

# TER O SEU CORPO MORTO AQUI OU LÁ: TRANSNACIONALISMOS FUNERÁRIOS ENTRE IMIGRANTES DA GUINÉ-BISSAU

*Clara Saraiva<sup>1</sup>*

**Resumo:** A morte implica a circulação de universos simbólicos, em que a noção de processo e a conceptualização do corpo são extremamente importantes, sobretudo na manutenção da relação com o espaço de origem. Neste texto, queremos mostrar que a morte é uma boa metáfora para pensar esta produção de lugares e espaços de pertença em contextos transnacionais. Estes laços e mobilidades são frequentemente acompanhados pela construção social e simbólica de espaços de pertença. Sublinhando a forma como as dimensões transnacionais dos fenómenos migratórios têm assumido uma crescente importância teórica e etnográfica, os argumentos aqui expostos serão analisados à luz do estudo de caso dos imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal.

**Palavras-chave:** Morte; Corpo; Transnacionalização; Imigrantes.

**Abstract:** Death implies the circulation of symbolic universes in which the notion of process and the conceptualization of the body are extremely important, especially in what concerns the maintenance of the relationship with the space of origin. In this text, we want to show how death is a good metaphor to think about the production of places and spaces of belonging and relating to several different transnational contexts. Such ties and mobilities are frequently accompanied by the social and symbolic construction of spaces of belonging. Stressing the way the transnational dimensions of migration have grown in importance, both from a theoretical and an ethnographical point of view, the arguments presented here will be analyzed through the case study of the immigrants from Guinea-Bissau in Portugal.

**Keywords:** Death; Body; Transnationalization; Immigrants.

---

<sup>1</sup> Professora do Centro de Estudos Comparatistas - Universidade de Lisboa - CRIA - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas - Universidade Nova de Lisboa.  
Contato: [clarasaraiva@fcsh.unl.pt](mailto:clarasaraiva@fcsh.unl.pt)

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, as dimensões transnacionais dos fenômenos migratórios assumiram uma crescente importância teórica e etnográfica. Por transnacional, refiro-me ao conceito elaborado e proposto por Bach, Schiller e Blanc, em 1992 e 1997, que remete aos múltiplos e permanentes laços sustentados entre o país de “origem” e o país de “acolhimento”, nas suas facetas econômicas, políticas e culturais. Uma das consequências desta mudança interpretativa foi a constatação de que tais laços e mobilidades – reais e imaginadas – são frequentemente acompanhados pela construção social e simbólica de espaços e lugares de pertença, de familiaridade. Como Karen Fog Olwig (2007) e Clifford Geertz (1996) chamaram a atenção, a mobilidade e os fluxos globais são acompanhados por processos quotidianos de produção de lugares.

Em contextos de migração transnacional, estes mundos aqui à volta manifestam-se e produzem-se através do envio e uso de remessas (em capital e bens), na realização de determinados rituais e cerimônias ou na reprodução de discursos nacionalistas, para citar apenas alguns exemplos. Em todos eles, o que está em causa é a construção de familiaridade num mundo de fluxos e deslocamentos múltiplos (Saraiva; Mapril, 2012).

Ao longo deste artigo, procurarei mostrar que também a morte é uma boa metáfora para pensar esta produção de lugares e espaços de pertença em contextos transnacionais. Nos estudos sobre migração, a morte é um bom exemplo de circulação de universos simbólicos, em que a noção de processo é extremamente importante, sobretudo na manutenção da relação com o espaço de origem e o modo como a fisicalidade do corpo é explorada ou simbolicamente transformada. Tais argumentos serão explorados através de um estudo de caso dos imigrantes da Guiné-Bissau em Portugal<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> O trabalho de campo, tanto em Portugal como na Guiné, incluiu observação participante, realização de entrevistas em profundidade, histórias de vida e pesquisa de arquivo e bibliográfica.

Recorde-se que, em antropologia social, as concepções da morte e do morrer têm merecido a atenção de um vasto conjunto de autores que vão dos mais clássicos Frazer, Hertz e Evans-Pritchard a autores contemporâneos como Gable e Boeck. Como João de Pina Cabral salientou (1984), as abordagens incluem o simbolismo dos vários elementos cerimoniais até à liminaridade dos rituais funerários, enquanto rituais de passagem, em que o corpo morto é fundamental. Para o presente texto, o aspecto que mais importa é a relação entre as cerimônias fúnebres e a (re)produção e a simbolização dos lugares de pertença, lugares esses que incluem, entre muitos outros, uma “comunidade” local<sup>3</sup>, um espaço de diáspora ou mesmo a pertença a um Estado-nação. A segunda ênfase diz respeito à forma como a noção de pertença de lugar relaciona-se com a ideia de “boa morte” e o papel do corpo na construção de rituais funerários transnacionais.

Uma das mais emblemáticas obras sobre a morte é certamente o livro organizado por Maurice Bloch e Jonathan Parry (1982) intitulado *Death and the Regeneration of Life*, no qual os vários autores procuram refletir sobre a presença de símbolos de fertilidade e renascimento nos rituais funerários. No seio da vasta lista de temáticas que são abordadas na análise das concepções de morte e rituais funerários em múltiplos contextos etnográficos, duas que sobressaem são justamente a da relação entre lugares e cerimônias fúnebres, e a noção de “boa morte”. A discussão em torno do primeiro conceito está presente nomeadamente no último texto da compilação, em que Bloch (1982) retoma parcialmente uma problemática anterior, desenvolvida na sua principal obra etnográfica intitulada *Placing the Dead* (1971), em que chama a atenção para a relação entre os rituais funerários e a identificação com a terra. Baseando-se na sua pesquisa entre os Merina de Madagáscar, Bloch argumenta

---

<sup>3</sup> Para além da vasta literatura sobre cemitérios enquanto espaços de construção da memória colectiva (ver, por exemplo, Ariés, 1989; Vovelle, 1983; Vincent-Thomas, 1975, 1982) há também vários textos que tratam a questão do papel dos ritos funerários e das sepulturas na construção da comunidade local e da relação entre a comunidade dos vivos e dos mortos, como o clássico de Douglass, *Death in Murelaga*.

que a morte e os rituais funerários implicam dois enterros e, portanto, dois momentos de manipulação do corpo. Um primeiro, nas imediações do lugar onde a pessoa faleceu, com vista a limpar o cadáver das substâncias impuras que o compõem. Dois anos mais tarde, o corpo é trasladado para ser novamente enterrado, mas, desta vez, na campa onde se encontram os seus antepassados. A sepultura e o grupo de parentes equivalem-se e, portanto, ser enterrado naquela terra significa uma reunião com os parentes passados, presentes e futuros. Esse enterro na terra ancestral é a celebração da união com as redes familiares e uma vitória face à divisão e à separação que a vida quotidiana implica. Esse segundo enterro, também conhecido por *famadihana* reposiciona os *merina* que morreram longe da sua terra ancestral naquela que acreditam ser a sociedade dos antepassados. Uma sociedade associada a uma ordem imutável, assente no parentesco e no território, que se contrapõem à precariedade da vida quotidiana e que assim dá continuidade à existência.

Um outro autor que trabalhou esta relação entre morte e lugares, nesse caso, lugares sociais, é Philipe de Boeck (2008). Baseando-se no seu trabalho etnográfico sobre danças com os mortos entre jovens adultos em Kinshasa, Boeck argumenta que a morte é vista como uma gestão de tensões sociais. Através dela, critica-se o papel dos mais velhos – os adultos – por ser uma geração que desistiu de lutar pelos direitos e condições dos mais jovens, pelo seu lugar social. Neste contexto, os rituais funerários procuram reposicionar as paisagens morais da vida pública urbana: aquilo que designam como a ordem da desordem (“desordre”). Os jovens aspiram a um novo papel na ordem pós-colonial, onde o seu lugar é instável, sujeito a insegurança e condições sociais extremas, onde a morte é uma constante ameaça. Dançar com os mortos é uma forma de contestar esta ordem. É a mesma morte que passa a ser manuseada como uma forma de contestar a própria ordem que a criou, de contestar a crise que criou um vazio moral na sociedade, na qual os jovens são irremediavelmente mergulhados.

Mas esta relação entre a morte, as cerimônias fúnebres e os lugares de pertença é visível em muitos outros contextos etnográficos, em que a questão das migrações e das diásporas está presente. Nesse sentido, temos

um recente artigo de Eric Gable (2006) intitulado *The Funeral and Modernity in Manjaco*. A partir de uma pesquisa sobre os migrantes manjacos, nas cidades da Guiné-Bissau, Gable argumenta que as cerimônias fúnebres são ocasiões de demonstração de êxito pessoal nas comunidades rurais de origem. Essas cerimônias são usadas como formas de legitimar afirmações de pertença às comunidades locais de onde saíram. Os funerais são eventos em que esses manjacos apelam ao seu cosmopolitismo, enquanto migrantes e urbanitas, para legitimar a sua pertença ao local. Dito de forma simplista, usam o cosmopolitismo visível no seu sucesso e êxito como um idioma local de afirmação de pertença e prestígio; localizam o seu cosmopolitismo. Um dos autores que discutem o cosmopolitismo dos que “vão para fora”, mas que investem nos funerais como afirmação máxima de pertença às suas comunidades de origem, é Peter Geschiere, num texto sobre os funerais na zona sul dos Camarões (Geschiere, 2005).

Outro exemplo, é o trabalho de Françoise Lestage (2008) sobre a migração mexicana no E.U.A. e os processos de repatriamento de corpos. A autora analisa a forma como se tem vindo a criar uma indústria de repatriamento em que várias agências funerárias e órgãos do Estado mexicano são os principais atores. Tais processos revelam, mais uma vez, a relação entre migrações e lugares, mas, desta vez, ao nível da construção do nacionalismo. Para o Estado mexicano, os migrantes deixaram de ser um peso ou um excedente para passarem a principais agentes do desenvolvimento e como tal possuem direitos e privilégios nunca gozados anteriormente: a dupla nacionalidade e o direito de repousar juntos dos seus antepassados.

Finalmente, Engseng Ho (2006), na sua recente etnografia sobre a diáspora iemenita no Oceano Índico, mostra como as campas são os nós de circuitos populacionais que ligam a península Arábica ao sul da China. As campas hadrami, espalhadas nesta extensão do globo, representam gerações de iemenitas que exploraram as rotas comerciais do Índico e como tal representam e materializam a memória secular da deslocação vivida pelos hadrami, desde os períodos coloniais até a contemporaneidade. São as sepulturas que marcam os lugares de pertença de uma tão vasta diáspora e

como tal não remetem para apenas um lugar de origem, mas sim para os vários lugares que a compõem.

O que sobressai dos exemplos brevemente explorados anteriormente é precisamente a dimensão telúrica da morte e o papel desta em contextos migratórios e diaspóricos muito diferentes. Além disso, a forma como em todos esses contextos se tenta manter a relação com o lugar de pertença original tem implícita a noção da “boa morte”, uma noção essencial nos estudos sobre a morte e na obra de Bloch e Parry. Toda a preocupação em manter os vínculos com a terra primordial se relaciona diretamente com a ideia de que só se consegue uma boa morte e um bom relacionamento entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos se esse vínculo for mantido.

Mas como é então entre os guineenses em Portugal?

Para responder a essa questão, começaremos, em primeiro lugar, por contextualizar os fluxos migratórios que ligam Guiné-Bissau a Portugal. Nas duas secções seguintes, abordaremos os discursos e as práticas sobre a morte e as cerimônias fúnebres no caso em consideração. Este exercício comparativo permitirá lançar a discussão, na quarta secção, sobre transnacionalismo migrante e as práticas sobre a morte e o morrer. Finalmente, apresentaremos algumas reflexões finais.

## OS GUINEENSES EM PORTUGAL

Os guineenses têm uma longa tradição de emigração, e há muitos deles espalhados pelo Senegal, pela França, pela Holanda (Machado, 2002), mas Portugal desde cedo demarcou-se como um destino preferencial, dadas algumas afinidades linguísticas e os laços com anteriores imigrados. Constituem, ainda hoje, uma das principais populações migrantes em Portugal, não apenas pela sua importância demográfica mas também pela duração dos fluxos migratórios que ligam estes dois países, e estão associados aos sectores mais desprivilegiadas do mercado de trabalho, tais como a construção civil e o trabalho doméstico.

A emigração para Portugal começou após a revolução do 25 de Abril de 1974 e a independência da Guiné-Bissau, mas é sobretudo a partir de 1984, com o fim do regime pró-soviético, de Luís Cabral, e a abertura do país a um modelo econômico e social mais ocidental, que essa emigração se intensifica (Machado, 2002; Saraiva, 2008; Quintino, 2004). A situação de precariedade e pobreza na Guiné-Bissau agrava-se com a crise política e o conflito armado de 1998, que fizeram com que ainda mais gente fugisse da Guiné-Bissau e procurasse refúgio em Portugal. Em 2005, os dados oficiais listam 25.148 guineenses em Portugal, mas o número é sem dúvida superior, já que há muita gente sem estatuto legal.

Na atualidade, Portugal continua a ser percebido como um paraíso, justificando a vontade de ultrapassar os entraves à obtenção de visto para se entrar no país e se arranjar trabalho, e poder assim contribuir para a economia familiar na Guiné. Nesse contexto, uma grande maioria das famílias guineenses têm um ou mais familiares a residir em Portugal, e há um constante movimento de pessoas e bens, visível no aeroporto de Lisboa nos dias de voo para a Guiné, ou nos ajuntamentos de guineenses no centro da cidade (Rossio, Martim Moniz) e numa feira dominical onde muitas das trocas de bens ocorrem (Saraiva, 2008, p. 256).

A grande concentração de guineenses continua a ser a zona da Área Metropolitana de Lisboa e, apesar de um decréscimo em relação a 2005<sup>4</sup>, a população residente oficial contabilizava, em 2010, cerca de 19.817 indivíduos, figurando entre os seis países mais representados no total dos emigrantes em Portugal<sup>5</sup>.

A Guiné-Bissau é um país pequeno, com cerca de 1.2 milhões de indivíduos, mas com uma grande diversidade étnica, em que se contam cerca de 23 diferentes grupos (Einarsdottir, 2000). Essa diversidade pode ser organizada em termos de filiação religiosa, já que os grupos do interior são islamizados

---

<sup>4</sup> Em 2005, os dados oficiais listavam cerca de 25.148 guineenses.

<sup>5</sup> Dados do Observatório da Imigração, *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo* (RIFA), 2010.

e os da costa continuam realizando práticas animistas, apesar da penetração que outras religiões, nomeadamente evangélicas têm tido nos últimos vinte anos. Mas a filiação religiosa nem sempre segue uma estrita divisão de grupo (Jao, 1995), e há muitas combinações de tradições religiosas animistas com o cristianismo (sobretudo catolicismo e protestantismo).

Em Portugal, praticamente todos os grupos estão representados, se bem que há alguns grupos étnicos mais numerosos que outros. Apesar da diversidade étnica, na diáspora, há uma certa união e reivindicação de uma origem comum. De uma forma geral, a origem nacional ultrapassa as divisões étnicas (Bordonaro; Pussetti, 2006, p. 133) e reproduz a *mélange* e mobilidade étnica existente na Guiné. Desse modo, a origem territorial é pensada em termos de uma origem comum em solo guineense, salientada em crioulo nas expressões *parido na Guiné* (nascido na Guiné) e *bibi iagu di Pidjiguiti* (beber água do porto de Bissau). A cidade de Bissau, a capital, surge, assim, como um símbolo central, onde se congregam todas as diferenças étnicas, religiosas e etárias, sendo também o ponto obrigatório de passagem na partida para a diáspora (Saraiva, 2008, p. 257).

Os guineenses em Portugal recriam a sua identidade através da reelaboração de referências e códigos ligados ao lugar de pertença original, e da relação destes com os códigos do país de destino. Há um permanente processo de negociação no seio da comunidade de guineenses e com a sociedade portuguesa em geral, com visto à obtenção de um bem-estar mínimo numa situação de diáspora (Quintino, 2004; Saraiva, 2008). Tais símbolos e negociações promovem a coesão social, legitimam instituições, estatutos e relações de poder e fornecem sistemas de valor, crenças e modelos de comportamento.

Os vários elementos que formam um “pacote étnico” – como o território, a língua, a cor da pele, os códigos de vestuário, comidas, música e dança – são constantemente negociados e manipulados por cada um de forma a construir a sua identidade em relação a outros guineenses e aos portugueses.

## A MALA DO FALECIDO: O CASO DOS GUINEENSES

No seu livro sobre a imigração guineense em Portugal, Celeste Quintino (2004, p. 35) fala de uma “trans-identidade”, forjada na constante relação entre imigrantes e a sociedade de acolhimento, e com a comunidade original e o desejo de regressar um dia à Guiné. O desejo de regresso contradiz a ideia de “paraíso” e é sintomática do *dépaysement* e sentimentos de não integração que os guineenses sofrem.

Justamente, a morte é uma das situações que proporcionam o retorno à terra e a reiteração dos laços – reais e simbólicos – com as comunidades de origem. Atravessando as diferenças de estatuto socioeconômico e as alianças étnicas, é o *tchon* (lugar/terra de origem) que funciona como uma referência territorial e étnica crucial. A sua construção simbólica é baseada na língua e num passado comum, enraizado na organização social da *tabanka* (aldeia) e nos deveres de cada um para com a sua linhagem e *moransa* (família extensa que vive no mesmo espaço físico). Constrói-se assim um “ethnicity package” que é permanentemente negociado e manipulado no constante processo simbólico de relacionamento com as origens.

Os guineenses em Portugal têm um forte movimento associativo, existindo mais de cinquenta associações, algumas delas com carácter de ONGs. Na sua grande maioria, os seus objetivos viram-se para o apoio em geral aos imigrantes na relação com a administração e as instituições portuguesas, obtenção de trabalho, legalização de estatuto etc., mas também para a promoção da solidariedade entre os guineenses, ajuda às regiões de origem na Guiné (por exemplo, na construção ou manutenção de equipamentos públicos), programas de cooperação etc. Muitas delas são constituídas em torno de afinidades regionais e locais, agrupando inicialmente os provenientes de uma zona específica, mas acabam por ter entre os seus membros pessoas de várias zonas da Guiné.

Para além disso, ocupam-se da organização dos ritos de passagem e das festas cíclicas ou anuais, de carácter profano ou religioso, em que se entrecruzam práticas católicas com muçulmanas e animistas, e que consti-

tuem momentos de intensa sociabilidade intraétnica. Nesse âmbito, uma das funções primordiais de tais associações é o suporte econômico para permitir o regresso à terra dos cadáveres, ou, pelo menos, a ida das famílias ou o envio dos bens do defunto de volta para a família, na Guiné. A ideia subjacente a esses movimentos é a manutenção da relação com os lugares de origem, condição *sine qua non* para que o ideal da boa morte se concretize.

Vejamos então como, na prática, isso se concretiza.

Várias das associações guineenses pedem aos seus membros o pagamento de uma quota que reverte para um fundo comum. É desse fundo que se ajuda no pagamento do repatriamento de cadáveres, no caso de a família resolver repatriar o corpo. Sendo que em muitos casos tal não é possível, o que acontece é um repatriamento, físico e simbólico, dos vários elementos que ligam o defunto e a sua família na diáspora ao território e família originais, na Guiné-Bissau. O envio da mala e a realização do *toka chur* na Guiné são os dois elementos mais significativos neste complexo.

Para fornecer os dados etnográficos relativos a esses processos, usarei aqui o exemplo de uma das associações<sup>6</sup> que maior atividade têm na área dos cuidados prestados em torno da morte, e os dados do meu trabalho de campo na Guiné. Essa associação foi fundada em 1992 e é das associações mais ativas no relacionamento com o lugar de origem<sup>7</sup>, sendo suportada economicamente pelo pagamento de uma quota bianual dos seus membros. É uma associação de origem Manjaco, o grupo que maior tradição tem de emigração, existindo largos contingentes de Manjacos em França, onde existe uma outra associação congénere, que trabalha em colaboração com a portuguesa<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Associação dos Naturais de Pelundo Residentes em Portugal.

<sup>7</sup> Esta associação financiou a instalação de um gerador eléctrico, a organização de cursos de alfabetização, a reparação de duas escolas primárias, cursos de informática e cooperativas agrícolas. Tem cerca de 550 membros, é a segunda maior associação de guineenses em Portugal. Cada membro paga 20 euros, duas vezes por ano.

<sup>8</sup> Há reuniões anuais de colaboração, que têm lugar em França ou Portugal, alternadamente.

Uma das atividades mais importantes dessa associação é a ajuda aos seus membros em caso de doença e morte. Pelas regras estabelecidas, em caso de morte, qualquer membro tem direito a uma ajuda econômica com vista ao cumprimento dos rituais devidos. Na grande maioria dos casos (cerca de 90%), os defuntos são sepultados nos cemitérios de Lisboa; nesses casos, a Associação paga os custos com o funeral<sup>9</sup>.

Se o corpo é enviado para a Guiné, a associação dá a mesma quantia, sendo que a restante despesa (que ronda os 5.000 euros) terá de ser suportada pela família. Na prática, é difícil uma família guineense ter meios econômicos para o envio do corpo. Na impossibilidade de o fazer, o mais importante é a ritualização da relação com o lugar de origem e com a família na Guiné, por forma a atingir-se o ideal da “boa morte”. Essa relação é consubstanciada em termos simbólicos através de várias ações e performances rituais que, de formas variadas, estabelecem uma ponte física ou simbólica com o lugar de origem.

Uma dessas formas, que justamente ultrapassa divergências étnicas e/ou religiosas, já que é usada por católicos, evangélicos, muçulmanos e animistas, é a *mala*. Após o funeral, a família próxima organiza a *mala* do defunto. Essa mala – fisicamente uma verdadeira mala, que se o defunto não possuía terá de ser comprada – é enchida com os bens do defunto, sobretudo vestuário, joias e panos variados, desde lençóis e toalhas a mantas e panos *penti*, os panos feitos manualmente no tear e extremamente valorizados na Guiné e um pouco por toda a África ocidental (Saraiva, 2008). No processo de organização da mala, os familiares próximos têm o direito de retirar e guardar para eles alguns haveres do defunto, mas a maioria é guardada na mala e enviada para a Guiné.

Para além do dinheiro do funeral, a associação dá 250 euros por defunto, soma que poderá ser complementada pela família na diáspora, se esta para tal tiver meios. Este dinheiro é, teoricamente, colocado “no fundo da mala”, e é assim também enviado para a Guiné. Este envio tem obrigatoriamente de

---

<sup>9</sup> Uma despesa que ronda cerca de 1000 a 1400 euros.

ser acompanhado: a mala não viaja sozinha, mas sim levada por um familiar próximo, e entregue *in loco* e diretamente, sem intermediários, à família do morto: “É a família lá que decide o que fazer com os bens, e como os distribuir, é a família que tem de receber a mala. E não há ninguém aqui que não tenha família na Guiné. É impossível isso acontecer...”.

Essa afirmação sintetiza dois ideais fundamentais. Em primeiro lugar, e para lá das conotações acerca das organizações familiares e linhageiras, a reiteração da continuidade da família para além das fronteiras e das mobilidades dos seus membros. As obrigações caem sobre a “família direta”<sup>10</sup>, que é também quem mais pode se beneficiar das benesses de um defunto que ascende a antepassado protetor, mas que também pode mais sofrer a vingança de um espírito que não teve todas as ritualidades integralmente cumpridas. Em segundo lugar, é justamente quando as mobilidades físicas terminam, forçadamente, pela morte, que (na impossibilidade de fazer regressar o próprio defunto) aquilo que simboliza o indivíduo (e o seu repositório físico, o corpo) os seus haveres, devem regressar ao lugar de onde ele inicialmente partiu, e assim fechar o ciclo de ligação com o *tchou*.

Os bens que vão na mala ou pertenciam ao defunto em vida ou advêm das oferendas realizadas por familiares e amigos por ocasião da morte. Ninguém comparece a um funeral<sup>11</sup> sem trazer uma dádiva; essas dádivas são sobretudo roupas, panos, bebidas e comidas. As roupas e os panos são distribuídas ou integram a mala do defunto. Diz-se que o defunto precisa das suas coisas, das suas roupas e panos, para a sua vida no outro mundo: “[...] o morto só leva para o outro mundo o que lhe é oferecido; o que era

---

<sup>10</sup> Uma designação usada pelos guineenses em português, e que se refere aos parentes mais próximos, como a mulher ou o marido do defunto(a), os filhos ou filhas. Na realidade recobre toda uma complexidade de significações, dado o sistema de linhagens prevalente na maioria dos grupos étnicos; por exemplo, nos grupos matrilineares, como os Papel, muitas vezes as obrigações recaem sobre os sobrinhos de Ego.

<sup>11</sup> Em Portugal ou na Guiné.

dele em vida é dado à família, a de cá e a de lá; as coisas dele próprio não vão para o outro mundo, só vai o que é oferecido...”.

A lógica da obrigatoriedade das oferendas não é estritamente altruísta: tudo o que os vivos fazem pelos mortos reverterá em última análise em seu favor, já que são dádivas que vão enriquecer o outro mundo, de que todos irão um dia fazer parte: “O que eu, ainda vivo, ofereço a alguém, mesmo que essa pessoa também ainda viva, é meu no outro mundo; quando se oferece a um morto, o que se oferece é para ele, no outro mundo”.

Apesar de parecerem contraditórias, essas duas premissas complementam-se: o que era do morto vai para a família real, na diáspora e no lugar de origem; e tudo o que é oferecido pelos que vêm prestar as últimas homenagens no funeral é simbolicamente ofertado ao espírito do morto e ao mundo dos espíritos em geral. Isto é, a generosidade dos que prestam a última homenagem ao defunto reverte, em última análise, em seu próprio proveito, já que ao garantirem ao recém-defunto uma *mala* plena estão também a agradar aos seus próprios antepassados, que vivem no outro mundo e que assim poderão receber dádivas do espírito que simbolicamente as leva até ao outro mundo e redistribui o seu *surplus*, tal como é explicitado pelo fundador da associação: “Deve-se oferecer o mais possível; se o espírito chegar ao mundo dos mortos com muita roupa e panos ele oferece aos outros...”.

A organização da *mala* normalmente tem início na cerimônia que tem lugar após o funeral, em que todos se reúnem, idealmente na casa do defunto, ou num espaço maior, alugado ou emprestado, caso se trate de um funeral muito concorrido, e que é comum a animistas, católicos e muçulmanos<sup>12</sup>. A tradição dita que nessa reunião se sacrifique a *limária*, um ou mais animais – normalmente, aqui em Portugal, uma cabra ou cabrito – que depois devem

---

<sup>12</sup> No caso dos muçulmanos, isto compreende a *zimola* (esmola), que inclui a doação de dinheiro e de *cola*, em cerimônias sucessivas que têm lugar três dias, sete dias, quarenta dias e cem dias após a morte. Há cada vez a tendência para agrupar essas cerimônias, e assim reduzir o número de encontros e de prestações econômicas, sobretudo no caso de defuntos jovens, e que, portanto, têm um estatuto inferior ao dos anciãos.

ser cozinhados e partilhados numa refeição comunitária. Desde há cerca de dez anos, e devido às leis impostas pela União Europeia e pelo Estado português, esses animais são em regra geral comprados já mortos<sup>13</sup> para serem cozinhados e consumidos coletivamente.

Ao longo dessas horas passadas em conjunto, canta-se ou reza-se para o defunto, mas, sobretudo, além das ofertas de roupas e panos, as pessoas chegam com garrafas de bebida (de vinho, aguardente, vinho do porto e whisky a refrigerantes como sumos de frutas e *seven up*) que se usam para o *darmar*. *Darmar* é derramar no chão um pouco do líquido que se vai beber para que os espíritos dos antepassados também possam beber. Esta oferenda tem por base a ideia de que os espíritos dos antepassados estão sempre ao lado dos vivos, e sobretudo numa ocasião em que se celebra a entrada de um novo espírito nesse mundo. Nesta lógica, também nunca se começa a comer sem deitar no chão um pouco, para os antepassados: “Os antepassados vêm e levam tudo, todas as coisas... comida, bebidas...”. E, claro, o espírito do companheiro que acaba de morrer. Os antepassados habitam um mundo que, tal como eles, não é físico, e que, como tal, possui uma mobilidade completa. Os antepassados estão presentes nas cerimônias, na Guiné como aqui, na diáspora: “Eles não precisam de apanhar o avião, como nós, os vivos. Se há uma cerimônia eles vêm, estão aqui ao nosso lado, e é preciso dar-lhes de comer e de beber...”.

A intensa relação entre dois espaços e comunidades ligados pela mobilidade que a emigração implica, e pela mobilidade dos espíritos dos antepassados que devem estar presentes, consubstancializa-se na reciprocidade de deveres entre “os que estão cá” e os que “estão lá”: do mesmo modo que na Guiné se fazem as cerimônias para alguém que morra e seja enterrado em Portugal, também aqui a família deve fazer o mesmo para alguém que falece e é sepultado na Guiné.

Comer, beber, oferecer panos e o sangue dos animais sacrificados são oferendas dos vivos para com os mortos que fazem parte da maioria

---

<sup>13</sup> Os muçulmanos têm espaços próprios para realizarem o sacrifício dos animais.

das cerimônias na Guiné e em Portugal – e sobretudo de cerimônias tão importantes quanto os rituais funerários, já que são eles por excelência que estabelecem a ponte entre os dois mundos.

Para compreender todo esse complexo ritual, é importante remeter para alguns elementos que Quintino (2004) denomina o “ethnic package” dos guineenses em Portugal e para as constantes que os unem na diáspora e que, portanto, atravessam os vários grupos étnicos: a comensalidade, presente nas cerimônias pós-funeral, o vestuário e a importância dos panos, a crença na permanente presença dos espíritos ancestrais na vida dos vivos, ou, melhor dizendo, a anulação de uma estrita separação entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Na realidade, se todas as famílias na Guiné têm familiares em Portugal, faz parte das expectativas (morais e reais) que os migrantes ajudem a família na terra. Não é concebível que um emigrante não o faça; o facto de alguém conseguir emigrar é imediatamente sinônimo de que essa pessoa é bem sucedida e estará economicamente sempre numa posição em que o dever de ajudar constantemente os familiares na Guiné é inultrapassável. Mais que isso, os funerais são eventos de elevado valor social, em que se pode exhibir o êxito alcançado na emigração, tal como Eric Gable (2006) explicita.

É assim também que se explica o facto de serem emigrantes bem-sucedidos que eventualmente terão o seu cadáver repatriado, já que isso implica custos elevados. Se aqui há uma lógica de sucesso e triunfo econômico, a outra instância em que os defuntos voltam para casa é o caso dos idosos. Muitos dos idosos não foram figuras de relevo na emigração, e vêm para Portugal para serem submetidos a tratamentos médicos, ou para estarem com os filhos que aqui vivem, e a estadia deles aqui é considerada transitória. Mas mesmo pessoas mais idosas que alcançaram posições de relevo no seio da comunidade de imigrantes guineenses em Portugal sabem que os seus cadáveres regressarão para serem sepultados no *tchon* de origem: “Se eu morrer os meus filhos já me disseram que me levam para a Guiné [...]”. Um *omi garandi* tem a sua casa organizada lá na Guiné, já tem marcado o

sítio onde quer ser enterrado, por isso, se vem a Portugal e falece, o corpo é enviado para lá”.

Para além de considerações econômicas (a ideia de que a família, se tem dinheiro para mandar vir o idoso, também poderá custear as despesas do reenvio do corpo), o que nos interessa aqui é o significado que está por trás da diferença entre velhos e jovens, no sentido da reverência para com os mais velhos, uma hegemonia real e simbólica exercida pelos mais velhos sobre os mais novos. Esta gerontocracia, que Ramon Sarró explicita também entre os Baga da Guiné-Conakry (Sarró, 2009) parece então prevalecer também na mobilidade que a emigração implica, e no modo como o sucesso na aventura migratória confere por si só prestígio.

Desde 1992, já faleceram treze jovens em Portugal, cujos funerais foram tratados pela associação. Todos foram enterrados cá, e para todos eles se enviou a mala. No seu trabalho sobre emigração feminina guineense em Portugal, Godinho salienta como a realização de projetos migratórios resulta sempre de um concerto entre a vontade individual e um contexto favorável à sua realização (Godinho, 2010, p. 18). Numa lógica migratória de busca do sucesso (econômico, social), um jovem é provavelmente alguém que ainda não conseguiu alcançar essa concretização nem o seu decorrente prestígio.

Mas, mais importante que a hegemonia dos velhos sobre os jovens, é o modo como ela se processa para além da morte. Tal como Kopytoff (1971) explica, um ancião é já considerado potencialmente um antepassado, e a sua morte é uma ocasião de festa, de celebração da sua entrada no mundo dos defuntos e da sua ascensão a antepassado, potencialmente protetor da sua linhagem. Um idoso é uma pessoa com prestígio e poder (econômico, social, religioso), que ele transporta para o mundo do além. Nesse sentido, a morte de um *omi garandi* (ancião) deve ser devidamente festejada, na sua relação com o lugar de origem e com os seus – a sua família alargada, a sua linhagem, e as gentes da sua *moransa*, de forma a assegurar a fidelização desse antepassado. Um ancião deve ser objecto de muitas mais oferendas, as cerimônias deverão ser muito mais sumptuosas que as de um jovem.

Esta lógica é a mesma das oferendas do *chur* e *tokachur* das religiões animistas, tal como são praticadas por Papéis, Manjacos, Mancanhas, Bijagós e Balantas, e também por indivíduos que se consideram católicos, mas que praticam igualmente as cerimônias do *uso*<sup>14</sup>. No caso Papel, as primeiras cerimônias de exéquias fúnebres incluem o embrulhamento do defunto em panos ao longo de dias, tantos mais dias quanto mais elevada for a posição social, religiosa e linhageira da pessoa. O corpo é envolvido em panos oferecidos por todos os que vêm ao funeral. Esses panos, oferecidos à família dorida e ao defunto são assim simbolicamente levados pelo espírito do defunto até ao outro mundo e vão constituir os seus pertences no outro mundo. Um defunto idoso e prestigiado deve levar muitos panos, que serão redistribuídos pelos antepassados que o povoam – os antepassados de todos os que levaram oferendas para o funeral. Daqui advêm inúmeras disputas, já que todos querem que os seus panos sejam colocados no corpo do defunto, o que nem sempre acontece. A garantia de que o pano que se oferece chega ao outro mundo é também a garantia de que os antepassados ficarão felizes e manterão uma boa relação com os seus descendentes.

Nas cerimônias de segundas exéquias fúnebres (*toka chur*), é o sangue dos animais sacrificados que é ofertado aos antepassados (Saraiva, 2003; 2004a; 2004b; 2008). Mas o *toka chur* só tem realmente expressividade notória na celebração da morte de um idoso, que cumpriu todas as etapas da sua vida e atingiu a plenitude de vida e de realizações, e se considera que tem uma entrada sumptuosa no mundo do além, passando automaticamente a antepassado. Um *toka chur* de um velho é um festival de danças, cantares, comensalidade alargada e sacrifícios animais que se prolonga por vários dias; o de uma criança ou jovem é uma cerimônia curta e simples, de tristeza.

No caso de grupos anteriormente referidos, a realização do *toka chur* é essencial para que o espírito do defunto consiga chegar ao seu lugar no

---

<sup>14</sup> Expressão do crioulo que significa “tradição”.

mundo dos mortos, e se consiga assim uma boa morte (Saraiva, 2008)<sup>15</sup>. Por exemplo, no caso Papel, o *toka chur* deve obrigatoriamente ter lugar em *tchon* Papel; um *toka chur* feito em Portugal não tem qualquer valor. Isso nos leva de volta às considerações sobre a hegemonia dos anciãos sobre os jovens. Considera-se que estes últimos devem trabalhar e ser bem sucedidos, sendo que uma das contribuições que eles sabem que terão de prestar será de cuidar e custear os *toka chur* dos anciãos da sua família próxima: “Estou a fazer horas extraordinárias no trabalho para conseguir juntar dinheiro para ir à Guiné fazer o *toka chur* do meu pai. As vacas e o resto da *limária* são caras... para além do preço da passagem aérea...”

Em Portugal, na impossibilidade de se enterrar um corpo embrulhado em centenas de panos e sem féretro, os panos são colocados dentro do caixão, calcula-se uma contagem e valor dos panos adaptado à situação na diáspora<sup>16</sup>. Enquanto que um corpo será envolvido em centenas de panos no *tchon* original, aqui diz-se que um pano corresponde a x (por exemplo, cinquenta), na Guiné. Através de um artifício de adaptabilidade simbólica contornam-se as regras e as contingências da condição de imigrante.

Tal como já explicitamos anteriormente a propósito da religião Papel (Saraiva, 2008, p. 267), temos assim uma rede transnacional em que espíritos, pessoas, cadáveres e bens circulam em dois conjuntos de mundos paralelos: os mundos físicos, concretos, dos dois contextos nacionais – o do país de

---

<sup>15</sup> As segundas cerimónias de exéquias fúnebres teriam lugar idealmente logo após o funeral. Na prática, isso quase nunca acontece, e o habitual é terem lugar meses ou anos após o funeral, o que nos permite pensar noutros contextos etnográficos em que a distância temporal entre a primeira disposição do cadáver e a segundas cerimónias correspondem a um período que faz coincidir a decomposição e a separação da carne dos ossos, a viagem do espírito até ao mundo dos mortos e o período de luto mais forte, como é o caso dos Berawan do Borneo, estudados por Metcalf (1985).

<sup>16</sup> A importância da colocação de panos no caixão é atestada pelas agências funerárias que constataam muitas vezes que, no caso dos corpos enviados, o peso dos panos é muitas vezes superior ao peso do próprio corpo, sobretudo se forem panos *penti*, que são pesados. Isso encarece o preço do envio do corpo, que é calculado como carga do porão do avião.

origem, a Guiné e o do país de acolhimento, Portugal – e os dois universos que existem para lá de qualquer fronteira ou de distâncias espaciais, o mundo dos vivos e o dos mortos.

A *mala* enviada para a Guiné-Bissau simboliza essa relação que deve ser mantida para que exista uma “boa morte” – concepção que implica a completa realização de todos os rituais funerários e de todas as obrigações devidas ao defunto e para com a sua família.

## NOTAS FINAIS: O LUGAR DO ENTERRO E A “BOA” MORTE

Olhados na sua totalidade, os rituais funerários constituem sistemas de circulação de bens entre os vivos e os mortos, e contribuem para o reforço da relação de continuum entre os dois mundos: no caso guineense, os defuntos não se tornam espíritos protetores se os ritos não forem corretamente e integralmente cumpridos (Saraiva, 1999, p. 278; 2004a; 2004b; 2008, p. 259).

Bloch (1982, p. 15) refere que a noção de “boa morte” se prende à necessidade humana de controlar a imprevisibilidade da morte biológica, introduzindo protótipos ideais de situações em que a morte é domesticada e transformada num elemento de uma ordem repetitiva cíclica que resultará, em última instância, em regeneração e reprodução da vida. Focando vários exemplos, nomeadamente o dos Merina e o dos Lugbara, Bloch especifica que, sem o enterro no túmulo comunitário ou junto à casa ancestral, não só se perde uma potencial fonte de regeneração para o grupo, mas a morte do indivíduo é terminal. A ênfase posta no lugar de repouso do corpo morto para que haja uma “boa morte” é evidente. Esta premissa está presente nos casos anteriormente descritos, seja por uma concretização física dessa regra – através do envio do próprio corpo – seja pela sua transformação simbólica e desdobramento em várias ações que podem ultrapassar a impossibilidade de o fazer materialmente: o envio da *mala*, as cerimônias repartidas entre dois espaços (o guineense e o português), o *toka chur*. O que está subenten-

dido nestas dinâmicas cerimoniais é precisamente a ligação entre migração, reciprocidade, redistribuição e a “boa morte”.

A emigração é frequentemente um projeto empreendedor através do qual se procura prestígio e sucesso económico. O êxito, a concretizar-se, deve ser partilhado com os demais parentes numa lógica de reciprocidade e corresponsabilidade moral (que implica uma ligação com a terra e a família de origem), e que tem consequências nas próprias percepções da morte e do morrer. Os migrantes esperam que aqueles que ficaram “para trás”, na Guiné, cuidem deles, através da recepção dos seus cadáveres ou da realização de determinadas cerimónias, para que possam ter uma “boa morte”. Afinal, também eles um dia se sacrificaram, enquanto migrantes, em nome do bem-estar colectivo.

Simultaneamente, o migrante bem-sucedido tem a obrigatoriedade de velar pelos seus parentes e conterrâneos procurando ajudar ou patrocinar as suas cerimónias fúnebres. Aqui o papel do migrante é contribuir com o seu sucesso para a “boa morte” de parentes e conterrâneos e assim continuar a reproduzir a sua ligação a uma terra.

Esse caso revela que num mundo crescentemente globalizado os lugares não deixaram de existir; eles continuam a ser produzidos no âmbito da vida social (Olwig, 2007). Existe uma homologia entre lugares de pertença e noções de *relatedness* (Carsten, 2000), que assume o seu *oximoron* na morte e no morrer (Saraiva; Mapril, 2012)

Através da territorialização da morte, celebra-se uma união com um lugar em que as pessoas têm os seus parentes, amigos e conhecidos, união essa que é uma vitória sobre a divisão e a separação que a contemporaneidade implica ao levar muitos a emigrar. De facto, numa sociedade de migrantes, o importante não é onde se nasce, mas sim onde se é enterrado (Ho, 2006), e os trânsitos fúnebres entre Portugal e Guiné-Bissau são reveladores dessas dinâmicas telúricas.

Retomando a premissa de Bloch sobre a boa morte como potencial de regeneração para o grupo, que impede também que a morte de um indivíduo seja terminal, o que pretendemos aqui mostrar é a forma como, em dois

contextos etnográficos díspares, e em situações de diáspora diferenciadas, a noção de *relatedness* atua. Nessas redes transnacionais, temos presente uma intensa relação entre os mundos paralelos que anteriormente referi – os mundos físicos concretos do contexto nacional de origem dos imigrantes, a Guiné, e o país de acolhimento, entre os quais circulam corpos (pessoas e cadáveres), mas não só. Essa primeira circulação é da responsabilidade dos próprios migrantes, que cumprem os seus deveres quer para com os mortos, quer para com as suas famílias no espaço de origem. Mas circulam também bens simbólicos e espíritos, em que se cumprem deveres que os vivos têm para com os espíritos dos defuntos. Essas dinâmicas enviam mais uma vez à noção de *relatedness*, na medida em que a *comunidade* (guineense) existe na intersecção entre o mundo dos vivos e dos mortos. Isto é, essas *comunidades* são constituídas por vivos e mortos, e o que se espera dos vivos – migrantes – é assegurar que essa continuidade seja mantida, mesmo que eles próprios estejam longe do seu lugar de origem. Ao mesmo tempo, isso revela que a morte de uma pessoa nunca é terminal, e que essa morte funciona como uma verdadeira fonte de regeneração – nesses casos, regeneração da vida mesmo nos espaços alargados pela emigração, já que é a própria morte que espoleta a continuidade de todo esse conjunto de relações com o lugar de origem.

## REFERÊNCIAS

ARIÉS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989.

BACH, Linda; SHILLER, Nina; BLANC, Cristina. Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 645, p. 1-24, 1992.

BACH, Linda; SHILLER, Nina; BLANC, Cristina. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1997.

BAGANHA, Maria; MALHEIROS, Jorge; FERRÃO, João. Os imigrantes e o mercado de trabalho: o caso português. *Revista Análise Social*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, n. 150, p. 147-173, 1999.

BLOCH, Maurice. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press, 1971.

\_\_\_\_\_. Death, women and power. In: BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 211-230.

BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

BORDONARO, Lorenzo; PUSSETI, Chiara. Da utopia da migração à nostalgia dos migrantes: percursos migratórios entre Bubaque (Guiné-Bissau) e Lisboa. In: LIMA, A; SARRÓ, R. (Org.). *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006. p. 125-153.

CARSTEN, Janet. *Cultures of Relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DE BOECK, Philipe. *Danças com os mortos: os jovens em Kinshasa e a ordem da desordem*. Texto apresentado na conferência Gulbenkian, “Distância e Proximidade”. Lisboa, 27-28 out. 2008.

DOUGLASS, William. *Death in Murelaga: Funeral Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle: University of Washington Press, 1969.

EINARSDOTTIR, Jónína. *We Are Tired of Crying: Child Death and Mourning among the Pepel of Guinea-Bissau*. Stockholm: Stockholm University, 2000.

GABLE, Eric. The Funeral and Modernity in Manjaco. *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 3, p. 385-415, 2006.

- GEERTZ, Clifford. Afterword. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Ed.). *Senses of Place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 259-262.
- GESCHIERE, Peter. Funerals and belonging: different patterns in South Cameroon. *African Studies Review*, v. 48, n. 2, p. 45-64, 2005.
- HO, Engseng. *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- JAO, Mamadú. A questão da etnicidade e a origem étnica dos Mancanhas. *Revista de Estudos Guineenses*, Soronda, n. 20, p. 19-31, 1995.
- KING, Russell; LAZARIDIS, Gabriella; TSARDANIDIS, Charalambos. *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*. London: MacMillan Press, 2000.
- KOPYTOFF, Igor. Ancestors as Elders in Africa. *Africa*, v. 2, n. 41, p. 129-142, 1971.
- LESTAGE, Françoise. Apuntes relativos a la repatriación de los cuerpos de los mexicanos fallecidos en Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*, v. 4, n. 4, p. 217-228, 2008.
- MACHADO, Fernando. *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras: Celta, 2002.
- MALHEIROS, Jorge. *Imigrantes na região de Lisboa: os anos da mudança*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- MAPRIL, José. Bangla masjid: Islão e bengalidade entre os bangladechianos em Lisboa. *Análise Social*, n. 173, p. 851-873, 2005.
- \_\_\_\_\_. Os sonhos da “modernidade”: migrações globais e consumos entre Lisboa e Dhaka. In: CARMO, Renato; BLANES, Ruy; MELO, Daniel. *A Globalização no Divã*. Lisboa: Tinta da China, 2007. p. 65-88.
- METCALF, Peter. Death be not strange. In: LEHMAN, Arthur; MYERS, James. *Magic, Witchcraft and Religion: An Anthropological Study of the Supernatural*. Mountain View: Mayfield Publishing Company, 1985.

OLWIG, Karen. *Caribbean Journeys: An Ethnography of Migration and Home in Three Family Networks*. Durham: Duke University Press, 2007.

PINA-CABRAL, João. A morte na Antropologia Social. *Análise Social*, v. 20, p. 349-356, 1984.

QUINTINO, Celeste. *Migrações e Etnicidade em Terrenos Portugueses. Guineenses: Estratégias de Invenção de uma Comunidade*. Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa - Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2004.

SARAIVA, Clara; MAPRIL, José. Le lieu de la bonne mort pour les migrants guinéens et bangladais au Portugal. *Revue Européenne des Migrations Internationales* (REMI), v. 3, n. 28, p. 51-70, 2012.

SARAIVA, Clara. Transnational migrants and transnational spirits: an African religion in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 32, n. 4, p. 253-269, 2008.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975.

\_\_\_\_\_. Louis-Vincent. *La mort africaine*. Paris: Payot, 1982.

VOVELLE, Michel. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.

Recebido em: 10/10/2014

Aprovado em: 13/01/2015