos em bens imóveis – núcleos urbanos, sítios arqueológicos e paisagísticos e bens individuais – e móveis – coleções arqueológicas, acervos museológicos, documentais, bibliográficos, arquivísticos, videográficos, fotográficos e cinematográficos. Entre os bens materiais brasileiros estão os conjuntos arquitetônicos de cidades como Ouro Preto (MG), Paraty (RJ), Olinda (PE) e São Luís (MA) ou paisagísticos, como Lençóis (BA), Serra do Curral (Belo Horizonte), Grutas do Lago Azul e de Nossa Senhora Aparecida (Bonito, MS) e o Corcovado (Rio de Janeiro) (Carvalho, 2015, p. 145).

Na perspectiva de Telles (2007, p. 45), a dimensão material é, sem dúvida, a parte mais notória do patrimônio cultural material. O autor também faz uma analogia com o fenômeno humano, o equivalente ao corpo, enquanto que a dimensão imaterial do patrimônio seria a alma de uma comunidade. Com essas considerações, fecha-se as colocações sobre inter-relação entre o patrimônio cultural material e imaterial, na sessão que se segue debruça-se a respeito de enquadramento da pesquisa sobre antropologia do patrimônio cultural.

4.1.4 Enquadramento da pesquisa sobre Antropologia do Patrimônio Cultural

Portanto, com essas considerações cabe destacar que a antropologia do patrimônio cultural representa um campo em ascensão que se dedica à investigação como diversos grupos sociais a partir das suas práticas culturais eles elaboram, interpretam, reivindicam e transmitem aquilo que identificam como sua herança cultural, este campo vai além da mera presença de monumentos ou objetos materiais e imateriais; ele inclui igualmente práticas culturais, saberes, a oralidade, rituais, cosmologias e estilos de vida que constituem a base simbólica das comunidades.

Assim, neste cenário, campo de antropologia através do antropólogo este desempenha uma função fundamental ao desviar a atenção do objeto para o sujeito, bem como ao transitar do aspeto material para o significado, além disso ela promove uma mudança da memória institucionalizada para a memória vivida. Dessa maneira, o nosso estudo que problematiza a prática de *kata* feita pela *katandera* à memória dos ancestrais, se insere nesse contexto porque propor uma reflexão acerca dos conhecimentos ancestrais na Guiné-Bissau em especial dos *pepeles* de Biombo, reconhecendo-os como patrimônios vivos.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/sobre/cultura/patrimonio-brasileiro/material-e-imaterial>>. Acesso em: 09 out. 2024.

A pesquisa está questionando os pressupostos das categorias convencionais de patrimônio, que frequentemente se baseiam em critérios ocidentais e instaurados de forma institucional, o reconhecimento de vários saberes e práticas culturais do meu povo, como o *kata*, vão além da simples visibilidade, envolvendo questões epistemológicas, isso implica a validação de conhecimentos que são transmitidos por meio da oralidade, do corpo, dos rituais e da interação com o mundo espiritual (ancestral) e natural.

Tamaso (2021) aprofunda essa perspectiva ao investigar as consequências de uma enchente na comunidade do Rio Vermelho, mostrando como os objetos perdidos, muitas vezes ignorados pelas regras formais de tombamento, despertam lembranças, emoções e laços de identidade. Sua análise nos ajuda a entender que o patrimônio está sempre sendo reconstruído por meio de histórias locais, marcadas por perdas, resistências e novas criações. Como no caso da prática de *kata* feita pela *katandera* à memória dos ancestrais a qual se refere o nosso trabalho, porque a prática e os praticantes nos *katanderas* sofremos constantemente discriminação, isolamento outros até perdem parceiros só porque são *katandera*, então a existência dessa prática exige de nós, que resistimos para podemos existir.

Dessa forma, destaca-se que na análise da autora antropológica do patrimônio exige uma atenção cuidadosa às formas como as comunidades locais interpretam o mundo, alinhando-o ao esforço de Geertz (2008), onde o autor entende as culturas "como textos", de dentro para fora, respeitando suas próprias lógicas. A transformação em patrimônio, portanto, não é um fim em si, mas um campo de disputa simbólica, onde se estabelecem diferentes sistemas de valor e de pertencimento.

No contexto apresentado, a antropologia do patrimônio não deve limitar-se a uma função que seja apenas descritiva ou classificatória. Para autores como Cunha (2010), o conceito de patrimônio imaterial é repleto de controvérsias e tende a ser apropriado de maneira seletiva por diferentes grupos. Essa noção é frequentemente permeada por desigualdades de poder, as quais influenciam a maneira como os conhecimentos são tanto reconhecidos quanto marginalizados.

Esta análise crítica se revela fundamental para a compreensão dos conhecimentos ancestrais indígenas e africanos, vistos como patrimônios dinâmicos que frequentemente se tornam invisíveis ou são reducionistas, transformando-se em folclore, devido à atuação de políticas estatais e instituições responsáveis pela sua preservação. Na Universidade Federal de Goiás (UFG), o campo da Antropologia do Patrimônio tem ganhado relevância, especialmente devido aos estudos conduzidos pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Patrimônio, Memória e Expressões Museais (NEAP).

A professora Valéria Macedo destaca a importância de considerar o patrimônio dentro de seus contextos socioculturais e cosmológicos, alertando que, ao ignorar esses fatores, corre-se o risco de despojar o patrimônio de seu significado simbólico. Ela afirma:

As políticas públicas de patrimonialização devem perceber que as práticas culturais não são fixas nem exclusivamente tradicionais; tratam-se de expressões dinâmicas, com significados singulares, que pertencem a diferentes modos de vida e formas de organização social (Macedo, 2017, p. 42).

No Brasil, o reconhecimento das culturas afro-brasileiras e indígenas tem progredido, embora ainda encontre desafios e barreiras que buscam silenciar essa valorização. O perigo de uma patrimonialização que carece de significado transformando tradições autênticas em simples manifestações folclóricas exige uma avaliação minuciosa e um empenho real em escutar as vozes das comunidades.

Dessa forma, o objetivo desta pesquisa é oferecer uma perspectiva que una a antropologia interpretativa de Geertz (1989), as críticas ao pensamento ocidental propostas por Sahlins e a teoria indígena do corpo e do conhecimento de Barreto. Neste contexto, a obra de Barreto (2021) desempenha um papel fundamental, a dissertação apresenta uma teoria indígena acerca da corporeidade e do conhecimento entre os kumuã do Alto Rio Negro. Ela revela como o saber tradicional é formado na interconexão entre corpo, espírito, floresta e comunidade. Esta teoria questiona as abordagens tradicionais de reconhecimento do patrimônio, pois se distancia da ideia de um conhecimento que pode ser simplesmente registrado ou definido. Em vez disso, trata-se de um saber que é experienciado, sensível e em constante evolução.

O intuito é explorar como esses saberes atuam como patrimônios dinâmicos, que estão intrinsecamente ligados à vida cotidiana, à espiritualidade e à resistência cultural como no caso de *kata* feito pela *katandera*, ao valorizar os saberes ancestrais como bens culturais legítimos, não só se amplia o escopo das políticas culturais, mas também se confronta a dominância de um único modelo de conhecimento. Essa abordagem reafirma a diversidade epistêmica como um direito e um valor fundamental. No capítulo que se segue, apresenta uma análise autoetnográfica e as experiências e vivências das meninas eleitas *katanderas*.

5. CAPÍTULO III– RELATO ETNOGRÁFICO: UMA ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS DAS MENINAS *KATANDERAS*

Não podemos analisar os relatos autobiográfico as experiências e vivências das meninas e mulheres *katanderas* que atenderam ao chamado ancestral para servir os ancestrais sem antes contextualizar de onde vem a prática ritualística (*kata*) que as torna *katandera*, é importante destacar que entre variável grupo social que compõe o mosaico cultural guineense só os papéis de Biombo realizam essa prática ritualística *kata* como elo entre o mundo dos vivos e dos antepassados e os ancestrais. pois nós papéis acreditamos na existência de dois mundos, a dos mortos e dos vivos, o ritual de *kata*, feito pela *katandera*, serve para atender as necessidades dos nossos antepassados e ancestrais, que já não estão mais entre nós fisicamente, mas sim espiritualmente.

Neste capítulo, objetivamos analisar através de um relato etnográfico as experiências e vivências das meninas *katanderas* e entender porque uma mulher se torna *katandera*, problematizar e refletir sobre como e porque uma menina ou mulher se torna *katandera*? qual o papel de uma *katandera* no seio da família? quais poderes são dadas a uma menina ou mulher *katandera* e compreender porque um ritual de *kata* aqui problematizado deve se tornar patrimônio?

Ainda neste capítulo debruçaremos sobre o preconceito que o ritual de *kata* e as meninas *katanderas* sofrem de outros grupos étnicos na sociedade guineense, esse preconceito surgiu na herança colonial para alguns grupos social na guiné, este preconceito eurocêntrico busca sempre satanizar as práticas ritualísticas africanas incluindo o ritual de *kata*, como uma prática “diabólica”, em outras palavras é uma prática para servir “satanás”, algumas meninas terminam o relacionamento afetivo por causa desse ato preconceituoso, que muitas das vezes por falta de informações ou por não querer entender o objetivo e a essência dessas práticas, as pessoas do outro grupo étnico acabam por colocar essa prática como algo pejorativo, algo que futuramente pode prejudicar a convivência social das meninas *katanderas*.

Além de trazer informações que diz respeito ao ritual de *kata*, feito pela *katandera*, através das experiências e vivências das meninas eleitas *katanderas* relatados numa autoetnografia, espera-se também, com essas análises, compreender as características deste ritual que o tornam singular diante dos demais rituais que existem na tradição dos *pepel* na Guiné-Bissau, uma dessas características é a exigência de que só pode servir os ancestrais a mulheres eleita/escolhida pelos ancestrais, a eleita *katandera* não deve ter filho antes de passarem por esse ritual e a tradição dos *pepeles* de Biombo, recomenda que seja uma mulher

que nunca tinha passado por cerimônia de casamento oficial dos papéis e muito menos chegou a ter filho.

5.1 O que é *kata*? O que é preciso para receber o título de *katandera*?

Nesta seção, cabe a abordagem do ritual de *kata* e a importância que tem na construção da identidade de uma mulher na sociedade dos *pepeles*, em especial os de Biombo, antes de iniciar abordagem do ritual de *kata* feito pela *katandera*, gostaria de questionar o seguinte: afinal o que é *kata*? o que é preciso para receber o título de *katandera*? Porque só a mulher é eleita para ser *katandera*, o homem não?

A compreensão dessa indagação vai se dar na minha autoetnografia, onde apresentei o relato das minhas experiências e vivências enquanto *katandera*. Vale ressaltar que ao longo do meu aprendizado enquanto *katandera*, não tive oportunidade de receber os ensinamentos orais, as informações e os conhecimentos que dão contão contam da origem, de onde vem, ou como surgiu o ritual de *kata* na realidade sociocultural dos *pepeles* em especial os de Biombo. E na revisão sistemática de leitura que fizemos, também não encontramos escritos que apontam a origem dessa prática cultural lendária, o ritual de *kata* à memória dos ancestrais. Mas pelos anciãs e anciões se sabe do seu significado, suas funções sociais e espirituais na construção da nossa identidade cultural, aqui problematizados enquanto patrimônio cultural imaterial.

O ritual de *kata* serve para eleger o título de *katandera*; a menina escolhida pelos ancestrais, o ritual consagra a eleita o título de *katandera* e da pessoa o título de mais importante da sua família e linhagem, a função social da escolhida dentro da realidade sociocultural se muda ela passa a ter o status social elevado no nível mais alto da sociedade, elas passam a ser importantes porque, espiritualmente nos *katanderas* somos responsáveis por todos membros da família, por isso servimos como um meio de conexão com os ancestrais e os vivos, e são as representações vivas na preservação da memória cultural e ancestral.

Assim, para a compreensão do que é *kata*, iniciarei explicando que no seio dos *pepeles*, em especial os de Biombo, existem dois tipos de ritual de *kata*, a saber: o **OMAI** e o **PLIK**. Esta diferença não é percebida socialmente por pessoas de outros grupos étnicos, visto que pensam que se trata de uma mesma coisa. No entanto, entende-se que o **OMAI** refere a um ritual que é realizado numa casa que tem uma *baloba* indicada por oráculo aos familiares da menina que deve realizar essa cerimônia. Com essa indicação, a família é obrigada a procurar saber se é que houvesse algum derramamento de sangue que resultasse na perda da vida humana. Se sim, a família é obrigada a realizar esta cerimônia de **OMAI**, onde a menina usa um *panu di pinti*,

sentada numa esteira usada pelas meninas solteiras que se diferencia da outra usada pelas mulheres casadas.

Imagem 3. Menina vestida de *katandera*. OMAI



Fonte: Página de Sadia Gomes de Pina no facebook. Foto publicada em 22 de abril de 2025¹¹.

¹¹ Disponível: <https://www.facebook.com/share/1Brizz34Pt/>. Acesso em 03/06/2025.

Vale ressaltar que na etnia *pepel* existem dois termos de classificação das mulheres: o *ondjencem* (que significa “mulher casada”) e o *ombançan* (que significa mulher solteira). Já no *PLIK*, o ritual é realizado numa casa em que não há *baloba*, visto que não houve nenhum derramamento de sangue na família. Nesse ritual, a família apenas utiliza alguns objetos culturais denominados de *yem*¹², objetos feitos de argila de forma redondas colocados no chão, na esquina da casa.

Neles, coloca-se água para servir os ancestrais que se acredita aparecerem em forma do espírito. Por não ter *baloba* como no ritual de *OMAI*, não é obrigatório a menina que se serve de *katandera* de *PLIK* vestir como uma menina que se serve de *katandera* de *OMAI*. Aquela usa apenas roupas brancas e faz troca de garrafas nas quais está a cachaça com outras meninas, ela também pode usar um pano preto abaixo da manta branca usada por ela.

Imagem 4. Fotos da autora vestida de *katandera*. *PLIK*



Fonte: Acervo pessoal da autora. Fotos tiradas por Rugana, em 2020, Fortaleza/CE.

Não há uma idade certa para ser *katandera*. Sendo assim, um adolescente, criança ou bebê, pode ser apresentado no templo (*baloba*) com o propósito de consagrá-la com o título de *katandera* para servir os ancestrais. Com o passar do tempo, quando crescer, a família a prepara para servir seus ancestrais. Para isso, é preciso que a família, no entanto, compre algumas coisas necessárias para realização do ritual, exceto a mãe da pessoa que vai passar por esse ritual. Se

¹² *Yem* é uma expressão na etnia *pepel* que designa nome de um objeto feito de barro chamado texto no crioulo da Guiné-Bissau.

a família não tiver condição financeira para arcar com o custo, no entanto, a mãe pode pagar pelo custo do ritual e marcar a data que vai apresentar a menina na casa onde aqueles ancestrais tinham casado.

Uma outra explicação ligada a esse processo, diz respeito aos métodos que se inserem nesse quadro numa tradição longa da etnia *pepel*. Assim, antes dela ser apresentada, passa-se uma noite na casa do tio ou avô materno, e a mãe ou a tia vão pedir a uma pessoa ou mesmo ao próprio tio materno da menina para carregar os materiais que vão levar para o ritual. Todos esses materiais têm que ser transportados na cabeça para casa onde a menina vai passar a noite. Depois de amanhecer o dia, ela é levada à casa dos ancestrais aos quais vais servir, e lá, ela coloca a panela de barro no fogo bem aquecido e se a panela não quebrar no fogo, significa que esse ritual pode ser feito.

Começam então a oferecer a cachaça, o vinho extraído da palmeira e depois sacrificam o galo para saber se pode ou não iniciar a cerimônia, quando oráculo informa que a cerimônia pode ser realizado aí sim é feita os procedimentos para eleição da menina ao título de *katandera*, que as torna sacerdotas como aponta Garraão (2022, p. 63), ao debruçar sobre a eleição de uma menina ao título de *katanderas*, afirma que após o ritual “jovens meninas chamadas e invocadas pelos espíritos ancestrais para os servir e ficar como intermediárias do mundo dos vivos e dos mortos, também elas são consideradas sacerdotisas da família”. Essas meninas carregam um status social diferenciado, após consagradas enquanto *katanderas*, o que ocorre no templo sagrado (*baloba*).

No entanto, segundo Có (2019), na pesquisa intitulada “Katandera: as mulheres e os ritos aos ancestrais na Guiné-Bissau”, as meninas *katanderas* não são apenas servidoras dos ancestrais, mas sim, na família ou linhagem também são consideradas ou tidas como as sagradas sacerdotisas, na realidade sociocultural dos *pepeles* estas meninas eleitas são:

Pessoas mais importante e sagrada da família, principalmente da família materna, por ter sido destinada a servir os ancestrais. É preciso considerar ainda que, após o termino de todo esse processo ritual, há um processo de continuidade presente na “pós-cerimônia” que, entre outras coisas, expressa-se no compromisso que a menina destinada a servir os ancestrais tem de ficar a cozinhar de vez em quando e colocar água no pote separado ao seu serviço sempre que houve cerimônia na casa onde foi levada para servir (Có, 2019, p. 15).

A continuidade de serviço de uma menina eleita *katandera* na pós-cerimônia, não se expressa anos no compromisso e reponsabilidade que ela assumiu com a comunidade e os ancestrais que é de lhes servir através de ritual de *kata*, tendo como ação de vez em quando cozinhar no templo e colocar a água no pote separado e fazer presente sempre que houver cerimônia na casa que está servindo, isso para nós, *katanderas* é além de ser representante ou

intermediário entre vivos e o mundo ancestral, é também ser a sacerdotais que garantem a proteção a família e a toda linhagem algo que nos torna as mais importantes família.

Imagem 5. Potes que a *katandera* coloca água no templo sagrado



Fonte: (Garrafão, 2022, p. 64).

A imagem ilustrada espelha o retrato de vários potes no templo sagrado (*baloba*), que são usados pelas *katanderas*, estes recipientes sagrados são onde elas repõem a água para os seus ancestrais bebem. Segundo Garrafão (2022), este templo sagrado (*baloba*) se encontra do lado de uma mesquita que congrega os fiéis muçulmanos, dentro de maior mercado de Bissau “Bandim” no centro da cidade. A autora também faz uma crítica à política e ao Estado guineense dizendo este menospreza as espiritualidades tradicionais e ainda cede espaço para a construção de templos das religiões monoteístas como no caso desta mesquita, afirmando que estes tipos de ação acabam promovendo choque entre essas duas crenças religiosas que pode desenrolar para uma intolerância religiosa e um conflito entre as duas crenças.

A realização de ritual de *kata* que elege a menina eleita o título de *katandera*, culmina com o ritual de casamento, antigamente esse casamento envolvia uma afetividade única onde a *katandera* permanecia direto no templo sagrado “*baloba*”, ela era casada com o homem

responsável da morraça onde está o templo sagrado onde ela vai servir, mas hoje em dia a modernidade mudou drasticamente a realização desse ritual, como aponta C6 (2019, p. 13) ao se debruçar sobre a realização do último ritual no ato de consagração de uma *katandera* que é o casamento, onde saliento que esse casamento ela pode ser em duas maneira distinta que são: simbólico e efetivo.

esse casamento pode ser feito de duas maneiras: o simbólico e o efetivo. No casamento efetivo, a menina vai se casar com o proprietário da casa onde está fazendo o ritual com a finalidade de gerar filhos, só que esse casamento não é obrigatório, acontece caso a menina queira casar-se com esse mesmo homem. Quanto ao casamento simbólico, ao contrário do efetivo, acontece para dar mais sentido ao ritual sem que os dois (a menina e o homem com qual está a casar) tenham uma relação efetiva (C6, 2019 p. 13).

Na mesma ordem conceitual, a autora esclarece que “se o casamento é no plano simbólico a menina aparece nessa casa só para cumprir com os requisitos e para servir os seus ancestrais durante o ritual, sempre vestida de roupas que demonstra que ela é *Katandera*”, que é no meu caso, pois a minha consagração envolve o casamento símbolo não tenho nada e nenhum afeto com o velho dono da casa onde foi iniciada, tanto que hoje estou casado com meu marido que nem é *pepel* (C6,2019, p. 13).

Na seção será apresentado o casamento oficial dos “*k’ mari*” e relatar um pouco da relação que existe entre o ritual de *kata* à memória dos ancestrais e o nosso casamento oficial o “*k’ mari*”, e também a relação ou poncho comum entre o ritual e a cerimônia de iniciação feminina mais importante na realidade sociocultural dos papéis, conhecido entre eles como o *k’ mari* e entender porque na realização do ritual de *kata* é bem notável a realização do referido casamento oficial.

5.2 A concepção do rito na Antropologia Social e ritual de casamento oficial dos *pepel* “*k’ mari*”

Iniciarei as considerações que aponta para a compreensão do rito no campo antropológico e a relação entre o ritual de *kata* à memória dos ancestrais e o ritual de casamento oficial dos papéis “*k’ mari*”, lembrando que o casamento *k’ mari* é o ritual mais importante das mulheres como a circuncisão nos homens por isso, questiono o seguinte: existe o casamento oficial dos *pepeles* o “*k’ mari*” sem ritual de *kata*? Existe o ritual de *kata* sem o “*k’ mari*”?

O ritual de *kata* é uma prática cultural antiga da tradição dos *pepeles* que celebra a união de duas almas e a conexão das meninas eleitas de *katandera* com os ancestrais, na realização do ritual de *kata* é indispensável a consagração do casamento oficial dos *pepeles* conhecido

como “*k’ mari*”, a realização do ritual de *kata* que torna a menina eleita uma *katandera*, culmina com a realização do casamento oficial dos *pepeles* o “*k’ mari*”, assim a noiva honra seus antepassados e pedem sua bênção para a nova vida que se inicia.

De acordo com Bazán (2002, p. 51), ao se colocar sobre a origem de palavra rito, afirma que a etimologia da palavra rito tem sua origem mais conhecida no latim *ritus*, cujo equivalente em grego é *thesmós*, cujo significado no plural é: “tradições ancestrais, regras, ritos”, e que também se vincula ao sânscrito, *rtús* (período de tempo, norma), e *rtá* (ordem), além dos vocábulos *arithmós* (números), *rithmós* (ritmo) e areté (virtude) e ao latim *ars* (arte).

Para Terrin (2004 apud Vieira, 2006, p. 42) existe diferença entre rito e ritual. Para o autor, “rito” refere-se a uma ação realizada no tempo e no espaço, são ações rituais realizadas no seio de uma cultura, mais especificamente de uma religião; enquanto o ritual, por sua vez, é a abstração realizada sobre estas ações e como os estudiosos formulam o conceito de rito. Em outras palavras, o ritual é definido de modo formal e mediante caracterizações, enquanto o rito é aquilo que se realiza e o que se vive em determinada religião ou cultura.

No olhar de Geertz (1989, p. 96), “nos rituais sagrados, os valores são retratados não como preferencias subjetivas, mas como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular”. Nas palavras de Vieira (2006, p. 41), esta frase ilustra dois aspectos importantes do sagrado dentro dos ritos porque não são escolhas de cada um, mas um valor cultural implícito no mundo particular de cada pessoa, ou seja, chegam através de gerações anteriores e são impostos aos participantes deste grupo social.

No caso do ritual de *kata*, ser *katandera* significa dizer sim ao chamado ancestral para os servir nos templos sagrado, dizer não a este chamado vários problemas podem surgir para a família materna da menina que recusou dar continuidade a sua herança cultural, na realidade sociocultural dos *pepeles* existe diferente tipos de e todas são sagrados em especial o de *kata* que é feito pela *katandera*, a sua negação pode resulta na perda de vidadas entre membros da família. Vieira (2006), ao debruçar sobre o sagrado e vitalidade que o rito carrega, descreve o seguinte:

O rito carrega a sacralidade, revitalizando a energia do tempo e do espaço mítico. Ao repetir cuidadosamente e com veneração os acontecimentos paradigmáticos do tempo mítico, torna esta atividade contemporânea e equipara o homem aos deuses. Os ritos podem, portanto, simbolizar uma reiteração da origem e também celebra uma passagem ou transformação de estado (a morte, o nascimento, a adolescência, o matrimônio, a chefia, entre outros) (Vieira, 2006, p. 42).

A celebração dos ritos/rituais são sequências padronizadas de ações, palavras e gestos que possuem significado simbólico para os participantes, eles expressam e reforçam valores,

crenças e normas sociais, na concepção de Turner (2005, p. 49), ao se argumentar sobre o rito, ele afirma que “As celebrações do rito são fases dentro do processo social amplo, cujo alcance e complexidade são grosso modo proporcionais ao tamanho e grau de diferenciação dos grupos em que ocorrem”.

Milli (2017, p. 5), ao se tratar sobre o ritual, ele coloca que “cada ritual tem seu símbolo e valores”, no caso de do ritual de *kata* os seus sim símbolos são os elementos patrimoniais físico que a representa “manta sagrada da cor vermelha amarada na cintura e enrolada na cabeça, a garrafinha de chachachá que a *katandera* carrega consigo sempre para no caso de se encontrar com outra *katandera* usam-se para se cumprimentar, tudo isso do ritual essência enquanto pertencente do grupo social em estudo *pepel* e uma menina *katandera*.

Cada ritual tem seu símbolo dominante, tais símbolos possuem valores axiomáticos, ou seja, valores inquestionáveis, incontestáveis, algo evidente que podemos classificar como as formas externas com categorias observáveis. Os símbolos dominantes atuam com outros símbolos suplementares constituindo um sistema de significados que descrevem atos biológicos e sociais do grupo (Turner, 2005, p. 49).

Para Turner (1974), o ritual é uma manifestação povoada de simbologias e representações que podem estar associadas a uma cosmogonia ou a aspectos diretamente ligados ao cotidiano da sociedade. De acordo com Schechner (2012 apud Da Costa, 2013 p. 57), ao definir o rito ele pode ser entendido como um ato sagrado, mas apresenta-se sempre de maneira transgressora da realidade cotidiana e como manifestação da memória que pode ser individual ou coletiva, no nosso caso é a manifestação de um grupo social que recai sobre a menina eleita *katandera*.

A autora ainda afirma que o momento liminar do ritual se constitui em um transporte e apresenta um potencial de transformação dos indivíduos envolvidos, este potencial é representado pelo atributo do “não eu” e “não não eu”. De acordo com o pensamento de Da Matta (1978), apresentando a obra *Ritos de passagem*, argumenta que em grande parte do que é estudado hoje, na Antropologia, sobre os ritos, deve-se ao pioneiro deste estudo que é o Van Gennep nos seus escritos de 1978. Além disso, ao analisarmos o rito, essa análise pode ser dividida em partes, como explica Cruz (2012):

os rituais podem ser analisados decompondo-os em ritos de “separação, margem e agregação”. Na primeira fase – *separação* –, a pessoa é afastada simbolicamente do grupo. Na fase subsequente – *margem* –, a pessoa “está em transição, logo, suspenso das regras morais”. Nessa etapa o neófito é simbolicamente morto para que possa nascer e tomar um novo lugar “[...] na sociedade da qual faz parte. A agregação é a última fase, que consiste na consumação da passagem de um estado a outro, na qual o indivíduo assumirá outra postura perante a sociedade” (Cruz, 2012 p. 83).

Com a mesma colocação de reconhecimento, o autor destaca a grande descoberta de Van Gennep (1978), comentando estes escritos sobre os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Continua dizendo que quando o rito da qual se trata refere-se a uma cerimônia fúnebre, a tendência das sequencias formais será na direção de marcar ou simbolizar separação física dos corpos.

Enquanto que, quando o rito se trata da mudança de um sujeito, de um determinado grupo ou de, família ou aldeia passando pelo ritual de casamento, então as sequencias tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo social ou um determinado família (Da Matta, 1978 p. 18). Dadas as considerações acima, sobre a concepção de rito na Antropologia, essa discussão fecha a primeira parte deste capítulo. Em seguida, iniciam-se as colocações sobre a cerimônia do casamento oficial dos *pepeles*, em especial os de Biombo, *k'mari*.

5.3 Casamento oficial “*k'mari*” entre os *pepeles* de Biombo e a sua relação com o ritual de *kata*

Existe cerimônia de casamento sem ritual de *kata*? Existe ritual de *kata* sem cerimônia de casamento? Afinal qual é a relação que estes dois rituais têm? Na verdade, não se sabe da relação ou a dependência que um tem do outro principalmente para quem está olhando de fora, mas para nós pertencentes da realidade sabemos que existe casamento oficial conhecido como *k'mari*, sem que seja realizado o ritual de *kata*, mas não se pode realizar o ritual de *kata* sem que seja feita o casamento oficial porque o ritual que elege uma menina a *katandera* termina com este feito casamento oficial dos *pepeles*.

Nesta seção, vamos destacar sucintamente o que é e como se dá este casamento conhecido entre os *pepel* de “*k'mari*”, lembrando que este assunto não é o nosso foco central. É importante apontar que na Guiné-Bissau o país da qual se senta nossa pesquisa, existe três tipos ou modelos de casamento, o primeiro se refere ao casamento civil oficializado no cartório com papel passado, sobre este tipo de casamento na Guiné, Robaldo (2016) afirma que o casamento civil na Guiné-Bissau é regulamentado pelo código Civil da Guiné-Bissau de 2006, presente no Artigo 1º da lei nº 1/73, de 24 de setembro exposto no Boletim oficial nº1, de 4 de janeiro de 1975.

Este documento prevê que o casamento civil em todo território nacional seja um ato que deve ocorrer entre pessoas de sexos diferentes “homem e mulher”, e com o consentimento das duas partes envolvidas e que devem ter idades igual ou superiores a dezoito anos. A segunda diz respeito ao tradicional casamento religioso ou pela igreja, que é celebrado nas igrejas entre os fiéis.

A terceira se refere ao casamento oficial dos diferentes grupos sociais, que compõe o mosaico cultural guineense, onde se enquadra o casamento oficial dos *pepeles*, conhecido como *k'mari*. É interessante deixar negrito que o alto nível de alienação que assola a sociedade e autoridade guineense fez com que, os cansados deste último tipo de casamento não são reconhecidos como casados. Nesse sentido, cabe apresentar os argumentos de Schopenhauer (2011), ao se colocar sobre o casamento, onde o define como uma união de dois sexos diferente:

O casamento é a união dos vínculos entre duas pessoas que institui deveres conjugais, e também trata de cerimônia ou ritual que efetiva esse contrato de união. No outro ponto trata-se de um ou vários atos simbólicos sancionados por uma sociedade com o objetivo de estabelecer uniões matrimoniais (Schopenhauer, 2011 apud Cá, 2016, p. 15).

Considerando a definição do casamento apresentado pelo autor, vale ressaltar que o entendimento ou defecção do casamento ela varia de realidade social e da cultura da qual se realiza, portanto para Silvia Roque (2011 apud Cabral, 2016), este entende que o casamento ele não é absolutamente tida como a união de dois sexos diferentes (homem e mulher), mas sim envolve a família:

O casamento não é necessariamente encarado como uma união entre duas pessoas nem se realiza em função do amor romântico, mas sim como consumação de trocas entre famílias, quase sempre, mediante o pagamento da noiva. Torna a rapariga um bem, que tem que ser mantido puro e limpo; torna as mulheres um bem ou um ser inferior que tem que obedecer (Silva Roque, 2011 apud Cabral, 2016, p. 31).

No entender de Silva Roque (2011), o casamento não é apenas a união de dois sujeitos envolvidos, e muito menos diz respeito somente ao romance, mas sim como um ritual que vai permitir a união e troca mutua entre as famílias do marido e da esposa, a que autor se refere de *rapariga*¹³. Sobre isso, Cabral (2016) diz que:

Na contemporaneidade o casamento é constituído por uma união estável entre um homem e uma mulher, onde os indivíduos decidem livremente com quem irão se casar. Ao retornarmos no começo da civilização humana veremos que as regras não eram as mesmas; durante muitos séculos, o casamento foi uma instituição, onde eram feitos acordos financeiros, e da paz, entre povos ou famílias, isso quer dizer que o casamento não era considerado uma união conforme o desejo dos indivíduos, mas sim justificada pelo interesse geral (Cabral, 2016, p. 30).

O casamento, no conceito de autora acima referenciada, foi representado em dois períodos distintos, nisso ela apresenta considerações sobre o casamento na contemporaneidade e nos períodos anteriores. Segundo ela, no primeiro momento, o matrimônio ou casamento constituiu a união estável

¹³ “Rapariga” é uma palavra do português de Portugal que significa menina. No contexto que foi usado se refere a noiva ou menina que está sendo casada.

entre os casados, enquanto nos períodos anteriores, este ritual era tido como uma instituição onde se faz acordos e contratos que giram em torno de interesses que envolvem bem materiais e financeiros.

O casamento oficial dos *pepel* “*k’mari*” é diferente do casamento que se dá na realidade ocidental, onde por exemplo o casamento se resume na união de dois corpos diferentes “homem e mulher” com objetivo de ter filhos, para nós o casamento é além de uma simples junção de dois sexos diferentes, na nossa realidade o casamento não só uni dois corpos, mas sim, uni as famílias, antepassados os ancestrais e todos os espíritos espiritualidades, mas para a concretização dessa união que envolve ancestralidade é necessário a realização do ritual de casamento sagrado que vai oficializar essa união.

É importante destacar que, na realidade sociocultural dos *pepel* o casamento é um dos rituais feminina mais importante tipo circuncisão nos homens, porque a sua realização muda status de mulher e da uma posição de destaque e passa a ter mais respeito, a mulher nos preceitos do ritual oficial das *pepeles* o *k’mari* passa a ter um novo título porque vai sair de solteiro para casado que na língua *pepel* é conhecido com sair de menina para mulher “*Nimpili*” para “*Hénguinhé*”.

Como argumenta Garraão (2022, p. 73), ao se colocar sobre relevância de uma menina se casar na realidade dos *pepel* dizendo que: Dada a relevância de casamento oficial dos *pepel k’mari*, não existe papel social de importância para solteiras/os, ao nascer um homem ou mulher *pepel*, ele(a) é de se esperar que um dia irá-se casar, e só a partir daí poderá realizar-se na vida e ter um reconhecimento com status sociais reconhecido na sociedade enquanto um adulto/a.

Assim, digo que o casamento também é um processo de transformação da vida dos casados não só porque muda os status, mas sim porque ambos passam a pertencer a família de um de outro, vão poder participar diretamente em vários momentos e cultos, ritos e rituais de um dos outros, o casal na sua casa passa a ter mais responsabilidade com eles mesma, com a casa, comunidade para mim o mais importante é de cuidar bem dos filhos para mantê-los vivos até crescerem. Genep (2013, p. 112) sustenta esse argumento dizendo que “casar-se é passar da sociedade infantil ou adolescente para a sociedade madura, de certo clã para outro, de uma família para outra, e muitas vezes de uma aldeia para outra. Esta separação do indivíduo de certos meios enfraquece estes meios, mas reforça outros”.

A realização do casamento oficial dos *pepeles*, antigamente passa necessariamente por um processo de formação vivido nas etapas nas diferentes etapas de formação, pelo qual um indivíduo é inserido, nessa sociedade homens e mulheres devem passar nessas etapas de formação para depois se casar, como havia dito, o casamento é a fase/etapa de formação mais importante para as meninas, como o a circuncisão “fanado” para os homens, vale apontar que esse casamento pode acontecer onde os interessados a se casar ambos são *pepel*, também pode acontecer que apenas a mulher é pertencente

deste grupo social, como no meu caso o meu marido não é *pepel* ele pertence ao outro grupo social *balanta*.

Não podemos falar de casamento oficial dos *pepel* ou “*k’ mari*”, sem antes falar da formação de parentesco ou linhagem, porque na nossa realidade social as pessoas da mesma linhagem ou parentes não se casam, em hipótese alguma as pessoas de mesmo “*djorson*” nunca devem se casar, é importante lembrar que o grupo social em estudo os *pepel* eles estão compostos por sete *djorson* e cada uma dessas tem a sua ramificação. Sobre isso, Garraão (2022, p. 35) argumenta que na realidade dos *pepel* de Biombo as ramificações dos clãs é um fator determinante para delimitar como os cruzamentos do casamento podem ser feitas, lembrando os pertencentes da mesma ramificação não podem se casar, e cada *djorson* é dividido em diferentes clãs e representado por um animal, onde *Djorson Bossafim* representado por (Lebre) em Biombo é dividido em dois clãs que são: *Pquiktar* e *Opalash*.

O *djorson* de Bodjukumo representado por (hiena), se divide em nove clãs a conhecer: *Siga*, *Nsap*, *Oiki*, *Mpalamo*, *Cndiml*, *Othar*, *Unhimamna*, *Seli* e *Orento*. E a ramificação genealógica do *djorson Bassasum* que é representado pela (Onsa), se alarga em três ramos que são: *Kiond*, *K’ta* e *Pis*. Enquanto que a ramificação *djorson Bassó* que é representado pelo (Sapo), ramificou em quatro ramos que são: *Plac*, *N’doran*, *Ansedji* e *Unhinima*.

Segundo Garraão (2022), a tradição oral dos *pepel* conta que o *djorson* conhecido como Biga, é o único que não possui a ramificação genealógica, ele só tem um patrono e este foi o último *djorson* que surgiu nos *pepeles*, ele é representado pelo (Frintamba), o patrono dele é conhecido como N’dapa. O *djorson* de Batat representado pelo (Macaco), também ramifica só em dois ramos que são: *Cauhi* e *Sankoh*. O último *djorson* é conhecido entre os *pepeles* como Bossuru, este é representado pelo (Timba), ele alargou só dois ramos que são: *N’kassa* e *M’ntmpnac*.

A partir dos *djorson* e as suas ramificações, dentro da realidade sociocultural dos *pepel* e do parentesco, em hipótese algum não pode se casar um homem e uma mulher da mesma *djorson* porque segundo a tradição. O fato deles são da mesma linhagem, não podem se casar porque no plano ancestral o corpo e espírito deles pertencem ao mesmo lugar e são irmãos, por esse motivo eles não devem se casar, por isso antes de autorizar a realização de um casamento, primeiro os anciãos e representantes das ambas partes fazem uma análise nos *djorsons* da menina e do menino para entender se existe ou não um laço de parentesco ou genealógica entre os dois essa verificação era feita antes de os dois se conhecessem na intimidade.

O processo de casamento oficial dos *pepeles* é marcado por três momentos: o primeiro se refere ao momento de apresentação dos pais ou familiares do noivo ao familiar da noiva, o segundo acompanha o pagamento dos dotes que culmina com o terceiro momento que é o casamento “*k’ mari*”.

Segue as considerações sobre o primeiro momento que se inicia com apresentação dos familiares do noivo aos de noiva, nessa apresentação o familiar do noivo informa intensão e interesse de juntar a menina com o filho deles, família da noiva informa as condições de casamento e estipula o “dote”, antigamente os casais não se juntam, nem envolvem intimamente sem antes que os pais pedissem dar a mão da menina.

Mas na contemporaneidade não acontece assim, às vezes, os pais se reúnem só quando a menina fica grávida, como aponta Ié (2016, apud CÁ,2016, P. 34):

Antigamente quando se trata de casamento tradicional os pais como responsáveis da família têm todo direito de escolher com quem o filho ou a filha poderia casar, essa escolha é baseada na experiência da vida, caso houver problemas entre os casais sempre é mediado entre as famílias do marido e da esposa. E importante salientar que mesmo se jovem gostar da menina, primeiramente procura falar com o pai, mostrando a sua intenção, se o pai concordar tem por obrigação de recorrer aos pais da menina, levando um litro (1) de aguardente como a forma de mostrar a intenção ou interesse do filho e a sua filha, Caso o pai da filha não o conhece, faça uma promessa de esclarecer sobre o assunto, por outro lado o pai da menina precisa saber da descendência do rapaz, para prever se essas famílias eram bons no relacionamento, se as partes envolvidas concordarem daí começa outros momentos Ié (2016, P. 2 apud CÁ,2016, P. 34).

Na atualidade, o casamento arranjado onde os pais têm todo direito de escolher com quem o filho ou a filha deveria se casar, quase não se verifica mais como antes que era a única forma ou maneira que uma menina pode se casar, nem nas zonas rural e muito menos na urbana, ou melhor, está se perdendo gradualmente mas, o que ainda se cobra categoricamente até hoje é a obrigatoriedade de pagar o dote, que contempla bens materiais e financeiro e é obrigatório que o casamento aconteça na sua tabanca no meu caso seria no Biombo.

Quanto ao pagamento de dote no ato de casamentos dos *pepeles* o “*k'mari*”, de acordo com Garraão (2022, p. 77), antigamente antes de existência de dinheiro o pagamento de dote da família de novo para a de noiva, era feito de forma simbólico, às vezes contemplava até “prestação de serviços (como lavoura e caça) para os pais da noiva, como forma de pagamento de dote. Isso também serve como estratégia de mensurar a valentia do noivo até que ponto merece ser um chefe de família”, mas com passar de tempo isso mudou, agora o pagamento de dote, segundo Cá (2016), é exigido muita coisa, como pode se ver no trecho que se segue, o qual mostra que é cobrado ao familiar do noivo o seguinte:

Sete (7) panos de pente lançado, lancom, pois panos é a riqueza das mulheres papeis; elas costumam ser bideiras o objetivo é possuir esses panos de pente que é um símbolo muito importante na cultura guineense principalmente para a etnia papel; 10 litros de vinho tinto, 5 garrafas de cachaça aguardente e 100.000 mil francos cefa (que correspondem a 500 reais em dinheiro), 5 barras de sabão, 2 saco de pão e “canha” é para os papeis de Bijimita e de Bissau são os que mais se usa em casamento tabaco, farinha, essas farinhas tem dos homens e das mulheres, de 25 a 30 farinha pilado com mel e açúcar, porcos, arroz, galinha; é sempre recomendado de acordo com as casas, porco, cabra tem de ser fêmea é uma norma da tradição papel essa cabra tem por direito de fazer urina antes de ser sacrificado (Cá, 2016, p. 36).

Como pode se ver na citação acima, que o pagamento de dote hoje em dia é muito diferente de como era feito antigamente, onde o noivo se comprometia em efetuar serviços aos pais da noiva, hoje é pedido objetos, produtos alimentícios, dinheiro em espécie, diferentes tipos de animais incluindo o cachorro, que é um dos elementos principais para a realização de casamento “*k’ mari*”, pois na realidade dos *pepel* o cachorro não pode faltar porque com ele é que se realiza o ritual sagrado de (*lavagem*), que é “uma etapa em que a noiva deixa sua antiga residência para ser preparada e abençoada na casa do seu marido, o ritual acontece nos templos sagrados na presença dos ancestrais” (Garraão, 2022).

Nesse ritual o cão é sacrificado para simbolizar a união dos casados, para que o seu sangue pudesse purificar e marcar o encontro prospero dessas duas famílias que vai se tornar uma só. Quando o dote foi entregue é conferido com objetivo de averiguar se está faltando alguma coisa que pedido, após ser conferido uma vez completo é guardado para ser entregue aos familiares da noiva no dia e hora certos que é “dia das núpcias, na hora de corte da linha pelo próprio marido; essa linha que foi marcada pelo próprio pai do rapaz ou tio” (Cá, 2016, p. 36).

Na realidade dos *pepeles*, a corte de linha, que na linha *pepel* é conhecido ou expressado de “*fal mur*”, este momento na realização de *k’ mari*, além de ser importante também simboliza o momento importante ou ponto mais alto na realização de um casamento, como completa Pires (2019):

A *mur* é um cordão feito com o entrelaçamento de alguns *panos di penti*. Quando esse cordão é arrebatado a mulher, além de casada, passa a ser considerada adulta. A partir deste momento ela será fundadora de uma nova família, assim será responsável por um ramo de uma *kinha*. Entendemos que, com o rompimento da *mur* durante o casamento, a mulher deixa de pertencer ao pai e passa a pertencer ao marido. Se o homem, durante o casamento, não conseguir romper a linha feita de tecidos com as mãos, alguma das mulheres presentes deve entregar-lhe uma faca. Porém, isto é mal-visto, pois entende-se como sendo uma fraqueza do noivo como homem. Considera-se que ele poderá enfrentar dificuldades para cuidar da sua família. Porém, com o rompimento da *mur*, a noiva deixa de ser responsável da família dos seus pais e passa a ser responsável do noivo (Pires, 2019, p. 83).

Como pode-se ver no destaque do autor, o corte de linha significa que no olho da comunidade presente e dos ancestrais e deuses, eles são oficialmente casados, o ato torna a menina ou noiva pertencente ou parte da família do seu marido, esta etapa de casório culmina com últimos momentos de aprendizagem com os ancião para o noivo e as anciãs para a noiva, este momento de ensinamentos é único e especial o aprendizado ou tudo que é conversado, passado, ensinado ou adquirido neste momento, não pode ser contado para ninguém, só deve ser colocado em prática no seu dia a dia.

Entre os conselhos que os casais recebem, podem ser resumidas numa explicação superficial sobre os seguintes aspectos como garantir uma boa convivência social entre os o casal, o papel do marido e da esposa, a divisão do trabalho, a responsabilidade da vida conjugal para com os filhos, direitos e deveres. No decorrer dessa etapa, os casais comem a chamada comida sagrada, que é feito

de carne de galinha, as anciãs e anciões reforçam com os casais principalmente a noiva que de agora a diante o pescoço do seu marido e também a dela está em risco se ela o trair na sua própria casa/cama, ele é capaz de morrer.

A relação que existe entre o casamento oficial dos *pepel* o *k'mari* e o ritual de *kata* que elege ou torna uma menina/mulher *katandera*, é que na realização dessa ritual é indispensável a realização de um casamento simbólico que é feita por parte da sua família materna que vai lhe inicial enquanto uma *katandera*, é importante ressaltar que nesse casamento o de consagração de *katandera* não a cobrança nem a entrega de dote, porque se trata de ritual simbólico para o comprimento de ritual de *kata* não de um casamento com o propósito afetivo onde um homem de outra linhagem ou grupo social vem pedir a sua mão, este sim é cobrado o dote.

Imagem 6. Noiva *pepel* ungida de azeite de dendê durante o ritual de casamento oficial *k'mari*



Fonte: Página de Mía Gomes Có no Facebook. Foto postada dia 14 de abril de 2025¹⁴.

¹⁴ Disponível em: <https://www.facebook.com/share/16hZtkkMWN/?mibextid=wwXIfr>. Acesso em: 14 fev. 2025.

5.4 Autoetnografia: meu lugar de fala enquanto mulher mãe e *katandera*

Gostaria de iniciar a explanação autobiográfico das experiências e vivências das meninas *katanderas*, incluindo a minha biografia, indicando pelo meu pertencimento ao ciclo das mulheres *katanderas* no qual fui eleita e inserida desde 2017. A narrativa autobiográfica aqui proposta como forma de expressar as experiências e vivências das meninas e mulheres eleitas *katanderas* incluindo a minha, passa necessariamente na preposição de uma compreensão que busca de uma forma analítica escutar e dar voz e vez a essas personagens questionar e compreender através das múltiplas explicações “como e porque nos tornamos uma *katandera*?”.

A compreensão de como e porque uma menina incluindo eu se torna uma *katandera* e outras questões feita não são perguntas que exige uma resposta que vai entender a especificidade do ritual de *kata* protagonizado pelas mulheres apenas para nos mulheres *katandera*, ou só para valorizar as nossas experiências e vivências aqui expressas ou aprovar a comunidade científica e acadêmica que o ritual de *kata* à memória dos ancestrais feito pela *katandera*, é sim um patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, não se trata apenas disso mas sim de dar voz e vez para que essas mulheres e maninas *katanderas* nos ensinasse que as experiências e vivências das suas trajetórias de vida também tem e merece um lugar de fala e de escuta não só apenas como mulheres/mãe, mas sim enquanto *katanderas* e empoderadas como Djamila Ribeiro (2019) nos ensina, ao se debruçar sobre o lugar de fala:

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequentes da hierarquização social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como este lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo (Ribeiro, 2019, p. 64).

O lugar de fala que a autora está se referindo não se limita apenas em dar oportunidade para uma menina ou mulher falar, mas sim romper com as barreiras que nos invisibiliza e nos silencia na sociedade guineense só porque somos *katanderas*. Esse lugar de fala não se trata apenas do lugar social que uma menina *katandera* ocupa dentro da sociedade, mas sim como um lugar onde ela pode expressar espontaneamente das suas próprias experiências e vivências que fazem parte das suas trajetórias de e estórias de vida.

Para a autora Djamila Ribeiro, é importante “entendermos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade” (Ribeiro, 2017, p. 85). A autora também afirma que o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre

esse lugar, também complementa que o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas. Entende-se, com isso, que na teoria, do ponto de vista feminino, o lugar de fala nos faz refutar uma visão universal, como desconstruir os estereótipos sobre a sociedade guineense, tal como o de que ser *katandera* significa servir ao diabo.

Nas pesquisas autoetnográficas, onde autor/a relata a sua própria trajetória repleta das suas experiências e vivências, que vão se configurar como fonte para a compreensão e comprovação da sua fala, a autoetnografia se enquadra como dimensão metodológica a ser utilizada, como coloca Brum (2021), em debate com outros autores, como Ellis (2004), Holman Jones (2005), Spry (2001), Adams e Holman Jones (2008) Ellis, Adams e Bochner (2019):

Autoetnografia é uma abordagem de pesquisa e escrita que busca descrever e analisar sistematicamente (representar graficamente) experiências pessoais (self) para compreender a experiência cultural (etno) (ELLIS, 2004; HOLMAN JONES, 2005). Essa perspectiva desafia as formas canônicas de fazer pesquisa e representar os outros (SPRY, 2001), uma vez que considera a pesquisa como um ato político, socialmente justo e socialmente consciente (ADAMS; HOLMAN JONES, 2008). O pesquisador usa princípios de autobiografia e etnografia para escrever autoetnografia. Portanto, como método, a autoetnografia é ao mesmo tempo: processo e produto (Brum, 2021, p. 34).

A autoetnografia é “um gênero autobiográfico de escrita e de investigação que apresenta múltiplos níveis de consciência, conectando o pessoal ao cultural. Para trás e para a frente, os autoetnógrafos observam, primeiramente através de uma lente de ângulo aberto” (Ellis; Bochner, 2000 apud Costa, 2017, p. 299). A narrativa autoetnografia proposto, visa trazer as histórias que espelha as nossas trajetórias de vida em especial a nossa consagração ao ritual de *kata* que nos dá o título de *katandera*. Boudier (2000 apud MARINHO, 2016, p. 29) conta que a trajetória dela é compreendida como os caminhos percorridos pelo sujeito nas suas diferentes experiências de vida vivida de acordo com sua origem social e determina posição a ele/a ocupada/o.

Logo, “a noção de trajetória da vida de um indivíduo é compreendida a partir de um conjunto de percursos sociais composto de experiências de vida expressas por meio de narrativas”. Marinho (2016, p. 38). Neste sentido, estamos falando das experiências e vivências vividas pelas meninas eleitas *katanderas*, que passam a ocupar na sua sociedade uma posição da pessoa mais importante de toda família e linhagem que se encontra vivo.

Para isso, estabeleci um diálogo com Passeggi (2011, p. 148), para compreensão do termo experiência, de acordo com o autor, “o termo experiência deriva do latim *experientiaae* e remete à “*prova, ensaio, tentativa*”, o que implica da parte do sujeito a capacidade de entendimento, julgamento, avaliação do que acontece e do que lhe acontece”. Na mesma ordem de compreensão da experiência vivida, cabe apresentar o pressuposto de Clifford (2002, p. 34-

36), sobre experiência do pesquisar, apontado no seu artigo intitulado, *a experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX* para ele “a experiência do pesquisador pode servir como uma fonte unificadora da autoridade no campo”. O autor afirma que a “experiência” etnográfica ela pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências.

A “experiência” tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica. Ha, sem dúvida, uma reveladora ambiguidade no termo. A experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção. O etnógrafo acumula conhecimento pessoal sobre o campo (a forma possessiva “meu povo” foi até recentemente bastante usada nos círculos antropológicos, mas a frase na verdade significa “minha experiência”) (Clifford, 2002, p. 38).

De acordo com afirmação do autor, a narração da minha experiência e vivência e das meninas eleitas *katanderas*, legitima o trabalho com uma eficaz garantia de autoridade etnográfica sim porque se trata da nossa narrativa enquanto *katanderas*, portadoras de experiência singular vivida, a ser narrada e traduzida, como relata o autor “Esta tradução da experiência da pesquisa num *corpus* textual separado de suas ocasiões discursivas de produção, tem importantes consequências para a autoridade etnográfica” (Clifford, 2002, p. 41). Portanto, a realização desse estudo tem o propósito de trazer a narrativa das meninas *katanderas*, escutar e dar sentido as experiências e vivências minhas e das meninas eleitas *katanderas* e entender como e porque elas se tornam *katanderas*?

Sou guineense, de Guiné-Bissau um país africano localizado na costa ocidental da África, filha de Alfredo Có e de Florença Gomes, sou mãe de uma menina e um menino, sou natural de Biombo uma das regiões do país. Vim duma família pobre e humilde, fiquei órfã do pai muito cedo quando ainda era criança, este fato desestabilizou a nossa família psicologicamente e financeiramente e tornou a minha mãe um pai para nós, isso faz com que iniciei os estudos tarde porque, a minha mãe não tinha condições financeira, a convivência com a minha querida e amada mãe, que foi a minha primeira professora na vida, mulher que nos ensinou a conservar valores e virtudes da família, da vida e aquilo que era a nossa verdadeira situação, essa heroína criou a gente sozinha nas batalhas e lutas que até hoje não parou de enfrentar, todo o sacrifício dela tinha um propósito que é de ver os filhos/as um dia formado/a, sonho que estou realizando com muito orgulho.

Então, iniciei tarde a minha trajetória acadêmica, considerando a situação socio econômico da minha mãe na altura, por isso não tive a oportunidade de fazer jardim o chamado de creche no Brasil, porque tinha um custo que a minha mãe precisava para pôr um prato de comida na mesa, e ela não tinha condições financeira e precisava de cuidar da saúde, alimento

e roupa para os seus sete filhos, ela sacrificava muito para resolver tudo isso, mas ela só tinha a renda que juntava da venda do peixe fumado.

A minha trajetória acadêmica começou na 1ª classe, eu e a minha irmã gêmea estudamos de 1ª a 4ª classe numa escola privada foi lá que aprendi a ler e escrever, por falta de meios financeiro, tínhamos que sair da escola privada para público, lá estudei de 5ª classe a 9ª classe, mais por conta das constantes greves que acabam paralisando o processo de ensino e aprendizagem e anulando o ano letivo,

Decidi mudar de escola pública para privada a fim de poder terminar os meus estudos sem greves e ano letivo nulo, assim fiz de 10ª e 12º ano no privado, mas para sustentar os estudos trilhei um caminho atrás da minha irmã mais velha como vendedora de peixe no porto das 5h da manhã às 11h: porque estudava no período da tarde, vendia os peixes com ela e pegava o lucro da venda que me pertencia e pagava a escola durante três anos que me restava para terminar.

Quando terminei o 12º ano em 2015, não tinha como fazer faculdade no país porque, tudo era muito caro, então voltei ao porto para vender peixe com a minha irmã de novo para ver se conseguiria guardar um dinheiro que dava para pagar a minha faculdade, tinha sonhos de fazer o curso de jornalismo, queria ser uma apresentadora de telejornal, mas sentia que a realização desse sonho estava bem longe de se realizar,

Por questões financeiras aí pensei em fazer outra coisa para não ficar parada, e resolvi-me matricular na escola de língua Inglesa, porque o valor deste era razoável, fiz este curso da língua durante seis (6) meses conforme exigia o programa do curso para o primeiro nível, mas a minha mãe não estava mais produzindo na venda de peixe fumado, tive que deixar de estudar o inglês e voltar no porto para ajudar a mãe.

Quando soube que na embaixada brasileira abre-se concurso para bolsas de estudo no Brasil, encarei essa notícia como oportunidade única na vida de conseguir vaga na universidade da integração internacional da lusofonia afro-brasileira UNILAB/CE, vejo a oportunidade de vir estudar no Brasil, como única de realizar meu sonho, da minha mãe e de toda família, este novo processo teve início no ano 2018. Cheguei ao Brasil no dia 16 de janeiro de 2018, com objetivo de dar continuidade a minha vida acadêmica na UNILAB em 2020, graduei no curso de bacharelado em humanidades, no mesmo ano entrei para cursar antropologia que terminei em 2023.

Para a concessão do grau de bacharel em humanidades parti de uma experiência única com uma aprendizagem inédito, a partir da minha própria caminhada enquanto uma *katandera* porque passei por ritual de *kata*, isso me comoveu a construção de um projeto de pesquisa como

pré-requisito para a conclusão do curso e obtenção do título de bacharel em humanidades intitulado: “Katandera: As mulheres e os ritos aos ancestrais na Guiné- Bissau”, tendo como objetivo principal “Analisar o rito de *kata* como uma forma de expressão e atuação das mulheres do grupo étnico *pepel* de Biombo na Guiné-Bissau e as representações a elas atribuídas”.

Todos os mais velhos da minha família materna que poderiam nos orientar melhor para realização desse ritual não estavam vivos, o que levou a minha mãe a dobrar esforço para saber como devíamos proceder, já que o ritual precisava ser feito com urgência. Levando em consideração as dificuldades que passamos na obtenção das informações sobre o ritual, a ideia é que esse trabalho inédito fornece no universo acadêmico as informações prévias aos que vierem a interessar em abordar temas em que este trabalho vai poder servir, e aos que tiverem que passar futuramente por esse ritual para servir seus ancestrais.

Nesse sentido, eu me interessei em abordar auto etnograficamente a narração de experiência e vivências das meninas eleitas *katanderas*, incluindo a minha, não só pela minha experiência pessoal, de passar pelo ritual de *kata* que me tornou uma *katandera*, mas sim como forma de dar voz e vez, para mim e outras meninas *katanderas* poderem expressar, questionar e entender como e porque elas se tornam *katanderas*?

5.5 Narrativa autoetnográfica: como eu me tornei uma *katandera*

Nessa seção, buscarei responder à questão de como eu me tornei uma *katandera*, aqui vou narrar a estória de como foi ou melhor como se dá processo de realização do meu ritual de *kata* que me consagrou ou elegeu *katandera* como já tinha dito em dos parágrafos em cima de que não estou falando desse ritual só porque sou *pepel*, mas, sim porque sou uma mulher *katandera*, vivo o ritual de *kata*. A peculiaridade desse tipo de pesquisa autoetnográfico nos estudos antropológicos é abordada por Costa (2017), num artigo intitulado “A autoetnografia como opção metodológica no estudo antropológico das situações de vulnerabilidade: exemplo de um caso de hipotireoidismo”, que defende:

A inclusão do self do antropólogo [nas suas investigações] é um ato epistemológico tão válido como incluir o self do Outro, [e ela] é absolutamente necessária para compreendermos realidades que se encontram escondidas, como é o caso das experiências pessoais de vulnerabilidade”, especificamente, as que não podem ser apreendidas cabalmente por via da observação participante, como as experiências de doença (Costa, 2017, p. 290).

Como aponta o autor, que a inclusão da minha pessoa e a minha narrativa enquanto mulher *katandera* nesse estudo através de narração da minha própria trajetória, experiência e

vivência como uma mulher *katandera* iniciada no rito de *kata* visam refletir sobre a relação do meu trabalho com o método autoetnográfico para dar sentido a essa narrativa.

Entretanto, a noção de experiência vivida, para Turner (2005), ele coloca que é importante captar as reviravoltas internas que pintam os momentos de troca onde as pessoas deixam para trás quem eram, sem ainda saber quem serão, no processo de se tornar uma *Katandera* na perspectiva antropologia da vivência, é vista como um pulo entre mundos, cheia de cerimônias, lições e um novo olhar sobre o que importa para si e para o grupo. Nas palavras de Turner:

A experiência aqui não é um segredo da mente, mas o rio da vida fluindo do encontro do ser humano com o mundo, um caminho feito de atos e ecos sociais, paixões e pensamentos, sempre relido pelo indivíduo. Ela tem fases de limbo, onde a pessoa é tirada de sua antiga posição e jogada num espaço de incerteza e grande mudança” (Turner, 2005, p. 195).

Essa visão do autor nos ajuda a entender o processo de se tornar *katandera* como experiência além de uma história contada, sendo um ato vivido que muda o corpo e a lente com que vemos o mundo, servir os ancestrais não deve ser segredo de nenhuma *katandera*, pelo contrário deveria ser motivo de alegria por serem especiais e escolhidos para servir. Como aponta Turner, que “quem passa por rituais ou provações de limbo sai dessas situações com a chance de se refazer em relação à sua sociedade e a si” (Turner, 2005, p. 198), a experiência na antropologia ajuda a dizer que jeitos de saber vindos do viver e do cuidar valem, nos lugares que vemos.

Sendo assim, iniciarei a minha narrativa dizendo que segundo a minha mãe, não era para uma das suas filhas a ser chamado para servir os ancestrais, ela conta que por direito tinha que ser as filhas da prima da minha avó por parte materna que ia ser consagrada ao templo. Mas infelizmente acabaram por falecer e como a minha mãe ela é a primeira filha da minha avó que não está mais aqui conosco, tudo ficou na responsabilidade da minha mãe, agora ela é considera a mais velha no seio da família, uma vez cheguei a sonhar com esse ritual me lembro que uma vez sonhei com roupas vermelhas e brancas com barite vermelho na cabeça depois desse sonho fiquei muito preocupada contei para minha mãe ela falou para mim não fica falando essas coisas, ela já sabia o que estava dando sinal.

Só que a minha mãe já estava pensando a quem de confiança que podia lhe auxiliar para realizar o rito de *kata*, por que é uma coisa que exige responsabilidade muito grande, no início ela queria a minha irmã gêmea só que ela já tinha um filho e não pode ser escolhida porque precisa ser alguém que ainda não tem filho, e a minha mãe também não quer levar umas das netas no caso filhas da sua filha por que segunda filha da minha mãe que é minha irmã ela só

tem uma menina, e a terceira ela tem duas meninas só que o pai delas é do outro grupo étnico, esse foi um dos motivos que faz com que a minha mãe não quer levar uma das netas.

Passando tempo o meu sobrinho ficou doente e foi internado no hospital, estava sendo tratado tomando remédio, mas não estava melhorando só piorava dia após adia, todos dias eu preparava comida e levava para minha irmã no hospital, a final eu era a escolhida a minha presença no hospital piorava o meu sobrinho porque carregava comigo os espíritos ancestrais que estavam dando sinal, a minha mãe pediu consulta no oráculo e foram informados que não é para me deixar ir mais no hospital muito menos ver o meu sobrinho doente, para isso três pessoas foram colocados nas entradas para me impedir de entrar.

Quando cheguei no hospital, uma das pessoas que estava me esperando em uma das entradas falou para mim que eu não podia entrar, pediu que lhe entregasse a comida e voltar para casa assim fiz, mas fiquei muito chateada fiquei preocupada pensando monte de coisas uma delas foi, será que o meu sobrinho piorou! por que não me deixaram entrar?

A minha mãe fui fazer consulta aos oráculos por que é que o neto dela não está melhorando de lá que disseram para ela que é o ritual que estava dando sinal tem que ser realizada com urgência, a minha irmã saiu do capital onde o meu sobrinho estava internado e fui direto para região de Biombo onde tudo tem que ser realizado, chegou fui ao consulta no oráculos falaram a mesma coisa, ela perguntou para os oráculos onde tem que ser feito eles indicaram o lugar, por incrível que pareça o lugar é bem perto onde a minha avó e a minha mãe são casadas, bem perto de casa da minha mãe e na casa da minha avó.

Tendo essa informação, a minha mãe foi para um tempo em Biombo ela colocou água na cabaça conversou com os ancestrais pedindo a melhorada para o neto falou para eles se for por causa do ritual que o neto ficou doente e não está melhorando que ele melhore logo e sai na cama do hospital para casa, ela vai-se organizar e realizar o ritual conforme os ancestrais pediram, depois ela voltou para capital Bissau, passou alguns dias o meu sobrinho começou a melhorar aos poucos e lhes deram alta foram para casa até hoje ele não voltou para cama do hospital.

A minha mãe ficou preocupada, pensando se eu ia aceitar atender o chamado ancestral porque também ninguém pode me obrigar aceitar, tinha que ser da minha livre e espontânea vontade, apesar dos ancestrais me chamarem, ela não esperava que eu ia aceitar apesar que estava ciente que a sociedade ia me julgar, discriminar e me olhar com outros olhares principalmente a Igreja católica que eu frequentava para ele eu virei servidor do diabo.

Tudo isso não me fez voltar atrás porque a minha preocupação era que tudo corra bem e que nenhuma da minha família sofra por causa do ritual. Conversei com a minha mãe, decidi

que vou servir os ancestrais através do ritual de *kata*, feito pela *katandera*; e ela falou que está bom, e marcamos o dia de viajar para Biombo. Mas antes, acontecesse que eu tinha feito inscrição na embaixada do Brasil para bolsa de estudo na Universidade da integração internacional da lusofonia afro-brasileira-UNILAB, conversei com a minha mãe falei para ela que tudo tem que ser resolvido antes de eu sair do país.

Assim, a data ficou marcada para dia 20 de dezembro 2017, a realização da cerimônia do ritual de *kata* dura uma semana e alguns dias, mas o meu foi simplificado e terminou antes porque tinha a viagem ao Brasil marcada para dia 16 de janeiro, por esse motivo não podia ficar muito tempo fora do capital porque tinha pendência em alguns documentos que precisava fazer e entregar na embaixada do Brasil, para isso, iniciamos o processo da minha consagração que me dá o título de *katandera* dia 25 de dezembro 2017 terminamos dia 28 e no mesmo dia voltei para cidade “Bissau” passei réveillon e depois das festas entreguei documentos que estavam faltando.

Depois que o meu padrinho que me batizou ficou sabendo do ritual ele questionou a minha irmã o por que me deixaram fazer o ritual? Fiquei sabendo desse questionamento dele, de lá para cá ele nunca mais falou comigo, nem me ligou até hoje, não tenho ele em nenhuma rede social, ele era a pessoa que todos os anos ligava para desejar feliz Natal e feliz ano novo isso agora não tem desde o momento que ele fica sabendo da minha passagem pelo ritual.

Cheguei aqui no Brasil dia 16 de janeiro 2018, com cabeça ainda raspada, ficava com muita vergonha de ser vista com a cabeça raspada usava só a peruca, na época tenho um amigo que hoje é meu amado marido pai dos meu dois filhos, ele vivia me motivando a ficar sem peruca mas como eu era nova na universidade e na comunidade acadêmica e guineense que se formou lá, não queria ter que ficar dando explicações para os curiosos que vão querer saber porque estava com cabeça raspada, mas meu marido amigo na época não desistiu de me motivar com o tempo acabei de ganhar mais coragem fiquei com os meus cabelos curto.

Cheguei na UNILAB acabei sabendo que cada aluno ou aluna pode escolher um tema específico para escrever o trabalho de conclusão de curso. Na minha cabeça, o que passou logo foi falar sobre as *katanderas*, as mulheres e os ritos aos ancestrais. Escolhi esse tema por que eu vi como a minha mãe passou muita dificuldade para ter acesso às informações sobre a prática algumas pessoas não querem falar por medo de não saber se tem essa prática para realizar e outros não falam por que não sabem, por essa vinda e volta da minha mãe de ela não desistir também e deu certo.

Sendo assim, finalizei curso de bacharel em humanidades entrei no curso da Antropologia comecei depois chegou à pandemia de COVID-19, as aulas passaram a ser on-

line, decide-me mudar para estado de Goiás na cidade de Goiânia até por que não sobraram muitas disciplinas, terminei o curso de Antropologia com o trabalho de intitulado Herança na etnia *pepel*.

Ouvi falar que na UFG, abriram inscrição para entrar como alunos especiais; fiz inscrição, passei e fiz uma disciplina sobre o patrimônio material e imaterial; durante as aulas tive contacto com textos que falam sobre os patrimônios e na fala dos colegas da turma e da professora isso me despertou atenção e me fez pensar o rito de *kata* à memória dos ancestrais enquanto patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, em especial os de Biombo.

Essa foi a minha narrativa de como eu me tornei uma *katandera*, com o propósito de servir os meus ancestrais e representar e fazer uma ligação entre a minha linhagem no mundo dos vivos e os que já se encontram no mundo ancestral. Na realização do meu ritual de *kata* que me dá o título de *katandera*, também foi realizada cerimônia de casamento de uma forma simbólica, com o homem que é chefe da casa onde foi realizada a minha cerimônia, mas não significa que ele me possui como mulher, sou a mulher dele no plano simbólico porque era preciso a realização desse casamento para o cumprimento do ritual e a consagração do meu título de *katandera*, hoje estou casada com um homem de outro grupo social num casamento afetivo com uma filha e um menino.

5.6 Narrativas das meninas: como você se tornou uma *katandera*?

Como forma de responder à pergunta de como eu me tornei uma *katandera*, nesta sessão vou narrar através de um relato etnográfico as experiências e vivências das meninas *katanderas*, para entender porque uma menina se torna *katandera*. A partir dessas narrativas protagonizada pelas meninas, buscarei compreender o protagonismo feminino na configuração da linhagem dos *pepeles* que é matrilinear. Na seção anterior que antecede essa, numa narrativa autoetnográfico debruçei sobre a minha estória de como foi consagrada *katandera* e as minhas experiências e vivências e responder à pergunta que buscava entender e conhecer o processo que me tornou *katandera* e se já sofri ou se estou sofrendo o preconceito por ser uma *katandera*.

Cabe nessa seção a apresentação da narrativa virtual de experiências e vivências de duas meninas *katanderas* que contam a história de como elas se tornaram ou foram eleitas *katanderas*, a explanação delas foi numa conversa aberta com duas perguntas a responder, a primeira é: como e porque você se torna uma *katandera*? A segunda é: você já sofreu ou sofre preconceito por ser *katandera* ou não? Nessa conversa com a nossa Entrevistada-A (2025), ao

debruçar sobre como e porque ela se torna uma *katandera*? A entrevistada iniciou a sua narração se apresentando:

Sou a entrevistada (A), estou no Brasil já á 10 anos sou uma menina *katandera* e vou compartilhar com você um pouco da minha estória, experiência e vivência enquanto *katandera*, fui consagrada ou iniciada com 8 anos de idade. O meu processo foi muito conflitoso porque, sou filha dos pais do grupo social diferentes, a minha mãe é *pepel* mas o meu pai não é, ele e a sua família não queriam que a minha mãe me leva-se para atender o chamado através do ritual de *kata*, mas acontece que a família da minha mãe estava sofrendo as consequências da demora de assumir a realização do ritual, segundo a minha mãe elas foram muito afetos com isso ela conta que o meu tio o irmão mais novo dela faleceu porque elas não se comprometeram em realizar o ritual e ela disse que elas demoraram a entender o sinal dado a elas pelos ancestrais que precisavam de mim para lhes servir (Entrevistada-A, 2025).

De acordo com o relato da nossa entrevistada, percebo que para cada chamado ancestral a um sinal dado a eles eu me identifiquei com a forma pelo qual o chamado dela foi entendida, porque o meu chamado também só foi entendido depois que o meu sobrinho ficou muito doente quase morrendo que a minha mãe descobriu que tudo que estava acontecendo era um sinal que os ancestrais estavam dando, no meu caso descobrimos no oraculo antes do pior acontecesse.

Em um dos trechos acima destacado que não havia idade certa para receber o chamado ancestral para lhes servir, como podemos ver na narração da nossa entrevistada, ela foi chamada cedo e foi consagrada com 8 anos de idade, o meu chamado aconteceu com 23 anos de idade. A nossa entrevistada continuou a sua narração, completou dizendo que os ancestrais não paravam de dar o sinal mesmo com a morte do seu tio, ela conta que a sal mãe também alvo de sinais.

A minha mãe me conta que, quando o meu tio morreu elas continuaram sem entender que o ocorrido que aconteceu é um sinal ancestral porque eles precisavam de mim para lhes servir. Na mesma época, a minha mãe também ficou muito doente e a família começou a buscar a causa nos oráculos, dela elas ficaram sabendo que o falecimento do meu tio e a doença repentina da minha mãe é um sinal não entendido do meu chamado ancestral para servir. Ela conta que de lá, elas organizaram segundo as orientações a elas dado pelo oraculo e foram para o templo (*baloba*) indicado para realização do ritual *kata* que me dá o título de *katandera*. Após a minha consagração, a minha mãe me levava ao templo todo final de semana para receber ensinamentos de como servir bem e servir (Entrevistada-A, 2025).

Segundo a narração da nossa entrevistada, após a realização do ritual que a consagra *katandera* ela teve a oportunidade de ser instruída pelas veteranas e anciãs, na companhia da mãe ao templo sagrado (*baloba*) para servir dos 8 anos até 13/14 ano. Eu não tenho a mesma oportunidade, como expliquei na seção anterior que, o meu chamado foi no período que estava preparando a minha viagem ao Brasil, não tenho oportunidade de voltar ao templo para servir após a minha consagração porque culminou com a minha viagem, ela continua narrando que:

Até os meus 12 anos de idade a minha mãe me levava ao templo. A mulher que me iniciou no ritual de *kata* também tem uma filha que é *katandera*, um dia ela falou para minha que a filha dela podia estar nos ajudando a servir os ancestrais, servíamos no mesmo templo e ela praticamente mora lá, como a gente saía longe todo dia ou semana para lá, a minha mãe acabou aceitando que me ajude servindo assim, ela passou a fazer o meu serviço no templo até hoje porque aos 14 anos de idade viajei para Cabo-Verde após anos veio para Brasil, essa menina continua fazendo tudo para mim no templo de graça, mas hoje a gente envia algum valor para apoiar ela no que é preciso, o valor não é um pagamento mas sim uma mãozinha para apoiar já que ela nos ajude a servir a muitos anos (Entrevistada-A, 2025).

Segundo a narração da nossa entrevistada, temos o mesmo percurso de sair do país deixando o nosso chamado e o nosso serviço para que outra pessoa o fizesse para nós, na minha viagem ao Brasil o meu serviço aos ancestrais no templo passou a ser feito pela mulher do homem que iniciou no ritual de *kata*, na narração dela ela conta que foi iniciada pela mulher que cujo a filha é quem está lhe ajudando a servir.

Cabe salientar que, na realização dessa cerimônia não se faz presente qualquer homem, primeiro ele tem que ser dono de uma morraça onde está a casa ou templo sagrado (*baloba*) onde o ritual de *kata* deve ser realizado por pertence enquanto fundador ou pela herança e para ser um homem a iniciar uma menina ele precisa ser alguém que já foi iniciado na cerimônia de circuncisão (*fanado*) e deve ser o indicado dos ancestrais para realizar o ritual, enquanto que a mulher não necessariamente ser *katandera*, também precisa ser uma mulher iniciada na cerimônia de casamento tradicional dos *pepeles* chamado (*k'mari*) e ser a indicada dos ancestrais para dirigir a consagração de uma menina a título de *katandera*.

A nossa entrevistada ainda continua expressando as suas experiências e vivências enquanto *katanderas*, ao debruçar sobre o seu relacionamento afetivo ela conta que antes dessa relação que está nela hoje, já teve outro onde que lhe deu um filho.

Quanto a minha relação afetiva enquanto *katandera* não tenho muito a que dizer, namorava um cara que no final de 2017 fiquei grávida dele e ganhei meu filho em 2018, passando um tempo viajamos para Bissau levei o meu filho para a família conhecer, o apresentei no templo onde servo os ancestrais e foi feito um ritual de bênção e reconhecimento da criança e o pai dele me fez a cerimônia de casamento tradicional dos *pepeles* (*k'mari*), hoje não estamos mais juntos mas ele precisava me fazer o cerimônia de casamento como sendo o pai do meu primeiro filho, a pesar de ele não é do meu grupo social *pepel*, ele era de outro grupo social chamado de *balanta*. Hoje estou numa outra relação afetiva com meu atual namorado que também não é *pepel* ele pertence ao grupo social chamado de *mancanhe*, segundo a lenda o meu grupo social e o dele não se dão bem mas, estamos nos dando muito bem e se amando a cada dia, ele era o meu amigo antes de virar namorado ele me conhece bem e sabe que sou *pepel* e *katandera*, ele me ama mesmo muito falamos abertamente sobre ser *katandera*, graças a Deus ele não tem preconceito muitas meninas sofrem na relação até são abandonadas só porque são *katanderas*, na família dele também tem uma *katandera* a sua irmã da parte de pai que tem a mãe *pepel*, ele sabe e aceita o fato de que não podemos casar tradicionalmente porque esse casamento nos *pepeles* (*k'mari*) é só uma vez na vida com um homem só não se case duas vezes (Entrevistada-A, 2025).

Mais uma vez a narração da nossa entrevista se cruza com a minha, ela conta que teve filho com homem que não é do nosso grupo social e hoje está namorando outro que também não é, mas lhe ama e respeita mesmo sendo uma *katandera*. Como mencionei acima, eu também estou casada com um homem que não é *pepel*, mas que me ama muito hoje temos uma menina e estamos esperando um menino, ele também não vai precisar de realizar o casamento tradicional (*k'mari*) comigo porque no ato da minha consagração foi feito o casamento simbólico com o homem que me iniciou no ritual.

Ao debruçar sobre o preconceito sofrido pelas *katanderas*, a nossa entrevistada conta que na verdade pelo que ela lembra, não sofreu muito preconceito talvez porque saio muito nova da Guiné-Bissau para Cabo-Verde, talvez como os caboverdianos não conhecem a nossa realidade, nem sabem se existem se na Guiné um ritual chamada de *kata* que através da qual uma menina é eleita *katandera* mas no Brasil sofri, conta dizendo que, “Sobre o racismo como sabemos, nos *katandera* sofremos principalmente pelas pessoas de outro grupo social de religiões principalmente os evangélicos que não conhecem, nem sabem porque servimos os nossos ancestrais”. Continua a sua narração explicando que:

Quando cheguei no Brasil, morrei com uma menina que a gente se chamava uma e outra de amiga a gente nos só morávamos juntas assim como partilhávamos o mesmo quarto, sempre que a gente tinha algum discussão ela me xingava por ser *katandera*, uma vez ela chegou até a tirar a minha garrafinha de cana (cachaça) na rua, todo mundo que me conhece, me conhece com a minha garrafinha de cana que carrego comigo para todo lugar que vou a levo junto, e a minha manta vermelha que tenho dê da minha consagração aos 8 aninhos de idade, ela jogou a minha garrafa na rua e pegou numa faca para rasgar a minha manta dizendo ela que é coisa de diabo. Quando morrei em Fortaleza, somos quatro meninas *katanderas*, quando a gente se conhece viramos amigas e irmãs cuidamos uma da outra, todo mês íamos a casa de uma de nós com as nossas garrafas de cana cozinhávamos a comida em nome dos nossos ancestrais, invocamos espíritos ancestrais e pedimos benção a eles, nesses encontros acabamos descobrir que uma das meninas é iniciada no mesmo templo comigo na Guiné, que a gente servia mesmo ancestrais e uma delas é casado com o meu tio esse afeto nos tornou uma família das mulheres *katanderas* forte e amáveis (Entrevistada-A, 2025).

Todas nós temos episódio de uma situação triste de preconceito que vivencio, o meu episódio é um pouco diferente com a dela, a minha foi com o meu padrinho que me apadrinhou no meu batismo na igreja de Cristo Redentor que fica localizado no bairro de Belém (Bissau), como relatei acima na minha autoetnografia, o meu padrinho até hoje nunca mais falou comigo porque para ele virei servidora de diabo. Lamento que até hoje não tenho oportunidade de trocar aprendizado de entender porque servimos, como servir e conviver de perto com outras meninas *katanderas* como aconteceu com a nossa entrevistada de compartilhar o conhecimento ancestral de servir com outras três meninas.

Uma das menina que viemos a conseguir, após ter passado mais de um mês como avia colocado em um dos trechos no capítulo da metodologia, aceitou responder as perguntas da nossa roda de conversa entre as *katanderas*, mas deixou claro que só pode fazer essa troca comigo no WhatsApp enviando áudios como foi mencionado em dos trecho da nossa metodologia, assim a menina aqui considera entrevistado-B me enviou quatro áudios ambas em crioulo língua guineense, da nossa parte fizemos a tradução dos áudios para língua portuguesa “português do Brasil”, a nossa Entrevistada-B (2025), ao responder o nosso dialogo sobre como ela se tornou uma *katandera*? Começou dizendo que:

Cada caso é um caso, no meu caso eu cresci e me vi *katandera* tem meninas que se tornaram *katandera* porque os ancestrais as chamaram ou escolheram quando criança, adolescente, jovem ou adulto, mas, no meu caso não, porque eu fui levada e apresentada ao ancestrais no templo quando ainda era bebê no colo, por isso não vou poder lhe contar a estória de como foi o meu chamado ou como me tornei uma *katandera* (Entrevistada-B, 2025).

Como pode se vê, o processo que a tornou uma *katandera* ela é totalmente diferente com o meu e com a de outra menina no caso entrevistara-A, porque a nos chegou o chamado diferente de como ela foi chamada, isso nos lembra uma das nossas afirmações na seção que debruça sobre o que é *kata* e como se torna uma *katandera*, onde afirmamos que não a idade certa para ser *katandera* e que o chamado ancestral pode ser para uma criança, adolescente, jovem e adulto.

Eu fui chamada com vinte e pouco anos e ela quando ainda neném no colo, por isso não tem à memória de como foi o seu processo de eleição ao título de *katandera* como ela mesma nos contou que não sabe nos falar de como se tornou uma *katandera*, cresceu e se viu uma serva dos ancestrais. Continuou a sua narração, no que se refere ao preconceito e segregação social por ser uma *katandera*, ela disse o seguinte:

Sou *pepel* e *katandera*, mas na verdade nunca sofri preconceito ou segregação de alguma maneira por ser *katandera*, nunca foi rejeita numa relação afetiva por ser o que sou como vi acontecendo com outras meninas, *kata* ou ser *katandera* não é uma coisa que alguém deseja ou escolhe ser, tem que ser chamada ou escolhida pelos ancestrais, mas como te falei, eu não sei como é esse chamado porque tudo aconteceu comigo quando ainda era bebezinha hoje não tenho nada disso em memória (Entrevistada-B, 2025).

Como pode se ver, no relato de experiência e vivência dessa *katandera*, percebe-se que ela teve experiência diferente da minha e da outra menina que nos relatou a sua experiência anteriormente, que nos seus relatos explica que sofreu bastante o preconceito e chega a ser excluída só porque ela é *katandera*, eu também sofri preconceito fui excluída tem até pessoas que nunca mais falaram comigo só porque sou *katandera*, como o caso do meu padrinho que

me batizou na igreja católica, ser *katandera* está intimamente ligado com a religião e religiosidade dos *pepeles* que se baseia na ancestralidade afincada na religião de matriz africana, a nossa entrevistada ao falar da crença ela conta o seguinte:

Eu acredito em Deus, sou da igreja a pesar de ser *katandera* eu faço tudo que é preciso fazer enquanto *katandera* só porque sou africana, *pepel* por isso faço para cumprir com a tradição, eu não gostaria de ser *katandera* e nem concordo, mas já sou hoje não estou mais lá, mas tem a minha tia que faz tudo para mim no templo onde sirvo (Entrevistada-B, 2025).

Mas uma vez percebe-se alienação e negação na fala dela, afirmando que “a pesar ser *katandera* acredita em Deus e que é da igreja cristã, significa que ela está servindo contra a sua vontade porque ela foi iniciada ainda criança, toda essa negação e não reconhecimento da sua ligação com ancestrais enquanto servidor no templo através da cerimônia de *kata* enquanto *katandera* que tem haver com ela é o não reconhecimento e a diabolização das nossas práticas culturais.

Considerando a narrativa da experiência da nossa participante ou menina *katandera* que tivemos a oportunidade de conversar sobre a nossa experiência e vivências enquanto *katandera*, em seguida cabe apresentar os argumentos e a narração das experiências e vivências de outra menina *katandera*, ao se colocar sobre a colocação de como ela se tornou uma *katandera*, está iniciou a sua fala contando o seguinte:

É assim Dime, eu fui eleita *katandera* quando ainda era mais nova, na época não entendia nada e nem tinha a noção do que é *kata* e muito menos o que faz uma *katandera*, antes de me levarem para apresentar no templo, a minha avó me dizia que um vai me levar para servir os ancestrais, e se não te levar até chegar a fase de ter rapaz para namorar não namora antes de te levar e nem fica grávida por se virar mãe não vai poder servir, e eu porquê? Ela disse porque na realidade dos *pepeles* de Biombo, não se elege ao título de *katandera* a menina que já é mãe, vou pode vier a virar mãe só depois de as eleger ao título de *katandera*, eu aceitava tudo que ela me dizia e ficava mais interessada e toda hora perguntava avó, quando vai me levar ao templo para servir os ancestrais? Infelizmente ela não conseguiu me levar porque vier a ficar doente e acaba falecendo, depois fui levado ao templo para ser iniciada por parte de família da minha, na época a gente estava vivendo em Biombo todo processo foi acontecendo lá (Entrevistada-C, 2025).

Como pode se ver, na narração acima explicando a sua experiência de como se tornou uma *katandera*, é interessante a colocação dela de como se deu a sua iniciação percebesse que a avó dela já sabia que a neta foi escolhida para servir os ancestrais quando ela ainda era mais nova, diferente da nossa Entrevistada-B (2025), que foi iniciada ainda bebê, e diferente de mim que só foi chada aos vinte e pouco anos de idade, por isso vale a afirmação que fizemos no capítulo da introdução, de que ser *katandera* não tem idade certa, só depende do chamado

ancestral, ela também foi iniciada por parte da sal família materna como manda a lei que rege o processo de iniciação ao serviço ancestral feito pela *katandera*.

Ao comentar sobre a suas experiências e vivências enquanto *katandera*, ela argumenta que a experiência não foi fácil, pois a rejeição social foi um golpe duro e o sofrimento e a sensação de viver sendo rejeitada, julgada só porque você é uma *katandera* é ruim demais, mas que as experiências negativas vivida se transformou em uma força e coragem de viver com cabeça erguida, afirmando a sua identidade “*katandera*”, iniciando a sua fala dizendo o seguinte:

Fui iniciada em Biombo, porque na época a gente viva lá, mas passando um tempo fui crescendo, escutando as pessoas dizendo que ser *katandera* é isto é aquilo é um ato diabólico e muito mais, a sociedade julgando e condenando ser *katandera*, tudo isso passou a mim incomodar, não posso ter namorado porque se ele e a sua família saber que você é uma *katandera* vai se separar de você, sou testemunho vivo dessa recusa tive a oportunidade de viver e sentir na pele essa situação, cheguei a ter um namorado que a gente se gostava muito, mas quando ele sabe que eu era uma *katandera* não aguentou a pressão da sua família que não parava de lhe julgar e criticar dizendo que ela estava namorando uma menina que tem pacto com diabo que servia ao diabo só porque sou uma *katandera*, ele se separou de mim fiquei muito triste chorei muito e me perguntava só porque sou *katandera*? O que que tem de errado com uma *katandera*? Cheguei até a me arrepender de ser o que sou, mas sempre tive suporte da minha irmã mais velha que me acolheu e me disse relaxa, se tinha como trocar isso eu ficaria no meu lugar (Entrevistada-C, 2025).

É triste viver episódios de rejeição vivida por essa menina só porque ela é uma *katandera*, é lamentável e muito dolorido escutar uma narração dessa e ficar sem se sentir afetada, digo isso enquanto uma *katandera* sujeito a qualquer tipo de rejeição na sociedade guineense que é alienada e carente do conhecimento cultural e das práticas culturais e ancestrais. Continuo a sal narração, completando que as rejeições e preconceitos não pararam por aqui, comentou dizendo que:

Passou um tempo conheci um cara, iniciamos o namoro tive muito cuidado não quis que ele soubesse que eu era uma *katandera*, por conta da experiência que tive no último namoro, escondi dela quem eu era porque tenho medo de ser rejeitada de novo, mas um dia este rapaz me conta a sua família principalmente a sua mãe lhe disse para não namorar *pepel* porque é um grupo social onde todas meninas são *katanderas* servas de diabo, isso me chocou mas como já tinha o amado, disse a mim mesma que não contarei para ele que eu era *pepel* e muito menos que *katandera* porque vai se separar de mim na hora, cheguei até a pensar será que vou ficar sem namorar e casar? Porque ninguém quer namorar uma *katandera*. Possou anos, não sei como ele ficou sabendo que eu era *pepel* e *katandera* um dia me perguntou o seguinte: porque você não me contou que é *pepel* e que era uma *katandera*? Na minha cabeça, falei que já era, mas mesmo assim, tomei coragem e responde que sim sou *katandera*, perguntou porque não me falou nada disso? Respondi que não te falei porque não tinha importância, o que sentimos um pelo outro era mais importante não acha? Ficou calado não falou mais nada sobre isso eu também ficamos bem e seguimos, viemos a separar por outros motivos não porque eu era uma *katandera* (Entrevistada-C, 2025).

E difícil escutar episódios tenso como essa, que carrega todo estes estereótipos mas, também tem o lado bom porque segunda ela passar por tudo isso ser rejeitada, excluída, julgada o tempo todo, ser chada de servidora de diabo e dona de um diabinho, dói mas são episódio que contribui muito no empoderamento de várias e várias meninas *katandera*, esses ataques acaba sendo arma que muitas de nós usa para se empoderar se sentir orgulhosa de servir os seus ancestrais através da prática de *kata* feita pela *katandera* com o caso dessa nossa Entrevistada-C (2025), como ela nos conta o seguinte:

Um dia pensei e disse, não posso estar me escondendo o tempo todo que sou uma *katandera*, agora em diante não vou mais me esconder que sou *pepel* muito menos *katandera*, se alguém vai querer namorar comigo vai ter que saber antes quem eu sou para ficar claro que ele está namorando uma *katandera* se quiser que fique mas se não pode seguir em frente, porque *kata* para mim não é nada de outro mundo pois é uma das práticas cultural que faz parte da minha cultura e do meu grupo social, feita pelas mulheres herdado de geração a geração desde nossos antepassados, para nós *kata* é uma parética cultural sagrada que pode matar se o chamado ancestral não foi aceita. As pessoas de outros grupos social e a sociedade guineense, falam de uma pejorativa de *kata* porque não conhecem o verdadeiro motivo de uma menina receber o chamado ancestral para servir, não sabem que *katandera* não só serve os ancestrais, mas sim, também servi de elo entre os ancestrais e os vivos, intermediar essa relação entre o mundo dos vivos e ancestral torna a *katandera* sagrada e a pessoa mais importante da linhagem. *Kata* é uma prática que só os *pepel* tem, isso a torna importante e especial, precisamos salvaguardar e proteger esse nosso patrimônio cultural. Hoje estou relaxada esses ataques e julgamentos não me atinge mais, vejo a pessoa como um inocente que não sabe do está falando, também sinto que agora estou em paz comigo porque assumi a minha identidade e quem eu sou com muito orgulho na verdade nos sumimos porque você também assumiu alias nunca negou é isso (Entrevistada-C, 2025).

É impressionante como ela soube lidar com todos ataques e saber transformar isso em uma força ancestral e se empoderar nesse lugar e se orgulhar de quem ela é e não permitir, mas que nenhum homem lhe faça sofrer só porque é uma *katandera*. Eu me identifico muito na fala dela e me sinto bem afetada porque, quando cheguei no Brasil passei por momentos conturbado onde vivia envergonhada porque estava com a cabeça ainda raspada, por conta do recente processo da minha iniciação como apontei acima que foi iniciada em dezembro e viajei em janeiro para ingressar na UNILAB, redenção/CE, sentia a vergonha de sair de casa sem peruca.

Porque as pessoas vão me perguntar porque estou com a cabeça raspada vou ter que contar que passei pelo processo de *kata*, acabava de chegar, não conhecia a comunidade, nem a universidade por isso não queria que todo mundo soubesse que eu era *katandera*, mas as pessoas mais próximas sabiam porque tinha contado, mas o meu amigo que hoje é meu marido pai dos meus filhos, na época sempre me dizia não preocupas com o que as pessoas vão pensar sai sem peruca você é linda de mais assim sem cabelo e é um estilo africano.

As mulheres Nigerianas cortam o cabelo, mas isso não tira a beleza delas é a mesma coisa com você, pois es mais linda sem peruca doque com, como ele vive me falando isso um dia decidi sair sem e todo mundo ficava me elogiando e me acostumei dela passei a viver sem peruca, comungo com ela a ideia de salvaguardar e proteger a prática de *kata* enquanto o nosso patrimônio cultura, algo que estamos propondo neste estudo.

Quadro 2. Informações das meninas *katanderas* participantes da nossa roda de conversa

NOME	IDADE	GRUPO SOCIAL E STATUS	ONDE VIVE
NANA CÁ	31	<i>Pepel</i> , solteira, mãe de um filho	Brasil-DF
SILVINA	34	<i>Pepel</i> , solteira, mãe de gêmeos	Portugal
MPILIMAMA	36	<i>Pepel</i> , solteira, sem filhos	Portugal

Fonte: Quadro elaborado pela autora. Data: 15/04/2025.

Vale apontar que os nomes aqui expostos foram trocados, e não são os nomes verdadeiros das meninas, como forma de protege-las em anonimato e dizer que, ao longo das nossas conversas com as meninas, percebe-se que a pontos comuns e divergentes. Comuns no sentido de que algumas sofreram muito com atos ou ações preconceituosas por serem *katanderas*, também foram apresentados ao templo ainda criança e atualmente todas não estão vivendo na Guiné-Bissau, a prestação de serviço delas “servir os ancestrais” foi delegado ao terceiro.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa apresentada nesta dissertação se propôs a analisar o rito de *kata* em memória dos ancestrais como patrimônio cultural imaterial dos *pepel* de Biombo, Guiné-Bissau, e aprofundar a compreensão do papel das mulheres nesse contexto. Através de uma abordagem qualitativa, que incluiu revisão bibliográfica e etnografia virtual, buscou-se valorizar e reconhecer a importância do ritual de *kata*, destacando o papel fundamental das mulheres na sua salvaguarda e transmissão da memória ancestral.

A pesquisa revelou a riqueza e complexidade do rito de *kata*, sua importância para a identidade cultural do povo *pepel* e o papel central das mulheres na sua realização e perpetuação, observou-se que o ritual de *kata*, enquanto patrimônio cultural imaterial, transcende a dimensão religiosa, permeando aspectos sociais, políticos e identitários da comunidade *pepel*.

A etnografia virtual realizada através de entrevistas on-line com mulheres *katanderas*, anciãos e outros membros da comunidade, permitiu coletar diferentes perspectivas sobre o rito de *kata* e as experiências das mulheres *katandera*, os relatos evidenciaram tanto a importância do ritual para a manutenção da memória ancestral quanto os desafios enfrentados pelas mulheres *katandera*, como o preconceito e a desvalorização de seu papel.

A pesquisa também apontou para a necessidade de desconstruir estereótipos e valorizar o papel das mulheres *katanderas* como guardiãs da memória ancestral e do patrimônio cultural imaterial do povo *pepel*. Nesse sentido, ressalta-se a importância de promover ações de salvaguarda e valorização do rito de *kata*, visando sua transmissão para as futuras gerações e seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial da Guiné-Bissau.

O estudo busca compreender o ritual de *kata* como expressão do patrimônio cultural imaterial entre os *pepel* de Biombo, por meio de um relato autobiográfico da experiência de ser *katandera*, no processo de colher e analisar os relatos autobiográfico e biográfico minha e das meninas *katanderas*, tivemos um silêncio e negação as meninas recusaram falar sobre o ritual de *kata* e muito menos levantar a bandeira que defende e considera o ritual de *kata* como patrimônio cultural imaterial dos *pepeles*, portanto não podemos considerar a prática como um patrimônio se as *katanderas* não querem falar sobre ela muito menos defende-la como patrimônio. A pesquisa ainda se propõe a abordar os aspectos de importância social e cultural do rito de *kata* e aponta para o resgate da memória ancestral a partir deste rito, mas sem considerá-la um patrimônio cultural imaterial. A investigação metodológica busca fornecer uma reflexão

teórica e científica para melhorar a compreensão do quadro teórico antropológico sobre o ritual de *kata*.

O estudo visa contribuir também para a desconstrução dos estereótipos em relação ao ritual de *kata* e espera servir de incentivo e aporte teórico para futuros estudos sobre rituais, ancestralidade e patrimônio cultural imaterial na Guiné-Bissau. Espera-se que esta pesquisa contribua para o campo dos estudos antropológicos, para a valorização do ritual de *kata*, feito pela *katandera*, enquanto patrimônio cultural imaterial da Guiné-Bissau e para o fortalecimento do papel das mulheres na sociedade guineense em especial no seio no nosso grupo social *pepel*.

O que se descobriu usando um jeito de pesquisar que mistura a visão de dentro com a de fora mostra que ser *katandera* vai além de ser só um nome ou um papel numa cerimônia, sendo mesmo um jeito de viver bem ligado aos antepassados e ao que todos lembram. Ser *katandera* aparece em coisas que se faz, no que se sabe e no que se deve fazer, mostrando como a família e o respeito aos que vieram antes são a base da vida entre os *pepéis*. A lembrança dos velhos, aqui, é como um vento que empurra as ações, guia as relações e passa os valores, virando uma herança cultural viva e que se mexe.

Para responder às dúvidas do começo, a pesquisa mostrou que viver como *katandera* é algo que se sente na pele, onde o corpo, o lugar, o espírito e o que se aprendeu antes se misturam. Percebe-se, então, que entender à memória dos mais velhos como algo importante para os *pepel* pede ouvir com atenção e gostar dos jeitos de fazer, guardar e passar saberes dali. A *katandera*, mais que só mostrar o passado, é como um fio que junta o que já foi, o agora e o que virá, provando como os antepassados dão força para resistir e manter a cultura.

7. REFERÊNCIAS

- ADAMS, Tony; HOLMAN JONES, Stacy.** “Autoethnography is Queer.” In: *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008.
- AGUINAGA, K. S. “A proteção do patrimônio cultural imaterial e os conhecimentos tradicionais”. **XV Congresso Nacional do Conpedi**. CONPEDI, 2006.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009. Disponível: em <https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/view/2601/1624>. Acesso em: 10 jul. 2025.
- ANEME. **Estudo Guiné Bissau - enquadramento perspectivas de desenvolvimento levantamento e caracterização das empresas comerciais e industriais**. Lisboa: Associação Nacional das Empresas Metalúrgicas e Electromecânicas-ANEME, 2018. Disponível: https://www.aneme.pt/site/wp-content/uploads/2018/07/ESTUDO_guineBissau-1.pdf. Acesso em: 10 jul. 2025.
- ARARIPE, F. M. A. “Do patrimônio cultural e seus significados”. **Transinformação**, v. 2, n, 16, 2004.
- ATAÍDES, F. B.; OLIVEIRA, G. S. de; FREITAS, A. A. de. **A etnografia: uma perspectiva metodológica de investigação qualitativa**. Campinas: FUCAMP, 2021.
- AUGEL, M. P. **O desafio do escombro: a literatura guineense e a narração da nação**. 2005. Tese. (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Letras, Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro**. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus: UFAM, 2021.
- BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BAZÁN, F. G. **Aspetos incomuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRUM, Ceres Karam.** “*Com os Meus Olhos*”: *uma autoetnografia perspectivista da percepção visual com nistagmo e visão monocular*. 2021. Tese (Professor Titular) — Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, 2021. Disponível em: Repositório Digital da UFSM. Acesso em: [03/09/2025].
- CÁ, E. D. **Casamento da Etnia Papel na Guiné-Bissau**. São Francisco do Conde-BA, 2016.
- CABRAL, C. M. F. B. **Patrimônio cultural imaterial: proposta de uma metodologia de inventariação**. Dissertação. 2009. (Mestrado em Ciências Antropológicas) – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade Técnica de Lisboa. Lisboa: ISCS, 2009.

CABRAL, Solange. **Casamento forçado na Guiné-Bissau: diversas formas de violar o direito da mulher**. São Francisco do Conde: Unilab, 2016.

CAMPOS, A. **História da cidade de Bissau até 1915**. Lisboa: Editor Rebordosa, 2013.

CARNEIRO, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO, F. R. T. “Turismo e patrimônio cultural material”. **CULTUR-Revista de Cultura e Turismo**, 2015, 9.1: 143-159.

CÓ, D. G. **Katandera: as mulheres e os ritos aos ancestrais na Guiné-Bissau**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso em Formato de Projeto (Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades) – Universidade Internacional Da Lusofonia Afro-Brasileira. Redenção: UNILAB, 2019.

COSTA, José Carlos Pinto da. A autoetnografia como opção metodológica no estudo antropológico das situações de vulnerabilidade: exemplo de um caso de hipotireoidismo. *Revista Pesquisa Qualitativa*, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 290-311, 2017. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/84>. Acesso em: 3 set. 2025.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CRESWELL, J. W. **Projeto de pesquisa, métodos, qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CRUCES, F. “Problemas en torno a la restitucion del patrimonio. Una vision desde la antropologia”. **Revista Alteridades**, 1998.

CRUZ, Eval. **Sacerdotisa em Laranjeiras/se: trajetória e recursos na ocupação de um espaço de poder e dominação**. 2012. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão: UFS, 2012.

CUNHA, J. A. C.; RIBEIRO, E. M. S. **A Etnografia como estratégia de pesquisa interdisciplinar para estudos organizacionais**. *Qualitas Revista Eletrônica*, Campina Grande, PB, v. 9, n. 2, p. 1-17, 2010.

DA COSTA, G. A. “O conceito de ritual em Richard Schechner e Victor Turner: análises e comparações”. **Revista ASPAS**, v. 3, n. 1, 2013.

DA MATTA, Roberto. “Apresentação da obra os Ritos de Passagem”. *In*: GENNEP, A. V. **Os Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1978.

DA SILVEIRA, C. H. R. “Patrimônio documental e políticas públicas: o que de Pragmácio Telles, Mário Ferreira. O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial”. **Revista CPC**, n. 4, p. 40-71, 2007.

DJALÓ, I. **Os desafios da preservação e conservação do património histórico-documental da Guiné-Bissau**. 2020. Dissertação (Mestrado em Gestão da Informação e Bibliotecas Escolares) – Universidade Aberta. Lisboa: UA, 2020.

DJALÓ, T. **O mestiço e o poder: identidades, dominações e resistência na Guiné**. Lisboa: Editora Assírio Bacelar, 2013.

ELLIS, Carolyn. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

GALVÃO, M. C. B.; RICARTE, I. L. M. “Revisão sistemática da literatura: conceituação, produção e publicação”. **Logeion: Filosofia da Informação**, v. 6, n. 1, p. 57–73, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4835>. Acesso em: 14 ago. 2025.

GARRAFÃO, Y. V. M. **O Casamento da Etnia Papel e suas Resignificações na Contemporaneidade**. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2022.

_____. **Ontem m’pili (menina), hoje neguine (mulher casada): a percepção das mulheres da etnia papel sobre o casamento tradicional (k’mari) na Guiné-Bissau**. Redenção/CE. 2016.

GARRAFÃO, Y. V. M.; SUBUHANA, C.:. “O casamento tradicional na Guiné-Bissau: o *K’mari* na etnia Papel”. **Revista África, Africanidades**, v. 6, n. 1, 2018. Disponível: <https://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/0010260042018.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2025.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora S.A., 1989.

GENNEP, V. A. **Os ritos de passagem**. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 2013.

GERHARDT, T. E.; SILVEIRA, D. T. **Métodos de pesquisa**. Rio de Janeiro: Plageder, 2009.

HOLMAN JONES, Stacy. “Autoethnography: Making the personal political.” In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. 3. ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2005.

INDAFÁ, R.; LIMA, I. **Educação e religiões de matrizes africanas: bases teóricas e civilizatórias no trato das relações étnico-raciais**. Maceió: CONEDU, 2020.

INE. Atlas social demográfico nacional – Censo 2017. República da Guiné Bissau: Instituto Nacional de Estatística-INE, 2017. Disponível em: <https://www.stat-guinebissau.com/>. Acesso em: 10 jul. 2025.

JARDIM, Geovana Dias. **Ações de salvaguarda do Património Cultural Imaterial presentes no Quilombo Kalunga, Brasil e em Cacheu, na Guiné-Bissau: desafios, avanços e perspectivas**. 2020. Dissertação (Mestrado em Democracia e Gestão Cultural) – Instituto Universitário de Lisboa. Portugal: IUL, 2020.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M.A. **Fundamentos da metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2013.

MACEDO, V. “Patrimônio cultural e políticas públicas no Brasil: entre a diversidade e a desigualdade”. In: MACEDO, V.; OLIVEIRA, A. (Org.). **Antropologia e patrimônio: reflexões sobre políticas culturais e direitos coletivos**. Goiânia: Editora UFG, 2017.

MAGNANI, J. G. C. “Etnografia como prática e experiência”. **Horizontes Antropológicos**, a. 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. Porto Alegre, 2009.

MARINHO, Marco Antônio Couto. *Vida social na marginal: trajetórias juvenis na periferia metropolitana de Belo Horizonte*. 2016. 286 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belo Horizonte, 2016.

MATTOS, C. L. G. “A abordagem etnográfica na investigação científica”. In: MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P.A. (Orgs). **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MENDES, A. R. **O que é patrimônio cultural**. Olhão: Gente Singular Editora, 2012.

MERCADO, Luis Paulo. **Pesquisa qualitativa online utilizando a etnografia virtual**. Revista Teias, 2012, V.13 N. 30: 15 pgs.-15 pgs.

MILLI, Cátia Regina. “A Antropologia e o Estudo dos Símbolos em Rituais e Religião: um percurso teórico”. **Anais do Seminário de Ciências Sociais**, Vitória: UFES, 2017.

MOURÃO, Daniele Ellery. **África “na pasajen” identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas**. 2006. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2006.

NAMONE, Dabana. **A luta pela independência da Guiné-Bissau e os caminhos do projeto educativo do PAIGC: etnicidade como problema na construção duma identidade nacional**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara, 2014.

NANQUE, Adelino. **Mulheres Katandera da Guiné-Bissau: um estudo sobre o protagonismo sociopolítico e a espiritualidade**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Humanidades) – Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, 2021.

NETO, J. D. P. No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Antropologia Social. Universidade de São Paulo: USP, 1991.

PASSEGGI, Maria da Conceição Botelho Sgadari. A experiência em formação. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 147–156, maio/ago. 2011.

PEREIRO, X. “Patrimônio cultural: o casamento entre patrimônio e cultura”. **ADRA - Revista dos sócios do Museu do Povo Galego**, n. 2, 2006.

PIRES, I. A. “Onkonte Aka Epro Banha? Por que a barriga pede tanto? Uma etnografia sobre o casamento do povo Pepel da Guiné-Bissau”. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, 2021, p. 107-149.

_____. “Onkonte pu aka epro banha? Ou, por que a barriga pede tanto? Estudando sistema (s) de casamento (Kumar) na etnia Pepel da Guiné-Bissau”. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Unicamp, 2019.

RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

ROBALDO, A. G. F. L. **Mara kasamente: a tradição de casamento arranjado nas etnias Balanta e Mandinga na Guiné-Bissau**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2016.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, Cornelia. **Etnografia: saberes e práticas**. Iuminuras. Porto Alegre: N. 21, 2008.

RODRIGUES, M. C. “Patrimônio documental nacional: conceitos e definições”. **RDBCI: Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, n. 14, v. 1, p. 110-125, 2016.

RODRIGUES, M. Bibliotecas públicas, patrimônio cultural e atuação governamental: interlocuções possíveis. **RDBCI – Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, n. 22, 2024.

SARAIVA, M. J.; DA PONTE, J. P. “O trabalho colaborativo e o desenvolvimento profissional do professor”. **Revista Quadrante**, n. 12, v. 2, 2003.

SARAIVA, M. C. **Rituais funerários entre os Papéis da Guiné-Bissau**. Bissau: INEP-Bissau, 2003.

SIERRA RODRIGUEZ, X. C. **Proceso de patrimonializacion**. Corunha: Editorial Hercules, 2000.

SILVA, A. M. da. **Metodologia da pesquisa**. São Paulo: Cortez, 2015.

SPRY, Tami. *Performative Autoethnography: Critical Embodiments and Possibilities*. In: *Texts and Performance Quarterly*, v. 21, n. 4, 2001.

TAMASO, I. M. “Relíquias e patrimônios que o Rio Vermelho levou”. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Org.). **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, V. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Rio de Janeiro: Ed. UFF, 2005.

_____. **A antropologia da experiência.** In: BRUNER, Edward M. (org.). Textos e contextos: a experiência e seus limites. São Paulo: Loyola, 2005. p. 189–220.

_____. **O Processo Ritual Estrutura e Anti Estrutura.** São Paulo: Vozes, 1974.

UNESCO (2003). **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Paris, 17 de outubro de 2003.** Consultado em 10/06/2024. Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>.

_____. **Resolução 57/249.** Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2024.

VERGARA, S. C. **Métodos de pesquisa em administração.** São Paulo: Atlas, 2010.

VIEIRA, E. A. **Os ritos: como um dos eixos organizadores do currículo de Ensino Religioso e a formação do professor.** Paraná: Ed. PUC, 2006.

WORTHEN, B. R.; SANDERS, J. R.; FITZPARIC, J. L. **Avaliação de programas: concepção e práticas.** São Paulo: Gente, 2004.

ZANIRATO, S. H.; CAVICCHIOLI, A. “Estratégias de conservação do patrimônio cultural material”. **Revista Memória em Rede**, n. 5, v. 8, p. 113-127, 2013.