



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS DOS MALÊS
BACHARELADO EM HUMANIDADES

DUDÚ PEREIRA

**A CAMINHO DE BOKOCE: UM ESTUDO SOBRE CERIMÔNIA FÚNEBRE DE
NGURAN DO POVO MANCANHA DE GUINÉ-BISSAU**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2021

DUDÚ PEREIRA

**A CAMINHO DE BOKOCE: UM ESTUDO SOBRE CERIMÔNIA FÚNEBRE DE
NGURAN DO POVO MANCANHA DE GUINÉ-BISSAU**

Projeto do Trabalho de Conclusão do Curso (TCC),
apresentado ao Instituto de Humanidades e Letras da
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia
Afro-Brasileira (UNILAB), como requisito para a
obtenção do título de Bacharel em Humanidades, sob a
orientação da Professora Dr^a. Ana Cláudia Gomes de
Souza.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2021

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	04
2	PROBLEMATIZAÇÃO.....	06
3	HIPÓTESE.....	07
4	OBJETIVOS.....	07
	4.1 Objetivo Geral.....	07
	4.2 Objetivos Específicos.....	07
5	JUSTIFICATIVA.....	08
6	REVISÃO DA LITERATURA.....	09
	6.1 Conceito do ritual.....	09
	6.2 Concepção da morte e de processo fúnebres em diferentes contextos sociais.....	11
	6.3 Morte entre povo Mancanha e cerimônia de <i>Nguran</i>.....	19
7	PROCEDIMENTOS METODÓLOGICOS.....	22
8	CRONOGRAMA.....	24
	REFERÊNCIAS.....	25

1 INTRODUÇÃO

Este projeto de pesquisa, de vertente antropológica e de interesse etnográfico, intenta estudar a dimensão cultural guineense, mais particularmente a que se refere ao ritual fúnebre do povo Mancanha, tomando como foco a cerimônia de *Nguran*. Vale ressaltar que o grupo social em estudo faz parte do mosaico cultural que constitui a sociedade guineense.

A República da Guiné-Bissau é um país soberano, democrático, laico e unitário situado na Costa Ocidental da África que se tornou independente unilateralmente em 24 de setembro de 1973, independência essa apenas reconhecida pela colônia portuguesa um ano depois¹. É limitada ao Norte pela República do Senegal, a Leste e Sul, pela República da Guiné-Conacri. Sua superfície total de 36.125km² está distribuída em oito (8) regiões nomeadamente: Biombo, Cacheu, Oio, Bafatá, Gabú, Quinará, Tombali e Bolama/Bijagós e também tem três províncias que são: Norte, Leste e Sul, sendo sua capital setor autônomo de Bissau. Cerca de 78% do território se encontram no continente e os outros 22% na parte insular. O clima na Guiné-Bissau é tropical, que varia entre o quente e o úmido. Tem apenas duas estações no ano: a estação da chuva, que começa no mês de maio e termina em novembro e a estação da seca inicia-se na segunda metade de novembro até primeira quinzena de maio (NHAGA, 2011, p. 4).

As expressões sociais presentes no cotidiano do país estão fortemente ligadas à cultura dos diversos grupos, dentre os quais seis são quantitativamente majoritários, representando cerca de 84,7% da população total, a saber: as Fulas (25,4%), os Balantas (23,8%), as Mandingas (13,7%), os Manjacos (9,3%), os Papeis (9,0%) e os Mancanhas (3,5%) (TÉ, 2016, p. 27).

¹ Diante da negação da liberdade das colônias portuguesas por Portugal, de acordo com Namone (2014), que ressalta o desacato dos princípios estabelecidas pela Organização das Nações Unidas (ONU) no dia 15 de dezembro de 1960, na 15ª sessão da Assembleia Geral, quando aprovou por 68 votos a favor, 6 contra e 17 abstenções. O objetivo era erradicar a dominação colonial e, ainda mesmo com a negociação entre o PAIGC (Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo-Verde) e autoridades portuguesa, estes rejeitaram ceder a independência e as suas colônias continuarem a governar diretamente e massacrar essas populações. Em razão disso, deu origem a luta da independência nessas colônias, pois os portugueses não aceitavam a liberdade. Essa luta armada iniciou em 1963. Um ano depois, os portugueses sofreram a primeira e maior derrota militar, na conhecida batalha de “Como”, também na região sul do país. O dia 24 de setembro de 1973 foi marcado como a data de nascimento do Estado da Guiné-Bissau, com a proclamação da sua independência em Madina de Boé, no leste do país. Embora, essa independência não foi reconhecida pela colônia portuguesa devido a derrota armada sofrida contra suas colônias em África, isso só veio acontecer em 10 de setembro de 1974.

Nesta sequência, com base nos dados supracitados, vê-se que o grupo social Mancanha configura-se como o sexto mais populoso em Guiné-Bissau. Segundo Fonseca (1997), o povo Mancanha antigamente estava localizado entre o setor de Bula e seção de Có. Mas, nos dias de hoje, nota-se um entrosamento entre os grupos sociais, prova disso é o clima de interação existente entre os povos, essa solidariedade que atenua as diferenças culturais e sociais entre esses povos. Nesse sentido, o povo Mancanha hoje se encontra por toda parte da Guiné-Bissau.

Diante disso, vale destacar que o grupo social em causa tem a sua estruturação hierárquica como é vigente em alguns grupos sociais. De acordo com Mango (2001):

Na figura do régulo (em mancanha, *n'ssi*) estavam concentrados todos os poderes: político, religioso, de apropriação e distribuição das riquezas, etc... No caso dos Brames, existia tradicionalmente apenas o regulado de Bula. Os regulados de Có (apenas a 9 km de Bula) e de Bolama eram indicados pelo poder de Bula e funcionavam como seus delegados. A sucessão do regulado não é forçosamente hereditária, mas está associada à linhagem (em mancanha, *Djorçon*). Só são candidatos os membros das linhagens do poder. Assim, se em Bula temos assistido à alternância das linhagens de *Bami* e *Medu*, na vila de Có o número é apenas ligeiramente superior: tradicionalmente, apenas as de *Dapa* e *Kapu* embora, desde a década de 1950, se tenha introduzido também a de *Bloi*. Entre as famílias de eleição, com legitimidade direta para o cargo de régulo, a escolha não recai forçosamente sobre o membro mais velho, o de maior bravura ou carisma. As virtudes políticas mais positivas são, segundo a ideologia tradicional, a idoneidade, a capacidade de organização e sobretudo a capacidade de comunicar com os antepassados. Existe, por consequência, uma legitimação religiosa do poder, fundamental para interceder pelos súbditos no início de cada estação agrícola, para auxiliar as grávidas no parto, para realizar os rituais de circuncisão (MANGO, 2001, p. 104).

Sendo assim, baseando na explicação de Mango (2001), percebe-se que o poder de régulo está acima de todos os poderes administrativos existentes nos Mancanha, de modo que o mesmo tem a legitimidade e a autoridade de marcar e desmarcar qualquer tipo de cerimônia.

No que se refere aos meios de subsistência, sabemos que a agricultura foi sistematicamente o modo de vida tradicional da maioria da população guineense, então, os Mancanhas tem como pilar da sua subsistência a agricultura, embora pratiquem também a pesca como meio de subsistência. Conforme Mango (2001), os Mancanhas desenvolvem mais agricultura de lavoura de enxada, devido as suas localizações, e os produtos mais produzidos por esse povo são a mancara (amendoim) e o milho.

Existe uma atividade que hoje em dia é mais frequente no grupo social Mancanha que é a produção de legumes, conhecida como a irrigação da terra regar (*régua*). É uma atividade de campo que é feita pelas mulheres em colaboração com os homens, assim os homens

preparam o terreno para que as mulheres possam semear sementes e começar a irrigação, posteriormente, esses legumes serão retirados e colocados no mercado. Hoje em dia os Mancanhas são considerados como maiores abastecedores de legumes nos mercados de Bissau.

Uma outra especificidade desse povo, tem a ver com o fato da sociedade Mancanha ser regida pela crença nos rituais, sendo as decisões, os conflitos, a justiça e outros fenômenos sociais resolvidos a partir da realização dos rituais e deliberações dos deuses Mancanha (*nçai*). E falar de ritual faz parte do problema deste projeto, e traz em mim muitas recordações, pois desde a minha infância, quando perdi os meus pais, tive que passar por diferentes processos ritualísticos, e nem sabia o que eram. Sendo assim, já na minha juventude, participei de vários rituais de diferentes grupos sociais com o objetivo de marcar a minha presença, pois, isto mostra a consideração pela família do falecido ou falecida. E será sobre a concepção da morte e o ritual fúnebre entre o povo Mancanha que o presente projeto se dedicará a investigar.

2 PROBLEMATIZAÇÃO

Levando em consideração as contribuições trazidas sobre ritual fúnebre de *Nguran* por autores como Armando Mango (2001) e Padre Domingos da Fonseca (1997), ambos do mesmo grupo social em estudo, e com base nas informações recolhidas por outras fontes documentais, que elaboramos as seguintes inquietações:

- Qual é a concepção da cerimônia de *Nguran* na sociedade Mancanha?
- Por que os Mancanhas realizam o ritual de *Nguran*?
- Quais as razões fundamentais para haver esse intervalo com relação ao período da realização da cerimônia de *Nguran* no C6 e Bula?
- De que maneira o ritual de *Nguran* se relaciona com o mundo dos mortos e dos vivos na sociedade Mancanha?

3 HIPÓTESE

Partimos do pressuposto de que entre os Mancanha o ritual de *Nguran* é entendido como um dos requisitos fundamentais para que a alma do falecido ou falecida encontre um lugar no mundo dos mortos, por isso, entende-se que é necessário realizá-lo para honrar a alma do moribundo, pois acreditam que a alma está à espera do cumprimento do último ritual fúnebre. Por outro lado, podemos perceber que os Mancanhas se preocupam bastante com a alma do falecido ou falecida, pois acreditam que mesmo morto(a) pode criar problema no mundo dos vivos, portanto, esse é um dos motivos da preocupação com a alma perdida.

Por conseguinte, o intervalo de realização de ritual de *Nguran* entre a seção de Có com o setor de Bula se fundamenta na realidade que as duas cidades se encontram separadamente, ficando a cargo do régulo de Bula nomear os superintendentes de Có e Bolama, definindo o intervalo de um mês para a realização do ritual de *Nguran*. Entretanto, pode-se dizer que um dos fatores que pode ter motivado esse intervalo de tempo, é para fazer intercâmbios, isto é, quando o ritual de *Nguran* está acontecendo em Bula, os Mancanha de Có vão poder participar, e vice-versa.

Ainda, supomos que, o ritual de *Nguran* entre os Mancanhas é tido como um momento de honrar as pessoas importantes da comunidade, através das consultas dos santuários tradicionais, pois vários rituais são ordenados pelos santuários tradicionais.

4 OBJETIVOS

4.1 OBJETIVO GERAL

- Compreender a cerimônia de *Nguram*, sua relação com o mundo dos vivos, dos mortos e suas discrepâncias na sua realização em seção de Có e setor de Bula.

4.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Investigar a concepção de morte e sua relação com a vida na sociedade Mancanha;
- Entender a prática de cerimônia de *Nguran* entre o povo Mancanha;
- Analisar a relação de ritual de *Nguran* com o mundo dos vivos e dos mortos;
- Identificar as razões pelo qual existe o intervalo na realização do ritual de *Nguran* em Có e Bula.

5 JUSTIFICATIVA

Este trabalho de pesquisa se justifica para aprimorar o conhecimento sobre a cultura do povo Mancanha, focalizando mais no estudo sobre a cerimônia fúnebre de *Nguran* e suas relações com a morte.

A minha paixão para pesquisar essa temática surgiu, justamente, no terceiro semestre do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades, no momento pretendia matricular no TCCI, logo, decidi escolher trabalhar com o povo Mancanha. O interesse pela temática surgiu a partir do meu contato com o texto de Padre Domingos da Fonseca e Dr. Armando Mango, passando a conhecer as pesquisas que fizeram sobre grupo social Mancanha, isso me impulsionou bastante para trabalhar com esse tema que é: “A caminho de *Bokoce*²: um estudo sobre a cerimônia de *Nguran* de povo Mancanha da Guiné-Bissau”.

Por outro lado, este trabalho assume uma tarefa de grande relevância, pois vai aumentar as produções existentes no campo acadêmico, porém sabemos que existem ainda poucas bibliografias sobre o gênero, e esta pesquisa servirá também para os futuros pesquisadores nesse campo antropológico e dos filhos descendentes desse povo nascido ou radicado na diáspora, que passarão a ter o que consultar com esse material. Ainda com a execução do projeto, poderá produzir materiais que possam conscientizar o grupo social supracitado em compreender vários conceitos relacionados à cerimônia de *Nguran*. Assim, este projeto quando transformar-se numa realidade vai servir não só para os Mancanha distinguirem os processos ligados a essa cerimônia em causa, mas também para a sociedade, em geral, ter uma noção sobre esse grupo social, após a realização da pesquisa. E por último, para que haja também o respeito à tradição e a cultura de outros povos e comunidades.

O ritual fúnebre, segundo Oigman (2007), teve mais ênfase nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII. Porém, no século XIX esse ritual começa a ganhar nova característica social. Essa transformação ocorreu mais no século XX, onde a sociedade passa a considerar a morte ou rituais fúnebres como algo desnecessário. O autor ainda salienta que houve grande abandono dos processos rituais, os rituais fúnebres que eram feitos de uma forma coletiva, passam a ser individual e privatizado, ou seja, muitos familiares hoje em dia sentem receio de cumprir com todos os processos envolvidos num ritual fúnebre. Assim, o autor acredita que nos dias de hoje a morte é considerada como um tabu.

² Bokoce é o lugar onde vive as almas, ou seja, mundo invisível.

Entretanto, é de suma importância pesquisar sobre rituais fúnebres, pois permitirá compreender os procedimentos à volta dessa cerimônia e a sua relação com o mundo dos vivos, além disso, possibilitará aprofundar o nosso conhecimento sobre rituais fúnebres e ajudará bastante para desprender da compreensão da lógica do sistema Ocidental.

As pesquisas sobre rituais fúnebres são bastante relevantes para a manutenção cultural, pois criam reflexões e análises sobre os processos fúnebres, por outro lado, essas pesquisas servem como um dos elementos importantes para combater à discriminação sociocultural sobre os procedimentos ritualísticos. Ao ter contato com as produções acadêmicas voltadas aos debates socioculturais, o indivíduo passa a ter um olhar mais positivo sobre essas formas culturais, para tanto, é interessante cumprir esses rituais, pois são cruciais para a revitalização do grupo social ou da cultura dos povos.

6 REVISÃO DA LITERATURA

6.1 Conceito do ritual

Ao desenvolver uma pesquisa sobre a cerimônia de *Nguran* na sociedade Mancanha, faz-se necessário trazer um conceito muito relevante, que é o de ritual, sobre o qual ajuda a contextualizar o trabalho em questão. Diante disso, Gennep (1978) afirma

que uma solução de consenso que é alcançada por todas as sociedades, quando a coletividade consegue, ou tenta trazer os diversos acontecimentos diários que envolvem os indivíduos para dentro de uma esfera de controle e ordem, esfera coletiva, social. Os rituais, nesse sentido, concedem autoridade e legitimidade quando estruturam e organizam as posições de certas pessoas, os valores morais e as visões de mundo (GENNEP, 1978, p. 31).

Nesta sequência, os rituais são indispensáveis em algumas sociedades africanas devido a sua importância social: se em sociedades europeias e ocidentais as leis políticas governam a sociedade na sua totalidade, em algumas aldeias na África, os rituais são reguladores das normas sociais. Farber (2013) salienta que:

Ritualizar é inerente da condição humana e é forma arquetípica de tornar inteligível a realidade em que o ser humano está imerso. Ritos fazem parte do conjunto de práticas que delimitam o *status* social e a pertença a um grupo, favorecendo a manutenção do equilíbrio do grupo e fortalecendo a noção de identidade dos indivíduos (FARBER, 2013, p.1).

Por meio da explanação de Farber (2013) acima descrita, compreende-se que a questão do ritual está fortemente ligada ao ser humano e, por outro lado, o rito constitui as ações

sociais que estabelecem o status social. Na mesma linha, Souza e Souza (2019) ressaltam que “ritualizar é marcar, pontuar um aspecto da realidade ou um acontecimento. Neste contexto, os enlutados tendem a se encontrar em um estado de margem ou limiar, no qual entram mediante ritos de separação do morto e saem através de ritos de suspensão do luto e reintegração social” (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 5).

Portanto, nas afirmações feitas por estes autores, compreende-se que os rituais são de grande relevância para a organização de uma sociedade. Se partimos da afirmação de Ginnep (1978), na qual evidencia que os rituais concedem as posições dos atores sociais, autoridade e legitimidades, posto isto, entende-se que os rituais estão presentes em diferentes sociedades, mas, as suas diferenças residem na interpretação de cada sociedade.

No entanto, para que os rituais aconteçam é necessário engajamento de um número significativo de pessoas, esses participantes são importantes para ocorrências das cerimônias. Segundo Souza e Souza (2019):

O ritual somente consegue cumprir essa função se houver um envolvimento, uma espécie de adesão mental dos participantes, que devem se identificar com o ritual e com o grupo que participa dele. Quando não há essa adesão, ocorre um esvaziamento do sentido da prática ritual, que pode se dar tanto para o grupo todo como para algum ou alguns participantes individualmente (SOUZA; SOUZA, 2019, p. 6).

Em concordância com os argumentos apresentados por Souza e Souza (2019), é perceptível que a efetuação do ritual se dá por meio da adesão mental dos participantes, e se assim não for, pode haver o vazio na prática ritual. No entanto, o abandono de certas práticas ritualísticas, principalmente do ritual funerário, deve-se ao envolvimento do cristianismo nas condutas sociais, em algumas sociedades. Segundo Ariés (1989, *apud* GALVÃO 1999, p. 3), as mudanças ideológicas sobre ritual fúnebre surgem com a modernização cultural, no qual a religião católica é a maior protagonista dessa reforma, pregando sobre uma divindade no céu e, que pode ser alcançada através do perdão dos homens “santos”. Entretanto, essa ideia quebrou de certa forma a crença popular, sendo assim, os homens já não se importam com a vida terrena com intuito que após a morte suas almas serão santificadas, essa ideologia contribuiu bastante para a ocorrência de mudanças nos rituais fúnebres. Malysse (2012) salienta que:

Nas sociedades ocidentais a morte se tornou algo proibido. Atualmente ela se passa em silêncio e pode permanecer invisível: a recusa em sofrer a emoção física diante da visão da morte, a efervescência do culto ao corpo vivo, e o declínio das concepções espirituais, convergem para fazer com que a morte deixe de ser um rito

de passagem (entre o antes e o depois, do moribundo ao cadáver), e se torne um acontecimento escondido que se desenrola longe de casa, em geral a morte acontece no hospital, fora dos olhares (MALYSSE, 2012, p. 2).

Ainda, em consonância com a ideia acima exposta por Malysse (2012), vê-se que a morte apresenta uma concepção diferente nas sociedades ocidentais, sobre qual se passa em silêncio e se fazem para que não sejam rituais de passagem. Em contraponto, Souza e Coutinho (2015) enfatizam a visão das sociedades orientais no que concerne ao processo funerário, nesta senda, pode-se perceber que a morte faz parte da sociedade oriental e é considerada como algo natural. No entanto, há uma enorme preocupação nessas sociedades com relação à morte, por isso, é fundamental uma boa virtude do indivíduo enquanto estiver vivo. Pois, o bom comportamento no mundo dos vivos pode ser fatal para julgamento no mundo dos mortos, ou seja, funciona como uma licença para a melhor vivência no mundo do além morte.

Enfim, pode-se perceber uma enorme diferenciação na forma de tratamento funerário no ocidente em relação a outros contextos sociais, principalmente em África, pensando no continente, mas também em espaços diaspóricos, como nos rituais de culto aos mortos dos terreiros de candomblé no Brasil. Pois, acreditam que a pessoa desaparece fisicamente, mas continua influenciando no mundo dos vivos, por outro lado, é necessário a realização de vários rituais para permitir a recepção condigna do falecido ou falecida. Portanto, estas e outras questões constituem elementos fundamentais que o presente projeto pretende investigar.

6.2 Conceção da morte e de processo fúnebres em diferentes contextos sociais

Por mais que possa existir vários grupos sociais numa determinada superfície geográfica sempre existirá diferenciação nas formas de práticas ritualísticas, principalmente no que se refere aos rituais de morte. A vista disso, Oigman (2007) afirma que o ritual fúnebre sofreu muitas transformações ao longo do tempo, em diversos lugares, principalmente nos finais do século XIX³. Nesta linha de pensamento, serão apresentados diferentes olhares sobre a morte e funeral.

³ Sobre algumas dessas transformações sugerimos a leitura do livro “A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX”, do professor João José Reis, publicado em 1991.

Nos Egípcios

A maior preocupação dos egípcios era uma vida além morte, por isso, de tudo possível eles faziam enquanto vivo, pois acreditavam na existência de um julgamento além morte, faziam o necessário para agradar os deuses egípcios, principalmente a deus Osíris, por outro lado, os vivos também tinham por obrigação de preparar o túmulo para que o moribundo pudesse descansar em paz.

Por outro lado, segundo Maria João (2008 *apud* LOPES, 2017, p. 6), Osíris é considerado deus do mundo dos mortos, pois de acordo com a mitologia egípcia ele ressuscitou da morte após ser assassinado numa emboscada pelo seu irmão Seth, porém não voltou a viver no mundo dos vivos, mas sim governador do mundo dos mortos. Posto isso, o mundo além morte no antigo Egito tem uma espécie de poder judicial onde o moribundo declara sua inocência no julgamento perante Osíris. Diante disso, Silverman (2002) acrescenta que:

A grande novidade contida no Livro dos Mortos foi o surgimento de um tribunal no qual os mortos seriam julgados diante de Osíris em seu destino no além. Conhecido na Egiptologia como Encantamento, a passagem do julgamento dos mortos revela como o morto deveria se portar diante dos deuses ao chegar à Sala das Duas Verdades, diante de Osíris, rei do mundo dos mortos, bem como de toda enteada. O morto então declararia uma confissão negativa a cada um dos 42 juízes, chamando-o pelo nome, onde manifestava não ter cometido àquela falta (SILVERMAN, 2002 *apud* LOPES, 2017, p. 9).

Outrossim, a partir de abordagem trazida por Silverman (2002), vê-se que há criação de um tribunal para o julgamento dos mortos para confessar os seus pecados. Lopes (2017) salienta que o procedimento do julgamento ocorria da seguinte maneira: o defunto era levado/a para sala de audiência pela deusa Maat, que é considerada deusa da justiça, pois a sua pena é utilizada para medir o grau da culpabilidade, por conseguinte, quando chegam no local do julgamento, a pena de Maat é colocada num lado da balança e no outro lado, coloca-se o coração do defunto. Segundo o autor, se na pesagem o coração do moribundo obteve mais quilograma do que a pena, nesse caso, o falecido recebe a condenação para a segunda morte e é devorado pelo Am-mit comedor dos mortos. Mas se for ao contrário, ele escapa da segunda morte e vive tranquilamente no mundo dos mortos.

De acordo com Rocha Lopes, “desde os primórdios, os rituais funerários fazem parte da vida do homem e para os antigos egípcios, existia algo além do nascimento, vida e morte.

Embora temerosos com o que lhes esperava no além-túmulo, acreditavam na existência de uma vida após a morte próspera ao lado da família” (LOPES, 2017, p. 3).

No antigo Egito, segundo Lopes (2017), o ritual funerário na primeira dinastia era dedicado somente aos faraós, mas com o tempo essa elitização funerária sofreu mudanças, onde as outras camadas sociais passaram a usufruir desse privilégio, dependendo da condição financeira da família, o que o autor denomina de “democratização do além”. Pois os egípcios acreditavam que quem passou por todos esses processos fúnebres tem ainda oportunidade de provar as suas inocências perante Osíris, deus dos mortos e os 42 deuses.

Os antigos egípcios acreditavam que conservar o corpo do moribundo para não apodrecer ajudaria o morto a alcançar uma vida além morte. Segundo Chapot (2007), os egípcios se preocupavam também em conservar o cadáver para que o indivíduo pudesse alcançar a vida além túmulo. Assim sendo, a mumificação ganhou grande importância no ritual mortuário egípcio, pois impedia que o corpo entrasse em transformação na sua forma terrena.

Após a conservação do corpo durante muito tempo no antigo Egito, seguia-se o cortejo fúnebre onde o defunto era levado para sua última morada, esses sarcófagos eram preparados e colocadas muitas oferendas. De acordo com Araújo (2000 *apud* CHAPOT 2007, p. 153) “para conduzir a múmia até sua morada eterna, era realizada uma espécie de procissão ou cortejo fúnebre. Ocorria uma peregrinação simbólica até as cidades de Abidos, associada à Osíris, e Sais e Buto. O transporte era feito por via marítima, através de embarcações pelo Nilo”. Como é habitual nos rituais fúnebres, os familiares acompanhavam o corpo para prestar a última homenagem, os familiares do defunto no Egito antigo levavam oferendas e mobílias para o sarcófago onde são colocadas ao lado do morto, pois acreditavam que aquelas oferendas serviriam como energia para manter o defunto vivo no mundo do além.

No grupo social Bijagós

Na sua pesquisa sobre Etnologia dos Bijagós da Ilha de Bubaque em Guiné-Bissau, Luigi Scantamburlo (1978) traz o procedimento funerário daquele grupo social guineense. Os Bijagós de Bubaque utilizam a galinha como caminho para saber dos possíveis rituais a serem realizados, mas entre os Bijagós a utilização da galinha é mais frequente em relação a outros

grupos. Segundo Scantamburlo (1978), quando um Bijagó estiver doente antes da sua morte, busca saber se vai escapar da morte ou não, basta matar uma galinha diante do espírito *Orébok*, este através da movimentação da galinha transmite uma linguagem aos mais velhos, que possibilita os anciões saberem se o doente vai se recuperar ou não.

Segundo o autor, *Orébok* pode ser considerado um espírito que tem a responsabilidade de descobrir as causas de uma morte, a galinha dá algumas pistas e a responsabilidade maior é deixada com *Orébok*, também é considerado como interlocutor dos povos Bijagós com Deus, pois os pedidos sobre a produção agrícola são da sua inteira responsabilidade. Diferentemente do Osíris, o *Orébok* não tem poder de condenação no mundo dos mortos. Nos Bijagós de Bubaque, além de *Orébok* e galinha, há outro elemento integrante na procura da causa da morte *djongago*. “O *djongago* é uma estrutura semelhante a um caixão, feito de canas de bambu envoltas numa esteira e atadas com cordas feitas com folhas de palmeira” (SCANTAMBURLO, 1978, p. 47).

O *djongago* e a galinha tem procedimento diferente em busca da veracidade sobre a morte, segundo Scantamburlo (1978), as movimentações da galinha são as seguintes:

A galinha salta na direção da cabaça que está entre o espírito *Orébok* e as ofertas. Significa que a pessoa morta roubou alguma coisa; A galinha salta na direção do cadáver. Significa que alguém causou a morte e o morto irá revelar quem é o responsável; A galinha salta na direção do espírito *Orébok*. Significa que a pessoa morta ou alguém da sua linhagem é responsável por algum delito relacionado com as cerimônias religiosas. O espírito *Orébok* revelará a verdadeira causa; A galinha salta para fora do grupo, para o meio da palha. Significa que o morto é responsável pela sua própria morte, porque era um feiticeiro (B. *obané*). Neste caso deverá ser enterrado fora da aldeia, na floresta, sem mais nenhuma cerimônia (SCANTAMBURLO, 1978, p. 47).

Nesta ótica, na descrição acima feita por Scantamburlo (1978), percebe-se que a galinha possui uma grande importância na sociedade Bijagó, sobretudo na questão de saber da razão da morte de um indivíduo. E, por outro lado, vê-se que *Orebok* configura-se como revelador da causa da morte por meio da movimentação da galinha. Enquanto que a movimentação do *djongago* é conduzida por duas pessoas masculinas, com vista a responder algumas questões sobre a morte, no momento da pergunta, o *djongago* reúne o povo de diferentes localidades com intuito de saber a verdadeira causa da morte, as perguntas dirigidas ao *djongago* só terminam quando foi parado por um ancião ou quando se chega ao resultado desejado.

Sendo assim, começa rapidamente o processo para sepultamento do defunto, a abertura da cova é encarregada aos jovens e a lavagem do corpo normalmente é deixado aos mais velhos. Segundo Scantamburlo (1978):

Quando a cova está pronta, começam os ritos fúnebres. O cadáver é colocado no meio da tabanca, na residência do chefe (B. *ankanoke*), com o rosto voltado para o poente. O corpo é vestido com uma tanga ou duas saias de palha, segundo o sexo, e é coberto com panos oferecidos pelo pai ou pelo irmão mais velho do pai. O chefe ou um dos anciãos senta-se em frente do corpo com o espírito *Orébok* de permeio. O grupo dos homens mais velhos senta-se atrás. Entretanto todos os outros, homens e mulheres, sentam-se a uma certa distância, formando um círculo, atrás das ofertas de alimentos e de vinho, que estão colocadas em frente ao espírito *Orébok*. (SCANTAMBURLO, 1978, p. 46).

Aqui, por meio da explicação de Scantamburlo (1978) supracitado, entende-se que no momento do enterro a parte da cabeça de um Bijagó morto deve ser colocada para zona poente, também faz presente o espírito *Orebok* e de familiares. Após toda a preparação do corpo e último adeus a comunidade, prossegue-se para o enterro do corpo.

Os Bijagós de Bubaque fazem o enterro de uma vez, e a cova, geralmente é feita de grande profundidade sem chance de escavação, além disso, o corpo do defunto normalmente é sepultado no mesmo dia da morte caso houvesse tempo, isto é, se o falecido morreu no período de manhã. Após todo processo funerário, segundo o autor, a galinha é cortada a cabeça para saber de alguns problemas, se há algo ainda para fazer com intuito de evitar posterior morte e, tudo isto, pode ser compreendido através da galinha.

Na religião de matriz africana (Candomblé)

Nas religiões de matriz africana no Brasil, como no candomblé, a morte é encarada como um retorno ao mundo dos ancestrais e, esse moribundo continua a fazer parte da comunidade desde que já tenha cumprido todos os processos fúnebres. De acordo com Bandeira (2010), no Candomblé a morte jamais é entendida como um desaparecimento total, mas sim como um processo de mudança de status, ou seja, um processo da lei da natureza “os homens nascem, crescem e morrem”. No entanto, nas religiões de matriz africana, a morte é compreendida como a transição de um mundo para outro mundo.

Segundo as narrativas trazidas pelo autor, a morte não fazia parte das religiões de matriz africanas, a vivência nessas sociedades era infinita, todo mundo vivia em tranquilidade, os orixás governavam com atenção, os princípios em relação ao mistério e oferendas eram

respeitados. Entretanto, os homens começam a perder esse privilégio através das suas estupidezes, começaram a desobedecer aos orixás, por serem imortais acreditavam que são mesmos os responsáveis das suas imortalidades. Em consequência disso, segundo Bandeira, surgiu a criação da morte nas sociedades de matriz africana. Eis a origem do surgimento da morte, conforme Bandeira (2010):

Cansado dos desmandos dos humanos, a quem criara na origem do mundo, *Obatalá* decidiu viver com os orixás no espaço sagrado que fica entre o *Aiê*, a Terra, e o *Orum*, o Céu. E *Obatalá* decidiu que os homens deveriam morrer; Cada um num certo tempo, numa certa hora. Então *Obatalá* criou *Iku*, a Morte. E a encarregou de fazer morrer todos os humanos. *Obatalá* impôs, contudo, à morte *Iku* uma condição: só *Olodumare* podia decidir a hora de morrer de cada homem. A Morte leva, mas a Morte não decide a hora de morrer. O mistério maior pertence exclusivamente a *Olorum* (BANDEIRA, 2010, p. 47).

Com base na descrição de Bandeira (2010), é notável a ideia da criação do mundo, das relações humanas com orixás e criação da morte por parte de *Obatalá*, e este mostrando a necessidade de cada homem morrer num determinado tempo. Com a desobediência dos homens, recebem como castigo a morte, e o considerado senhor (a) da morte não é responsável pela decisão de quem vai morrer, nem *Obatalá*, mas sim *Olodumare*, considerado Deus supremo Iorubano.

Assim, a morte foi inserida nas sociedades de matriz africana, porém, não eram praticados os rituais fúnebres, as pessoas eram sepultadas sem os processos ritualísticos. Segundo Prande (2001 *apud* BANDEIRA, 2010), o ritual funerário só integrou nas religiões de matriz africana a partir da lenda do caçador, conhecido como *Odulecê*, que habitava em terras de *Queto*, este homem era líder dos caçadores da sua aldeia e adotou uma menina de nome *Oiá*, que através da sua esperteza conquistou o coração do caçador.

Assim, tornou-se a mais querida do velho caçador e do seu povo. Sendo assim, com a morte do seu pai adotivo *Oiá*, ficou abalada e decidiu homenageá-lo, para isso, reuniu todos os materiais de caça de *Odulecê*, preparou os pratos favoritos que gostava tanto de comer, comunicou por toda parte o evento, sobre qual participaram todos os caçadores. A menina cantou e dançou durante sete dias, na última noite decidiu, junto dos caçadores, entrar na mata e depositou debaixo de uma árvore sagrada as pertencas do moribundo, assim findou a sua homenagem.

Ainda de acordo com Bandeira (2010), o ritual do *axexê* surgiu com a homenagem de *Oiá* ao seu pai adotivo, sendo assim, toda a comunidade passou a homenagear seus/as entes

queridos/as. Após Olorum vir tudo o que Oiá fez, ficou satisfeito, logo, deu-lhe o poder de guia dos mortos para Orum e mãe dos espaços dos espíritos, por conseguinte, transformou Odulecê em Orixá.

O ritual fúnebre nas religiões de matriz africana teve seu início através da homenagem da filha a seu pai adotivo, desde então, o processo fúnebre passa a ser importante e fundamental nos candomblés para a integração do defunto no mundo além. Segundo Conceição (2011):

O momento da morte era tão importante quanto o nascimento ou qualquer outro rito de passagem; por isso, quando um adepto de candomblé morria, a primeira providência era fazer todos os rituais com intuito de reintegrá-lo na comunidade dos mortos, isto é, no mundo dos ancestrais. Depois de algum tempo, esse ancestrais poderiam prestar orientação à comunidade (CONCEIÇÃO, 2011, p. 44).

Ademais, em consonância com argumento apresentado por Conceição (2011), entende-se que a morte tem uma relevância e respeito enorme na religião de matriz africana, por isso os povos de Candomblé buscam realizar todos os rituais para que a pessoa morta possa ter acesso ao lugar dos mortos. Na busca de transformar os falecidos em ancestrais e integrantes invisíveis nas comunidades, por isso, são indispensáveis realizações de todos os processos ritualísticos fúnebres após a morte de um integrante da comunidade que cumpriu todo processo religioso e sagrado candomblecista. E nos primeiros instantes são realizados rituais para permitir seu desligamento com o mundo terreno.

De acordo com Bandeira (2010), o processo de dessacralização que é feito pelo babalorixá ou yalorixá, isto é, a retirada do exú no topo craniano e todos os pós usados no processo de iniciação. Em seguida, a quebrada do ovo e com sacrifício de um pombo como oferendas, os objetos utilizados nesse processo com alguma parte do sangue são embrulhados e colocados na sepultura, o resto dos vestígios são levados para continuação do processo no terreiro. Já no terreiro, continua o mesmo processo de rompimento de vínculos sagrados, nesse caso, é já com integrantes da casa de Candomblé, por conseguinte, são reunidos todos os objetos e pertences do morto utilizados nos sacrifícios, após ter reunido esses utensílios do moribundo é feita consulta ao oráculo para saber o destino daqueles materiais. Entretanto, todos os pertences do morto são conduzidos de acordo com a orientação oracular.

Conforme Bandeira (2010), depois de cumprir com as orientações oraculares, e realizado o ritual de arremate ou despedida antes do pôr do sol, onde os participantes cantam, dançam louvam os orixás, dão oferendas aos participantes e, em seguida, começa a limpeza

ritual dos assentamentos das divindades e do terreiro com eventual participação de todos os orixás interessados. Nesse momento, são realizados rituais dentro do terreiro, essas liturgias devem ser encaradas com toda sinceridade, pois, segundo Bandeira (2010), o morto participa daquele processo vigiando os participantes, que é obrigatório vestir-se de branco, porque simboliza a verdade absoluta, sendo assim, é encerrado o processo fúnebre.

Acredita-se que é necessário cumprir todos esses processos rituais do axexê para agradar o ente falecido e que possa integrar as comunidades dos ancestrais. Segundo Conceição (2011), a falta de cumprimento deste ritual cria problema no grupo, esses problemas podem resultar em loucuras, doenças ou até a morte de um dos membros da linhagem, também vale salientar que esse processo ritualístico é especificamente para os iniciados.

No povo Bororo

Conforme Novaes (2006), na comunidade indígena Bororo, o ritual fúnebre é um momento muito especial, pois nesse momento ocorre a transmissão dos saberes, nesse caso, os jovens são ensinados às regras sociais e ao respeito aos mais velhos. No momento funerário, segundo a autora, a comunidade Bororo relembra todas as pessoas mortas, a responsabilidade dos tocadores é trazer através dos seus toques e canções todos os ancestrais mortos, a cerimônia fúnebre entre os Bororo dura até três meses.

De acordo com Novaes (2006), “a partir do momento em que se constata a perda do sopro vital, o rosto do morto é coberto por uma bandeja de palha para que transformado em *aroe* (alma), não seja visto por mulheres e crianças. Essa é a primeira da longa série de transformações desencadeadas pela morte e que, como tal, deve ser mantida fora dos olhares de mulheres e crianças” (NOVAES, 2006, p. 4). Posto isso, a autora afirma que, o defunto é enterrado numa cova com pouca profundidade com intuito de abri-la para ver o estado da decomposição do corpo, a cova é reaberta frequentemente para que o corpo apodreça rapidamente, pois, só com a decomposição do corpo por completo que é feito o enterro definitivo.

Por conseguinte, Novaes (2006) afirma que a responsabilidade dos materiais funerários é toda, exclusivamente, da família do moribundo: o jenipapo, a tabatinga e o urucum para pintura do corpo, os adornos, a palha. Porém, o importante é a solidariedade

entre os clãs, pois se um clã tem desgosto, o outro se ocupa da representação do ritual. Um fator de grande relevância nos Bororo é a figura do *aroe maiwu* “alma nova”, este é escolhido pelos anciões para representar o falecido, esse *aroe maiwu* é responsável pelo acompanhamento da decomposição do corpo do(a) finado(a), neste período de observação do corpo ele passa por vários processos rituais, durante esse tempo as mulheres e crianças não podem vê-lo.

Ainda segundo a autora, após a decomposição do corpo ele extrai os ossos da cova e segue o processo de ornamentação, os ossos são pintados com tinta de urucum. O momento de ornamentação dos ossos é encarado com muita tristeza e choro, pois para os Bororo esse momento é considerado a hora de despedida, depois da ornamentação o *aroe maiwu* leva os ossos para sua última morada, numa baía.

Conforme Novaes (2006), o luto só termina quando o morto é devidamente vingado por seu representante. São preparados alguns materiais de caça, nesse caso arco, flechas e cabelo dos enlutados trançados no punho para mostrar o pacto do *aroe maiwu* com a família enlutada e, enquanto a alma nova não vingou a morte, o luto não acaba, para isso, ele terá que caçar um grande felino, cujos dentes, garras e couro serão entregues aos parentes do(a) finado(a), assim termina o luto.

6.3 Morte entre povo Mancanha e cerimônia de *Nguran*

De acordo com Fonseca (1997), “entre os Mancanhas a doença é sempre resultado de uma vontade ou força exterior ao indivíduo. Não é entendido como um mau funcionamento dos órgãos, sempre tem a ver com um fator sobrenatural. Entre os Mancanhas o caso de *nçai*⁴, uma das maiores causadoras de doença também é o *ba-kalam*⁵, existe ainda outros espíritos que os Mancanhas consideram como causadores de doença, no caso de *ba-lugum*⁶, *ba-pelkum*⁷, *uiook ui ucedjam*⁸” (FONSECA, 1997, p. 41).

Por outro lado, Mango (2001) salienta que, no seio social Mancanha a morte é entendida como um processo de retomo aos ancestrais e o moribundo continua a influenciar

⁴ Nçai espírito invisível ou irã.

⁵ Ba-kalam significa feiticeiro.

⁶ Ba-lugum significa espírito dos ancestrais.

⁷ Ba-pelkum significa videntes ou os considerados para mancanha olheiros, aqueles que conseguem detectar o mal colocado pelo feiticeiro.

⁸ Uiook ui ucedjam, significa vento da noite.

no mundo dos vivos. Mesmo assim, continua deixando uma lacuna familiar no mundo terreno e uma destruição, vivida como uma separação por um período extenso.

No entanto, o ritual funerário no grupo social Mancanha é entendido como um processo de desligamento do defunto com o mundo dos vivos, para tal são realizadas diversas cerimônias para permitir que o finado passe para o mundo invisível sem deixar o clã com problemas posteriores, pois acreditam que a falta de qualquer ritual pode causar bastante problema ao clã.

Após a morte, conforme Mango (2001), “o defunto é banhado num ambiente de silêncio total e coberto por um lençol ou um pano branco, que deverá ser do cônjuge e que simboliza a união familiar. Em seguida, é derramada água sobre os seus pés, que significa a limpeza de todos os sofrimentos que a pessoa teve durante o período da sua vida matrimonial” (MANGO, 2001, p. 134).

No entanto, concluído o processo de lavagem do corpo, Mango (2001) afirma que, o defunto é carregado numa maca (*djongago*) por quatro jovens com intuito de esclarecer a origem da sua morte. Por outro lado, no grupo social Mancanha, o *djongago* é acionado para declarar o culpado da morte e, posteriormente, o herdeiro dos filhos do falecido/a. O *djongago* entre os Mancanhas é o único caminho para descobrir a causa da morte. A preocupação em utilizar o *djongago* na comunidade Mancanha é mais presente nas mortes dos jovens, nesta perspectiva, Mango (2001) enfatiza:

Sob a direção do tio do falecido é constituída uma comissão familiar que se encarrega de avaliar a causa da morte e de apurar responsabilidades. Este procedimento consiste em construir uma maca na qual é colocado o defunto, carregado por quatro jovens. Os familiares juntam-se ao coletivo dos notáveis da linhagem do pai, sendo um deles designado para formular as perguntas ao defunto. Este responde em função dos movimentos que, supostamente, provoca nos carregadores: movimentos para a frente significam respostas positivas e, inversamente, movimentos para trás, respostas negativas; movimentos para os lados significam que as perguntas deverão ser reformuladas. Uma situação preocupante para a comunidade é colocada quando o morto obriga os seus carregadores a dar voltas prolongadas no mesmo sítio: estará então a indicar que ocorrerão mais falecimentos num período breve. O interrogatório continua até que a *causa mortis* seja apurada. Só então o defunto é pousado e transportado para o quarto onde, após um compasso de espera, os restantes familiares trazem os panos com que vai ser enterrado e que, como se sabe, correspondem ao seu estatuto social (MANGO, 2001, p. 135).

Neste trilho, em conformidade com a explicação de Mango (2001) acima referenciada, vê-se a realização de ritual de *djongago*, sobre qual os familiares da pessoa morta colocam perguntas a alma do falecido, com vista a saber da razão da morte. Após todos os

questionamentos, a declaração do *djongago* sobre o culpado da morte diminui o clima de tensão entre os familiares, em seguida o corpo é preparado para o enterro.

Depois do sepultamento no grupo social Mancanha, continua os processos rituais para facilitar a recepção do falecido/a no mundo além, entretanto, segundo Fonseca (1997), para a purificação dos filhos é imolada a primeira vaca e o fígado do qual deve ser cortado conforme número dos filhos/as, esse fígado é exclusivamente para os filhos/as. Na ausência de alguns filhos/as, no caso de viagens, são guardados os pedaços, pois é proibido o contato entre os que comiam e os que não comiam, porque acreditam que pode trazer problema familiar. Por último, temos aquela que é considerada a última homenagem ao moribundo, que é *Nguran*.

Cerimônia de *Nguran*

Segundo Domingos da Fonseca (1997), *Nguran* é a última festa e assinala o fim do ano Mancanha. No decurso desta cerimônia são invocados os parentes falecidos com a finalidade de que os ancestrais recebam a alma do moribundo em paz, no além morte. No grupo social Mancanha, às vezes esse ritual dura um ano para ser realizado, isto é, se o indivíduo falecer um mês antes da cerimônia de *Nguran*, os enlutados têm que cumprir um ano de luto, mas se for dois meses antes da cerimônia, podem participar no ritual de *Nguran*. Diante disso, Mango (2001, p.137) afirma que, “realiza-se normalmente na altura da lua nova do mês de setembro na povoação de Bula e na lua nova do mês seguinte, em Cói”.

É de ressaltar que no dia da ocorrência da morte, nesse momento são feitos todos os procedimentos para imputar o filho mais velho e o escolhido/a responsabilidade, fazem cerimônias somente para os escolhidos. Neste ato são entregues pano de cor preta com tira branca, o homem recebe ainda uma cabaça e um pau pequeno denominado (*ptu*), em cumprimento das regras estabelecidas pelos ancestrais, são interditados muitos afazeres.

Normalmente, a cerimônia de *Nguran* é feita somente em um dia e não tem uma data específica para a sua realização. No dia de *Nguran* são feitas cerimônias para que os enlutados possam ficar livres de toda proibição. De acordo com Fonseca (1997):

Cada família prepara um bode que é imolado na casa da reunião. Com a pele do animal recém cortado, cobre-se os ombros do filho mais velho. Este leva na cabeça um chapéu em forma de teto de palha sai-se da casa cerimonial em procissão a chorar em direção ao cemitério. Num dado momento da procissão, uma mulher, tendo na mão uma tigela de barro de arroz cozido, toma o chapéu de filho a fim de aliviar um pouco. Ao chegarem à porta do cemitério (*ploma*), à mulher acompanhante deposita no chão chapéu de palhota e entra no recinto do cemitério

com a tigela de arroz cozido e uma mistura de farinha de milho e água. Esta mistura é vertida sob a forma de libação por cima do grande cântaro (*b-em*) colocado no sitio da cabeça do morto. O arroz cozido é também vertido sobre este cântaro a maneira de uma aspersão, por pequenas jatos sucessivos. O resto do arroz cozido, o milho e o milho miúdo são dados aos não iniciados, que comem a porta de cemitério (FONSECA, 1997, p.54).

Em concordância com Fonseca (1997), vê-se quão esse momento é importante nos Mancanhas, e nesse momento de ida ao cemitério é dirigido pelas mulheres que organizam todo o processo.

Após essa cerimônia os enlutados ficam livres, podem continuar as suas rotinas normais. Antigamente o primeiro filho é que tinha essa obrigação de cumprir o processo de luto, mas hoje com a modernização algumas culturas sofrem alteração, isso também afeta o grupo social Mancanha, por isso, hoje em dia o primogênito pode escolher um dos irmãos mais novos para assumir a responsabilidade. Não é porque ele não seja responsável, mas, porque muitas das vezes a maioria é casada, então como o mais novo ainda está a ser controlado pelos irmãos mais velhos, de certo modo, admitimos que está mais fora do perigo do que o irmão ou irmã casado/a, porque ao desobedecer às restrições, isso implica a morte também de quem é responsabilizado a realizar o ritual.

Em suma, os rituais constituem em processos fundamentais em algumas sociedades africanas, uma vez que possibilitam instituir a harmonia e o respeito na comunidade, isto é, quando são realizados na sua íntegra. Como bem salienta Genep (1978), ao demonstrar que o ritual possui a capacidade de conceder a autoridade e a legitimidade aos indivíduos nas sociedades às quais pertencem.

7. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Tendo em conta a exigência acadêmica, todas as pesquisas a serem realizadas devem ter um planeamento a seguir. Antes de mais nada, é fundamental a escolha do tema que orientará a pesquisa, a temática também precisa ser delimitada para evitar erros na recolha de informação.

Em primeiro lugar utilizaremos o mais fundamental para a realização de uma pesquisa, que é o levantamento bibliográfico. Para Fonseca (2002, p. 32), a pesquisa bibliográfica é feita a partir do levantamento de referências teóricas já analisadas, e publicadas por meios

escritos e eletrônicos, como livros, artigos científicos e páginas de *websites*. Qualquer trabalho científico inicia-se com uma pesquisa bibliográfica, que permite ao pesquisador conhecer o que já foi estudado sobre o assunto. Portanto, nessa fase, procuraremos recolher alguns materiais referentes a rituais fúnebres com a finalidade de orientar melhor a nossa pesquisa.

Vale ressaltar que a pesquisa qualitativa será bastante relevante para o nosso projeto, pois permitirá o levantamento de dados sobre a realidade investigada. Segundo Gerard e Silveira (2009), "a pesquisa qualitativa não se preocupa com representatividade numérica, mas, sim, com o aprofundamento da compreensão de uma determinada realidade social. Os pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa opõem-se ao pressuposto de um modelo único de pesquisa para todas as ciências".

Por outro lado, o trabalho em questão realizará a pesquisa de campo no quarto semestre da licenciatura em Ciências Sociais, em Guiné-Bissau, concretamente na seção de C6 e setor de Bula. Nesta ótica, percebe-se que na perspectiva de Fonseca (2002), a pesquisa de campo caracteriza-se pelas investigações realizadas a partir da coleta de dados junto às pessoas, com recurso de diferentes tipos de pesquisa (pesquisa *ex-post-facto*, pesquisa-ação, pesquisa participante, etc.). O trabalho de campo para a execução de uma breve etnografia vai nos permitir ter um contato com os sujeitos desse estudo. Sendo assim, passaremos a ter uma certa noção sobre a realização de todas as etapas do ritual fúnebre pesquisado.

Por conseguinte, ao longo da pesquisa de campo usaremos a entrevista semi-estruturada, sobre a qual entrevistaremos dez anciões do grupo Mancanha, das quais: 5 homens e 5 mulheres, porque os anciões constituem pessoas portadoras de conhecimentos sobre a realidade social em debate, portanto, ajudarão levantar respostas viáveis para sustentar a nossa pesquisa. A entrevista semi-estruturada segundo Triviños (1987), permite o/a entrevistado/a discorrer suas vivências sem desviar do foco de pesquisador/a, podem surgir respostas livre e espontânea do informante, neste momento, é fundamental o papel do pesquisador em recolha da informação.

8 CRONOGRAMA

ATIVIDADES					
SEMESTRES	2°	3°	4°	5°	6°
Revisão Bibliográfica	X	X	X	--	--
Pesquisa de Campo	--	--	X	--	--
Sistematização dos dados	--	--	X	X	--
Análises dos dados	--	--	--	X	X
Redação e apresentação do artigo ou monografia	--	--	--	X	X
Ajustes e entrega final (artigo ou monografia)	--	--	--	--	X

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras. **Último andar**, n. 19, p. 33-39, 2010.
- CHAPOT, Gisela. **O senhor da ordenação**: um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna. (1353-1335 a. C). (Orientador: Marcos José de Araújo Caldas). Dissertação (Mestrado) da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Duas metades, uma existência**: produção de masculinidades e feminilidades na Irmandade da Boa Morte e no Culto de Babá Egun. Orientadora: professora Doutora Teresinha Bernardo. Tese (Doutorado) da Universidade Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.
- FÄRBER, S. Sirtoli, Hermenêutica do rito: de interpretado à intérprete. **Anais do Congresso Estadual de Teologia**. São Leopoldo: EST, v. 1, 2013.
- FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.
- FONSECA, Domingos, **Os mancanhas**, Bissau: Editora Ku Si Mon, 1997.
- GALVÃO, Sheylla de Kássia Silva. Antigos Rituais Fúnebres. **CAOS-Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 1 n. zero: dez. 1999.
- GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GERHARDT, Tatiana Engel. SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa**. UAB/UFRGS. Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6.ed.-7. São Paulo: Atlas, 2016.
- OIGMAN, Gabriela. Tabu da morte. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 23, p. 2248-2249, 2007.
- LOPES, Edison Luiz da Rocha. **Rituais Funerários: o além morte na percepção da sociedade egípcia antiga**. Monografia; Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. 2017.
- MANGO, Armando, **Os brames da Guiné-Bissau do século XVIII-XX História e Antropologia**. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001.
- MALYSSE, Stéphane. Antropologia da morte: um fato social fatal. (Org.). **Opus Corpus. Antropologia das aparências corporais**. Disponível em < <http://incubadora.fapesp.br/sites/opuscorpus/portugues/t11/artigo.html> >. Acesso em 1 (2012)

NAMONE, Dabana. **A luta pela independência na Guiné-Bissau e os caminhos do projeto educativo do PAIGC: etnicidade como problema na construção de uma identidade nacional.** Dissertação (Mestrado) apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, 2014.

NHAGA, Ghorque Joaquim. **Formação da identidade nacional na Guiné-Bissau.** (Orientadora: Professora Doutora Mariza Veloso Motta Santos). Dissertação apresentada para obtenção Bacharel em Sociologia pela Universidade de Brasília, 2011.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Funerais entre os Bororo: Imagens da refiguração do mundo. **Rev. Antropol.** vol.49 no.1 São Paulo Jan./June 2006.

SOUZA, Christiane Pantoja de & SOUZA, Airle Miranda. **Rituais Fúnebres no Processo do Luto: Significados e Funções.** Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil, 2019, v.35, ed 35.

SCANTAMBURLO, Luis. **Etnologia dos bijagós da ilha de bubaque.** Thesis de Master of Arts em Antropologia na Universidade Wayne State, de Detroit (Michigan, U.S.A.), 1978.

SILVERMAN, David P. O divino e as divindades no antigo Egito. In: SHAFER, Byron E. (org.). **As Religiões no Egito Antigo.** Tradução de Luis S. Strausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

SOUZA, Maria Cecília de Mello; COUTINHO, Ana Claudia. **A Consciência e a Percepção da Morte.** Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015. (Comunicação Digit)

TÉ, Aponto; ANTÓNIO, Júlio. **Música, mídia e identidade nacional na Guiné-Bissau: da revolução armada à independência.** (Orientador: Professor Doutor Andreas Hofbauer). Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia e Ciências Campus/Marília, 2016.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a Pesquisa Qualitativa em Educação – O Positivismo, A Fenomenologia, O Marxismo”.** 5 ed. 18 reimpr. São Paulo: Atlas, 2009.