



LSPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

**Ser um Outro Casal, num Outro Lugar:
Dois casais de negros, migrantes em Portugal, e as
suas Possibilidades e Impossibilidades Partilhadas
no Recoser da Ancestralidade**

Beatriz Carvalho

Orientador de Dissertação:

PROF. DOUTORA Maria Emília Marques

Coordenador de Seminário de Dissertação:

PROF. DOUTORA Maria Emília Marques

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA

Especialidade em Clínica

2017

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação de Prof. Doutora Maria Emília Marques, apresentada no ISPA – Instituto Universitário para obtenção de grau de Mestre na especialidade de Psicologia Clínica.

Agradecimentos

Este longo ano de reflexão sobre as temáticas a serem aqui discutidas foi um ano muito preenchido de partilhas enriquecedoras aos níveis pessoal, académico, relacional e intelectual. Tal não era possível sem o grupo de alunos que constituiu este Seminário, e a sua orientadora Professora Maria Emília Marques que abriu as portas para nos podermos encaminhar neste novo *olhar* capaz de ver o *outro* na sua inteira subjetividade, como um verdadeiro ser psicossocial.

Assim, agradeço à orientadora e aos meus colegas que, em conjunto, fomos capazes de construir um espaço íntimo e contentor, no aprofundamento de temas que se mostram tão fundamentais nas esferas política, social e psicológica. Esse espaço permitiu-me olhar e trabalhar, num lugar seguro, as temáticas a respeito de *mim* e das minhas raízes africanas.

Agradeço aos participantes que me acolheram nas suas casas e me deram muito de si, dos seus mundos, dando-me a conhecer, também, os meus mundos.

Agradeço ao grupo do Centro de Etnopsicologia Clínica pela validação da importância que vão denotando nos trabalhos com estas populações, fazendo renascer a sua riqueza.

Agradeço à minha colega Lígia, parceira desde os primeiros momentos no ISPA, por me acompanhar em todos os meus passos deste percurso, e por me deixar acompanhá-la.

Resumo

Da necessidade de cortar com a abordagem que parte de uma perspectiva etnocêntrica para olhar o *outro* de uma cultura não-ocidental e que o coloca num lugar *oprimido*, parte-se, neste estudo, do olhar da Etnopsicanálise, de uma clínica transcultural, capaz de chegar à inteira subjetividade do sujeito *negro, migrante*, com uma contextualização histórico-social de um legado escravagista e colonialista que perdura até hoje, criando *fantasmas* na *psique* daqueles migrantes.

Utiliza-se o Método de Narrativas de Associação Livre (Hollway & Jefferson, 2000), na conceção de um sujeito *psicossocial*, permitindo aceder à sua experiência de *negro* que migra para Portugal, vindo de um país outrora colonizado por aquele. Realizam-se duas entrevistas a dois casais (os dois de São-Tomé, um deles com origens Cabo-verdianas) que migraram, já como casal, para Portugal. Ao analisar exaustivamente cada entrevista, foi possível notar os elementos que predominam da construção da identidade de cada participante, e do *ser casal*.

Salienta-se a temática da transmissão psíquica de *fantasmas escravagistas* – opressores, fiscalizadores e punitivos – para um dos casais, em que cada pessoa do casal se constrói em volta desse *trauma histórico*, e para quem a migração, e o *ser casal*, resultou num reforço daqueles *fantasmas*; salienta-se a temática de um caminho para a ancestralidade, de uma reconstrução da *história* penosa, para o outro casal, em que cada um, em mútuo acordo, se constrói a partir de, e prosseguindo com, aquele *passado*, e para quem a migração, e o *ser casal*, resultou na possibilidade de *novas introjecções*.

Palavras-chave: Etnopsicanálise, Migração, Trauma Histórico, Identidade, Narrativa de Associação Livre

Abstract

From the need to cut with the approach that comes from an ethnocentric perspective to look at the *other* from a non-ocidental culture, which puts him/her in a *opressed* place, we look from the Ethnopschoanalysis perspective, of a transcultural clinic, able to get to the full subjetivity of the *negro, migrant* subject, with a social-historical context of the slavery and colonialist legacy that endures until today, creating *phantoms* in the *psyche* of those migrantes.

We use the Free Association Narratives Method (Hollway & Jefferson, 2000), and its conceptualization of the *psychosocial subject*, allowing the acesment of his/hers experience has a negro who migrates to Portugal, coming from a country that was, beforewards, its colony. Two interviews are made to two couples (both from São-Tomé, one which has Cape-verdian origins) who migrated to Portugal already as couples. With an exhaustive analysis, it was possible to see the components that prevail from each participant's identity, and from *being a couple*.

It is emphasized the transmission of *slavery phantoms* – opressors, controlling and punitive – for one of the couples, and each person builds itself around that *historical trauma*, and for whom the migration, and *being a couple*, reforced those *phantoms*; it is emphasized the path to ancestry, of a reconstruction the painful *story*, for the other couple, and each person, in a mutual agreement, builds itself from that past, and for whom migration, and *being a couple*, resulted in the possibility for new introjections.

Key-words: Ethnopschoanalysis, Migration, Historical Trauma, Identity, Free Association Narrative

Índice

Introdução	1
1. (Etno)Psicanálise para uma Europa pluricultural: alteração do paradigma de um outro distinto de mim, para um outro como eu	4
1.1. A emergência, e o emergir, da Etnopsicanálise	4
1.2. Ser migrante (e negro) numa Europa colonial	7
1.2.1. O Trauma Histórico da Escravatura e a sua Transmissão Psíquica	9
1.2.2. Inconsciente étnico: a partilha comum de fantasmas entre os membros da mesma cultura.....	11
2. Metodologia	14
2.1. Tipo de Estudo	14
2.2. Método e Instrumento	14
2.4. Participantes.....	16
2.4.1. Joana e Idalino.....	16
2.4.2. Francisco e Arlinda	16
2.5. Procedimento de Recolha	16
2.6. Procedimento de Análise	18
3. Apresentação e Análise dos Dados	20
3.1. Análise dos dados das entrevistas	20
3.1.1. Joana e Idalino.....	20
3.1.2. Francisco e Arlinda	28
3.2. Análise dos grandes temas	32
3.2.1. Joana: Identidade construída sobre três lugares	32
3.2.2. Idalino: Identidade presa no caminho entre Cabo-Verde e São-Tomé	36
3.2.3. Joana e Idalino: o casal na partilha de lugares	39
3.2.4. Francisco: Identidade organizada em torno da ascensão social dos filhos	41
3.2.5. Arlinda: Identidade fixada dentro dos contornos da opressão	45
3.2.6. Francisco e Arlinda: ser casal na reprodução comum de um fantasma opressor....	48

5. Discussão	50
Conclusão	57
Referências Bibliográficas	59
ANEXOS	61
Anexo A – Carta de Consentimento Informado	63
Anexo B – Transcrição da Entrevista de Joana e Idalino	64
Anexo C – Transcrição da Entrevista de Francisco e Arlinda	79

Introdução

Num Mundo contemporâneo marcado por fluxos migratórios no sentido dos países do sul para os países do norte, ou dos países de Terceiro Mundo para os países Ocidentais, há o interesse de olhar para estas populações migrantes que saem dos seus países, outrora colonizados, para irem em direcção aos países dos colonizadores, pelas razões mais diversas e adversas. A forma como se *olha* o mundo, ditada pelos estados colonialistas, numa perspectiva que parte do centro da “civilização” ocidental, do vivido de um homem branco, para descrever e caracterizar as formas de vida de países, nomeadamente dos povos que não se formaram dentro das linhas de desenvolvimento civilizacional do ocidente, daqueles povos que estiveram sujeitos ao domínio do homem branco, tem vindo a ser perpetuada por alguns investigadores e teóricos que trabalham apenas na forma de observações empíricas, com um único olhar sobre o conteúdo manifesto. Esta abordagem, complementada com descrições do “exótico”, tem vindo a contribuir para a conceção de que estes povos são completamente diferentes dos do ocidente, numa formulação implicitamente racista do “nós” e “eles”, sendo que no “eles” está sempre implícita uma inferiorização e, portanto, uma dinâmica de relações de dominação.

Assim, numa abordagem verdadeiramente etnopsicanalítica, concebida pelo psicanalista e antropólogo George Devereux com base em estudos formulados por Sigmund Freud e Géza Róheim, em que, no formato de uma clínica verdadeiramente transcultural aplicada nos moldes de uma complementaridade entre a antropologia e a psicanálise, cujos campos de análise são tomados na sua íntegra, não se misturando, nem se interrompendo um ao outro, faz-se chegar a clínica a sujeitos que não só aqueles das sociedades industrializadas, pois que um conhecimento antropológico do mundo cultural do paciente, aliado a um entendimento psicanalítico vem desmistificar o que é considerado “normal” na perspectiva eurocêntrica, tornando possível uma compreensão verdadeira e genuína da verdade de cada sujeito, com um olhar que parte da sua própria subjetividade.

Partindo desses pressupostos, aliam-se-lhes a experiência de ser migrante e *negro* na Europa: discorrem-se questões levantadas por Marie Rose Moro (Moro, 2015) acerca da vulnerabilidade psíquica em que o migrante se vai encontrar no país de acolhimento pois que está desprovido das defesas culturais pertencentes à sua *terra*, e como os factores de discriminação e de racismo potencializam essa vulnerabilidade; também as questões levantadas por Tobie Nathan (1986, cit. por, Sturm, Baubet, & Moro, 2010) acerca do

“envelope cultural” que mantinha o sujeito inteiro e protegido no seu país mas que, aquando da migração para outro lugar, perde o seu propósito contendor e diferenciador pela falta de referências com as quais o sujeito se podia identificar.

Logo é integrado, na experiência migrante, a forma como o trauma histórico da escravatura e do colonialismo, de uma verdadeira anulação subjectiva de subordinação dos *negros*, tem a possibilidade de deixar marcas de um *fantasma colonizador* nas gerações seguintes como consequência do silenciar do valor traumático daquelas experiências. Para tal, levanta-se a *cena traumática* de Ferenczi, onde se entende como o *desmentido* e o *silenciado* é são os elementos-chave que fazem do trauma uma experiência verdadeiramente destruturante; partindo de Nicolas Abraham e Maria Torok (1972), levanta-se a *incorporação* que ocorre, aquando do *desmentido*, na impossibilidade de introjeção, e que, numa identificação com o agressor, vai dar forma ao *fantasma*, que logo será transmitido para as gerações seguintes através de sinais inconscientes de algo *indizível*; com Devereux (1951) chega-se ao *inconsciente étnico* que é aquele partilhado pelos membros de uma determinada cultura e que contém, mais do que regras e costumes, os fantasmas e as emoções que os sujeitos aprenderam a esconder, fazendo-nos retomar a importância de um olhar verdadeiramente etnopsicanalítico para os sujeitos destas sociedades outrora colonizadas.

Para proceder à análise que decorre das entrevistas, entende-se como, partindo de Olivier Douville (2014), os traumas históricos ocasionam um choque considerável sobre o protocolo habitual do fabrico e da montagem de identidades e nós, (etno)psicólogos, devemos estar atentos à forma como a violência da história passa para o inconsciente. Assim, colocamos a questão da natureza e da função da herança do passado, fazendo-nos testemunhas da forma como os incidentes da história têm repercussões na estruturação da *psique* do sujeito e do seu lugar social.

O método FANI de Hollway e Jefferson (2000), utilizado para analisar as entrevistas realizadas aos participantes, vai de encontro às concepções do olhar transcultural: ele faz seguir o discurso do sujeito partindo da sua lógica espontânea, inconsciente, tal como a psicanálise concebe a associação livre de ideias, de modo a aceder à subjectividade, por excelência, do narrador, e faz olhar o sujeito como um verdadeiro ser psicossocial, que se constrói e é construído da interacção mútua da sua *psique* com o meio social.

Das várias possibilidades de se explorarem estas temáticas, houve aquela de *olhar casais de negros* migrantes que se juntaram no seu país de origem e que logo migraram para Portugal.

Sem expectativas do que se vai encontrar aquando da análise dos dados, procura-se aceder aos elementos psíquicos que predominam sobre a identidade, à luz de uma contextualização histórico-social de relações de dominação, explorar a forma como a experiência migratória pode actuar sobre essa *psique*, e a forma como os marcos identitários de cada pessoa do casal se podem relacionar e dar forma ao *ser casal*. Também se contemplam as questões da *intersubjectividade*, perante a forma como cada pessoa do casal, e o casal em si, se apresenta à entrevistadora, que também tem família *negra* Cabo-verdiana que migrou para Angola e, aquando da guerra da descolonização, migrou para Portugal.

1. (Etno)Psicanálise para uma Europa pluricultural: alteração do paradigma de um *outro* distinto de mim, para um *outro* como eu

Para compreender como se chegou, hoje, no Ocidente, à necessidade de ser desenvolvida uma diferente abordagem para se olhar o *outro* de uma cultura não-ocidental: de um olhar *colonizador* para um olhar *transcultural*

1.1. A emergência, e o emergir, da Etnopsicanálise

Numa época de globalização acelerada e de grandes fluxos migratórios, entram na Europa, pelos motivos mais diversos e adversos, populações dos países do Terceiro Mundo imersas nas marcas deixadas nas suas terras de um império escravagista e colonial que destruiu culturas e civilizações. Há reflexos de um poder, invisível, que assume o direito de falar pelo *outro*, de escrever o *outro*, de o colocar numa rede de símbolos e significados sem uma reflexão de como toda essa análise ocorre no seio de relações de dominação, tal como está manifesto nos trabalhos etnográficos dos antropólogos culturais cujos estudos, em *settings* coloniais, naqueles países do Terceiro Mundo, apenas registavam as diferenças entre a cultura ocidental e as culturas ditas primitivas, acabando por sustentar uma contínua subjugação daquele *outro* estudado, considerado inferior, primitivo e selvagem (Beneduce & Martelli, 2005).

O antropólogo e psicanalista Devereux (1951), na sua revisão da obra *Psychoanalysis and Anthropology* de Géza Róheim (1950), faz menção às falácias da abordagem culturalista por apreenderem apenas conteúdos manifestos e elaborações secundárias, sem serem capazes de aceder à implicação mútua e indissociável entre a *psique* e a cultura. São estes erros consecutivos de uma primazia sobre os fatores sociológicos em detrimento dos fatores psíquicos, sobre o consciente em detrimento do inconsciente, sobre a “personalidade” em detrimento do *eu*, sobre o conteúdo manifesto em detrimento do conteúdo latente do sonho e do mito, que fazem os culturalistas chegar a conclusões (i.e: não há complexo de castração nas ilhas Marquesas (Kardiner); não há complexo de Édipo nas sociedades matriarcais (Malinowski)) que geram uma fossa entre os países do mundo Ocidental e os países do Terceiro Mundo. (Laplantine, 1978).

Róheim (1950, cit. por, Devereux, 1951) contesta aquelas teorizações insípidas: partindo para a Melanésia, onde Malinowski “descobriu” o “complexo matrilinear”, utiliza sistematicamente o método psicanalítico da associação livre de ideias – faz falar os indivíduos para os levar a uma reação transferencial e analisa os jogos das crianças e os contos

partilhados. Acedendo, portanto, aos processos psicodinâmicos, por um lado, e observando a forma como a cultura atua na sua expressão, por outro, consegue mostrar como o complexo de Édipo, à volta do qual se forma a teoria clássica psicanalítica, também está presente em sociedades matrilineares, apesar de a triangulação ser diferente do grupo pai-mãe-criança.

Devereux, com o apoio destes estudos de Róheim – quem ele considerava ter tido um dos maiores contributos para a relação entre psicanálise e antropologia com a sua obra *Psychoanalysis and Anthropology*, desde Freud com *Totem e Tabu* (Devereux, 1950), conceptualiza a universalidade da *psique* humana e da cultura, na medida em que mostra como qualquer indivíduo tem à sua disposição um conjunto de materiais culturais idênticos em toda a parte, e que esses materiais são manipulados por um aparelho psíquico que funciona de uma maneira idêntica em qualquer indivíduo (Devereux, cit. por, Laplantine, 1978).

A ideia da universalidade da *psique* humana e da cultura já tivera sido introduzida por Freud em *Totem e Tabu*, quando, a partir da formulação de pontos de convergência entre a vida psíquica dos povos antigos e a vida psíquica dos neuróticos, mostrou como as descobertas da psicanálise a respeito do complexo de Édipo permitem compreender a origem da cultura e das civilizações (Freud, 2001).

Como fenómeno universal humano, é através da cultura que o sujeito constrói a sua leitura do mundo, dando sentido à sua experiência subjetiva, o que lhe permite “descodificar «o total» das experiências vividas (...) e «dominar» a violência do imprevisível, e conseqüentemente do não sentido” (Moro, 2015). Os sintomas das doenças vão variar de uma cultura para a outra, mas apresentam o fator comum de serem representados, vividos, orientados e controlados pela cultura que cria comportamentos marginais, mas autorizados. O sujeito adoce quando não conseguiu aceder às defesas culturalmente apropriadas, ou quando a cultura não dispõe de nenhuma defesa pré-estabelecida para dar sentido ao seu sofrimento (Devereux, 1951).

Com o desenvolvimento das teorizações de uma universalidade da *psique* e da cultura, começou a ser levantada uma rutura com a tendência etnocêntrica da antropologia cultural em que o desconhecido (o Terceiro Mundo) é explicado a partir do campo do conhecido (mundo Ocidental), num formato de relativização das culturas, com descrições do “exótico” que acabam por refletir um postulado colonial racista que nega a universalidade do ser humano e

faz salientar um *nós* que é completamente distinto de um *eles* – pensamento que sempre legitimou as relações de poder tais como colonizador-colonizado / senhor-escravo.

Essa opressão exercida na forma de olhar o outro também se verifica na psiquiatria, em que as concepções do que é considerado anormal vêm na forma de um ideal de como é suposto viver, ideal esse coincidente com o padrão de normalidade, racionalidade e de doença construído pelo Ocidente, de forma que o olhar o *outro* na sua alteridade é impedido pela anulação da sua subjetividade, nas suas dimensões histórica e cultural (Pussetti, 2010). Com isto, entende-se a importância de se estar informado sobre a cultura do sujeito observado para uma verdadeira leitura da sua expressão de sofrimento, e não cair no erro de o patologizar aquando da ignorância e desconhecimento daquele comportamento.

Para Devereux (1980, cit. por, Ducey, 1982), os critérios de normalidade válidos absolutos, do ponto de vista psiquiátrico, são independentes das normas de cada cultura ou sociedade, mas vão em conformidade com os critérios da cultura enquanto fenómeno universal da vida humana. Os sintomas vão representar tanto a tentativa do sujeito de resolver um conflito cultural, como representam um padrão marginal – porque estereotipado – socialmente inculcado, que vai alertar os outros para a existência de uma dificuldade que envolve a necessidade de tratamento. O sintoma psicopatológico vem na forma de uma crítica encoberta dos valores culturais e, ao mesmo tempo, é a manifestação de uma forma de enlouquecer culturalmente aprovada.

Com isto, e a par do olhar feito sobre o *outro*, não-ocidental, consecutivamente nas linhas de um postulado colonialista, desde a antropologia à psiquiatria, Devereux, no seu exercício da psicanálise, fez emergir uma clínica direcionada para populações que não as das sociedades ocidentais industrializadas: uma clínica capaz de olhar a *psique* do sujeito tendo em conta a sua alteridade, uma vez que os pressupostos culturais não serão necessariamente compartilhados entre investigador/analista e sujeito observado. Daí surge a clínica transcultural, ou etnopsicanalítica, que introduz dois postulados metodológicos: (1) uma *complementaridade* entre a antropologia (estudo *etnográfico*) e a psicanálise – o investigador/analista utiliza este formato pluridisciplinar partindo de cada uma das diferentes disciplinas, na sua íntegra, *simultaneamente*, mas *separadamente*, para fazer a análise do material/sujeito observado. Esta dupla leitura do relato do paciente vai fazer chegar à (2) *neutralidade cultural* que implica um olhar que parte da subjectividade do sujeito observado sem serem colocadas as próprias referências culturais do analista nos relatos dos pacientes –

como parece ser tendência daquelas disciplinas das Ciências Humanas e Sociais (Devereux, 1972, cit. por, Moro, 2015).

Estes dois postulados possibilitam uma clínica em que, por um lado, o pensamento psicanalítico permite iluminar os processos dinâmicos, intrapsíquicos e interpessoais, da criação de sentido, e, por outro, o pensamento antropológico permite dar conta de como a cultura vem condicionar a forma, a função e a expressão daqueles processos dinâmicos. Procura-se, com isto, cortar com aquela tendência da psiquiatria do Ocidente que identifica, categoriza e domina o *outro* – considerado irracional –, perpetuando os estereótipos do legado colonialista que patologiza as experiências e os comportamentos das populações não-ocidentais marginalizadas (Pussetti, 2010).

Como Devereux (1951) enuncia, às minorias desfavorecidas é negado o acesso aos importantes modos de defesa culturais, reservados aos membros das classes privilegiadas. Os modelos das sociedades ocidentais colocam o sujeito migrante, à partida, numa condição de vulnerabilidade, pois que o migrante não tem suficientemente investidas as defesas mais úteis para o novo ambiente cultural. Imagine-se, com isto, ser migrante e pertencer a uma minoria desfavorecida, consecutivamente marginalizada, como é o caso do *negro* que migra para a Europa.

1.2. Ser migrante (e negro) numa Europa colonial

Desprovido das defesas culturais pertencentes à sua *terra*, impossibilitado de participar dos rituais e dos acontecimentos familiares e coletivos, o sujeito que migra encontra-se numa condição de vulnerabilidade psíquica, em que só pode contar com as suas próprias defesas, individuais, e, dependendo da sua favorabilidade e acessibilidade, com as defesas culturais do lugar de acolhimento, às quais se pode apropriar. No entanto, a exclusão, a discriminação e o racismo – tal como o legado do colonialismo inscrito nas relações interpessoais – podem marcar a experiência migratória, colocando os sujeitos numa condição ainda mais vulnerável (Moro, 2015).

Tobie Nathan (1986, cit. por, Sturm, Baubet, & Moro, 2010), precursor do trabalho de Devereux, embora tendo-se encaminhado por outras linhas, introduziu a ideia de que a integração das representações culturais é fundamental para o desenvolvimento da *psique*, e como aquelas precisam de ser constantemente reafirmadas de forma garantir a estabilidade do “envelope cultural” – que mantém o sujeito inteiro e protegido, tal como a teorização de Anzieu (1989, cit. por, Sturm, Baubet, & Moro, 2010) de uma pele psíquica (*moi-peau*) como

uma fronteira que estabelece as demarcações do sujeito. Essa reafirmação da identidade cultural vai ficar comprometida quando o sujeito migra, sendo este um dos fundamentos de Nathan que o levam a constatar que a experiência migratória é, necessariamente, traumática: aquele “envelope cultural” perde o seu propósito contendor e diferenciador interno-externo devido à ausência das referências culturais com as quais, na sua terra, o sujeito se poderia identificar; o “envelope” não pode continuar a prevenir a intrusão de experiências não-elaboradas.

Não obstante, os estudos de Bastide (1965; 1972, cit. por, Laplantine, 1978) mostraram como a perturbação que pode acompanhar o sujeito na sua condição de migrante não se deverá só à passagem de uma cultura para a outra, mas dever-se-á, ainda mais, ao choque cultural manifesto nas condições de receção adversas do país de acolhimento (tal como a discriminação). Se havia a possibilidade de aquele “envelope cultural” se transformar com, e adaptar a, novos materiais culturais, deixa de a haver quando o modelo cultural do país de acolhimento tem na sua base uma sociedade acelerada, mecanizada, cujas normas culturais de mecanismos de defesa adaptados ou são interditas – devida à constante marginalização do sujeito migrante em que lhe é concedido um lugar específico e subaltern – ou são desprovidas de significados, na medida em que vêm ao serviço de um conjunto de normas interpessoais sem referência a qualquer sistema ético ou religioso.

Estas sociedades contemporâneas do ocidente vão impor ao sujeito migrante – nomeadamente o negro – comportamentos diferentes, muitas vezes desprovidos de significado simbólico, e obrigá-lo a desempenhar uma série de papéis, muitas vezes contraditórios entre si. Notam-se descontinuidades culturais, desorientações sociais, ruturas entre ambientes distintos e choques entre temporalidades antagónicas que agem com muita violência sobre o sujeito que migra, neste movimento de países do sul – colonizados – para os países do norte – colonizadores (Laplantine, 1978).

Em momentos de exclusão (ou mesmo anulação) social e/ou cultural, a construção identitária do sujeito fica, necessariamente, fragilizada (Moro, 2015). Essa tem sido a realidade para o negro, desde a escravatura que, com início no século XV, perdurando até ao século XVIII, ser escravizado era a condição social da maioria dos africanos. Os escravos africanos eram levados das suas terras como mercadoria, num verdadeiro assassinato de almas pelo homem branco que, durante décadas, colocou o negro numa condição de inferioridade humana, cuja legitimidade para tal domínio sobre o outro seria o racismo (a desqualificação da “raça” negra). Esta inscrição de um povo (negro) subalterno, cujas marcas físicas e culturais

foram(/são) alvos de uma ridicularização e de uma inferiorização constantes, vai moldar, e fixar, no tempo, as relações entre o branco e o negro.

Oliva (2009), apoiando-se substancialmente nas obras da historiadora Isabel Castro Henriques, discorre sobre a história colonizadora de Portugal e o lugar de África e do Africano no imaginário Português. A par dos processos de independência dos países colonizados cujas marcas da guerra e da miséria eram evidentes, em meados da década de 1970 houve uma grande vaga migratória para Portugal das populações daqueles países – Cabo-Verde, Angola, Guiné-Bissau, São-Tomé e Príncipe e Moçambique. Estas populações, chegadas a Portugal, encontravam difíceis condições de vida, com sectores de economia e de atividades laborais precárias a elas reservados, alojadas em bairros periféricos (senão mesmo em barracas), sub-empregadas, alvo de discriminação pela polícia e por segmentos da sociedade portuguesa. A reapropriação, hoje, de imagens dos tempos de colonização é clara: os negros passam a ser considerados “seres incompetentes e pouco confiáveis; preguiçosos por natureza; mão-de-obra desqualificada e mal remunerada; de baixo-nível social e educacional” (p.48), inclusive com associações à violência urbana e ao tráfico de drogas.

Quando conceptualizamos o sujeito como um ser psicossocial, entendemos como o mundo externo é uma parte integral da formação da sua identidade, e que o mundo interno e o mundo externo são co-constitutivos, ou seja: o sujeito externaliza o seu mundo interno para as relações externas, que regressam de novo e influenciam a sua organização interna ao longo do seu desenvolvimento enquanto criança e adulto (Hollway, 2010). Quando pensamos no que representa, desde há séculos, ser *um negro*, imaginamos as marcas identitárias deixadas no seu corpo pelo homem branco; imaginamos um mundo interno marcado pela interiorização de um lugar subalterno – de inferioridade cultural, social, humano; imaginamos a sua visão de um mundo externo ameaçador que faz questão de constatar e reconstatar a sua condição de inferioridade quando o olha de uma forma colonialista, paternalista, com uma missão *aculturadora* ou, como noutros tempos, uma missão *civilizadora*: um verdadeiro olhar que *anula* a subjetividade do negro e a *contamina* com marcas de opressão.

1.2.1. O Trauma Histórico da Escravatura e a sua Transmissão Psíquica

Pensando na conceptualização do trauma de Sándor Ferenczi (Ferenczi, 1930/2003, cit. por, Canavêz, 2013), o autor desenvolve um exemplo da uma cena traumática, composta por três elementos: uma criança que é abusada sexualmente, um adulto abusador e um outro adulto que se posiciona face ao sucedido. Assim Ferenczi descreve três momentos: (1) a criança

seduz o adulto através da sua linguagem de ternura; (2) o adulto abusa sexualmente da criança; (3) a criança procura outro adulto para contar o sucedido e ele desacredita a verdade trazida pela criança. É este terceiro momento que vai conferir o aspeto traumático ao acontecimento: o *desmentir*. Para o autor psicanalista, a forma de contenção da experiência traumática promovida pelo ambiente que a cerca é o que vai ditar se uma experiência de violência sofrida, cuja possibilidade de ser elaborada e significada é impossível ou reduzida, tem potencial destruturante ou não.

Uma dinâmica relacional que pudesse fornecer um espaço contendor, ao invés daquele que desautoriza a verdade da criança, ia permitir o mecanismo de introjeção, ou seja, aquele em que são introduzidos objetos exteriores no ego, e que propicia o projeto identificatório do sujeito: assim ser-lhe-ia possível fazer um encadeamento de representações com significado a par do dano que sofreu. Quando a resposta do ambiente é *desmentir*, não realizando uma verdadeira tradução do acontecimento, a criança não recebe nada que pudesse introjetar para dar um sentido ao ocorrido (Canavêz, 2013).

Sem a possibilidade de introjeção, perante o *desmentido*, que pode ser traduzida numa verdadeira *anulação subjetiva*, vai-se dar a incorporação (Torok & Abraham, 1972) e, conseqüentemente, a identificação com o objeto incorporado, instalado no mundo interno do sujeito. Os autores Nicolas Abraham e Maria Torok defendem que a incorporação toma lugar quando as palavras falham em preencher o vazio do sujeito: a incorporação vai fazer notar uma fenda na *psique* que aponta para algo que está a faltar no lugar onde a introjeção devia ter ocorrido. O recurso à incorporação vai permitir que o sujeito se conforme com o excesso de violência, aquando da sua impossibilidade de elaboração, por meio de identificação com o agressor.

À luz da compreensão do trauma, todas aquelas experiências vividas pelo *negro*, ora escravizado, ora colonizado, deixam, sem dúvida, marcas inscritas na pele preta que não puderam ser verbalizadas, elaboradas nem significadas. Como Douville (2014) contempla, ao se falar em identidade, os componentes maiores que a constituem foram aqueles retirados na deportação em massa dos escravos: o que diz respeito aos mortos, à linguagem, à sexualidade e à filiação, pois que ele era reduzido ao aqui e agora do seu corpo, considerado como força domesticável, desligado do seu lugar na sua geração e na sua filiação; o seu nome próprio é esquecido, e a sua identidade reduzida à pele.

Abraham (1975) discorre acerca desta transmissão psíquica através de gerações, utilizando a analogia dos fantasmas – elemento que considera omnipresente nas franjas das religiões e nos sistemas racionais. Os fantasmas vêm, muitas vezes, assombrar os seus entes queridos, sendo que os que assombram são aqueles que foram vexados durante a sua vida, ou aqueles que levaram *segredos indizíveis* para a sepultura. O fantasma, desta forma, vem para objetificar a *fenda*, produzida em nós, a par de uma ocultação e silenciar de alguma parte da vida de um ente querido. Portanto, o que nos assombra não são os mortos, mas as *fendas* deixadas em nós pelos segredos dos outros. A transmissão dá-se, portanto, quando criança sente, dos seus progenitores, sinais, signos, afetos ou algumas palavras que logo *incorpora*, mas que não consegue constituir uma cadeia de representações, criando um vazio onde havia possibilidades de construir significados e, assim, dá forma ao fantasma.

Tal como refere Apprey (2004), o *fantasma* para o *negro* terá a forma de uma imagem composta por atos violentos de agressão, dependência hostil sobre o outro, megalomania, e outros agentes destrutivos. Marcas de uma disrupção das suas terras, pessoas e costumes, e da destruição de afetos de união, do lugar do sujeito no mundo, de uma continuidade com um passado e das expectativas futuras. A par disto, estes *fantasmas* podem ganhar uma forma real quando o sujeito migra para um país, como Portugal, vindo de outro outrora colonizado por aquele, e se confronta com a efectiva marginalização do *negro*.

1.2.2. Inconsciente étnico: a partilha comum de *fantasmas* entre os membros da mesma cultura

Devereux (1951) considera que o material reprimido de origem consciente, do ponto de vista cultural, se pode dividir em dois grupos: (1) o segmento inconsciente da personalidade étnica; (2) o inconsciente idiossincrático. O primeiro diz respeito à parte do inconsciente total que o sujeito possui em comum com a maior parte dos membros da sua cultura. Aquele é composto de tudo aquilo que, conforme as exigências fundamentais da sua cultura, cada geração aprende a recalcar o que, em seguida, vai obrigar a geração seguinte a recalcar. Já o inconsciente idiossincrático diz respeito aos elementos que o indivíduo foi forçado a recalcar sob a ação de formas de *stress* únicas e específicas que ele sofreu.

Se entendermos como cada cultura permite que certas fantasias, pulsões e outras manifestações do psiquismo, acedam e permaneçam a nível consciente, e exige que outros sejam recalcados, pois que todos os membros de uma certa cultura possuem em comum um centro número de conflitos inconscientes (Devereux, 1951), podemos refletir em como o

trauma histórico da desumanização do *negro* propiciou a utilização de certos mecanismos de defesa de forma a esconder de si a realidade *aniquiladora* em que vivia. É, portanto, esse *escondido*, reforçado, inclusive, pelas pressões culturais, que vai sendo transmitido de geração em geração. Também, tal como Tobie Nathan (1981) defende, o este inconsciente étnico é uma instância que não é tanto constituída pelas regras e costumes da etnia a que se pertence, mas sim pelos *fantasmas* e emoções que todos os indivíduos de uma dada cultura aprendem a recalcar.

Como Devereux discorre (1965, cit por Nathan, 1981) a respeito da identidade,

O sentimento de identidade vem da capacidade de se situar sobre uma barra muito estreita, fronteira entre o passado e o futuro (capacidade de contemplar o passado e partir do presente e, por conseguinte, de estabelecer previsões para o futuro, entre o dentro e o fora (percepção dos limites de corpo), entre a estrutura psíquica (interna) e a estrutura da cultura (p.591).

Assim restam experiências indizíveis, de um passado que fixa o sujeito naquele tempo e naquele espaço, intensificando os seus sentimentos de *não-pertencer* ao hoje e agora. Aquelas experiências, porque não digeridas, sem encontrarem uma representação – que é um pré-requisito para a saúde mental e vai depender da função contentora do ambiente (Cavalli, 2012) – vão reemergir no presente, talvez intensificadas aquando de uma migração em que o sujeito se desloca para o país que, outrora, o tivera *colonizado*, e que está marcado pela cultura da supremacia branca que estigmatiza a presença do negro. Aquelas defesas aprendidas de um *inconsciente étnico* comum, marcado por *fantasmas*, tem a sua forma específica de funcionamento *lá*, e a chegada *cá* pode-se revelar como um choque bruto em que as defesas aprendidas não fazem o trabalho que deviam fazer neste novo meio cultural – ou, melhor dito, neste meio que reenvia às relações de domínio de outrora.

Reconhecer o sofrimento e autorizar a sua expressão na forma mais autêntica (tal como o segundo adulto devia ter agido na *cena traumática* de Ferenczi) é de tal relevância pois que as vítimas da violência atroz da *anulação subjetiva* que simbolizam aquelas experiências de violência não puderam reivindicar a humilhação, a violência, a dor, ficando elas gravadas numa parte inacessível da mente. Assim, nesta dissertação é contemplada a necessidade de dar voz ao trauma histórico e de revelar o indizível, de forma a não manter enterradas as inúmeras *perdas* que continuam a assombrar as gerações.

Como Douville (2014) reflete, a hipótese é que nós, psicólogos e investigadores que confrontamos estas temáticas e lidamos com estas populações, notemos a existência no seu psiquismo de um complexo de cenas psíquicas ligadas à escravatura e à colonização. Consideramos que há um coletivo e um histórico na singularidade do discurso inconsciente de cada um, e que a memória coletiva e/ou a consciência histórica do sujeito social são determinadas pelos traumas e pelos momentos frutíferos. Crê-se que é fundamental que o mundo ocidental immortalize as histórias de sofrimento, de resistência e de sobrevivência destas populações para que elas tenham as referências necessárias do mundo social, das quais se podem apropriar para fazer regenerar a memória ancestral e para reclamar o passado: um apropriar do passado, das suas identidades e das suas origens, sem que isso pudesse vir na forma de *aniquilamento*.

Ainda com base no mesmo autor, e como ponto de partida para a análise dos dados desta entrevista, há duas formas que se encontram para se tratar a questão das escravatura e as reflexões a ela subjacentes: (1) aquela que olha estas sociedades como aprisionadas, na actualidade, pelas suas histórias mundiais; (2) aquela que realiza uma abordagem clínica e psicanalítica sobre os efeitos psíquicos da *serventia* – aquela que desqualifica o negro, cortando todo o seu simbólico do sexo, da morte e da filiação – na construção psíquica e nos modos de transmissão. Assim se evitam reducionismos ideológicos, e se contempla como a história de um sujeito, e da sua vida psíquica, pode permitir superar contradições. Questiona-se de que forma a ligação com a *história passada* é necessária para abrir a porta às suas contradições e aos seus terrores, numa perspectiva das potencialidades do que está para vir, possibilitando a abertura de uma dimensão transcultural no sujeito que migra.

2. Metodologia

2.1. Tipo de Estudo

Esta investigação qualitativa tem o formato de um estudo de caso. É o formato mais indicado para compreender fenómenos sociais complexos na medida em que preserva, integralmente, os elementos constituintes da vida real (Yin, 2001). Quando se quer responder a questões do tipo “como” e “porquê”, quando o investigador não tem controlo sobre aquilo que quer estudar, e quando a tese central é sobre eventos atuais da vida real, este deve ser o molde de investigação elegido.

O tipo de investigação empírica tem a particularidade de se assentar sobre o método de generalização analítica, ao invés da generalização estatística. Os estudos de caso são generalizáveis a proposições teóricas e não a populações, sendo que aqui “o objetivo do pesquisador é expandir e generalizar teorias (...) e não enumerar frequências” (Yin, 2001, p. 29). Também na generalização analítica se utilizam dados teóricos previamente desenvolvidos para sustentar os resultados empíricos do estudo de caso.

2.2. Método e Instrumento

Hollway e Jefferson (2000) desenvolveram o método FANI (free association, narrative and the interview method – método de associação livre, narrativa e entrevista) em torno do método psicanalítico de associação livre. A psicanálise defende a ideia de que o analista acede aos verdadeiros significados daquilo que é dito pelo paciente seguindo o discurso do último numa lógica espontânea, inconsciente, ao invés daquela lógica pensada e consciente. A relevância do material vai-se encontrar nos significados das ligações entre os relatos pelos quais o sujeito se escolhe retratar, e não tanto nos relatos em si a respeito do seu conteúdo manifesto. Este modelo vem desafiar o método narrativo tradicional, que se preocupa com a coerência de uma história, uma vez que pega nas associações livres e é capaz de identificar as incoerências e dar-lhes os seus devidos significados.

Aquando de uma narrativa, a história em si não providencia um testemunho transparente. Hollway e Jefferson (2000) fazem salientar a ideia de como os sujeitos são ansiosos, na medida em que têm conflitos intrapsíquicos causadores de ansiedade, e defensivos, na medida em que mobilizam o que conseguirem na forma de defesas contra aquela ansiedade, mantendo, assim, um suporte na identidade. São estas defesas vão influenciar os eventos que o sujeito escolhe evocar e a forma como os evoca numa narrativa. Esse investimento, que são

o reflexo dos desejos e ansiedades inconscientes do narrador será, portanto, o material de eleição para análise.

Ao seguir a lógica inconsciente do narrador, dá-se conta de uma *Gestalt* (um todo que é mais do que a soma das suas partes), que faz denotar a forma organizada na qual os significados daquilo que é narrado se articulam em torno de uma proposição central, pelo que cada elemento na história é melhor compreendido quando visto no contexto do todo que se sabe sobre o sujeito. Para se olhar o sujeito nesse todo, acede-se à conceptualização de Hollway e Jefferson (2000) de um sujeito psicossocial, que é resultado da sua biografia única, que despertou certos modos ansiosos e mobilizou certas defesas, e que é produto de uma construção social em que os modos ansiosos e as defesas mobilizadas são mais ou menos determinados por estruturas externas.

Os aspetos intersubjetivos que se proporcionam aquando do encontro entre duas pessoas, neste caso entre ouvinte e narrador, são muito significativos, tanto na produção do material como na sua posterior análise. As narrativas são sempre resultado da relação entre o entrevistador e o entrevistado, pelo que os dois se influenciam simultaneamente. O investigador deve analisar o seu envolvimento subjetivo, com o apoio dos seus colegas, para entender a forma como a entrevista é interpretada.

Para a realização de uma entrevista nos moldes supracitados, Hollway e Jefferson (2000) partem das premissas do método interpretativo biográfico. Este foi iniciado por sociólogos alemães aquando da produção dos testemunhos dos sobreviventes do holocausto e dos soldados nazis. Tem como princípio base a existência de uma *Gestalt* que vai ser reconhecida mediante o testemunho do sujeito poder surgir livremente, com o mínimo de intervenções do entrevistador de modo a não interferir com a construção da *Gestalt* (Rosenthal, 1990, citado por Hollway & Jefferson, 2000).

Assim, de forma a manter o material o mais fiel possível à subjetividade do sujeito, consideram-se quatro princípios: o primeiro, *a utilização de perguntas abertas*; o segundo, *a elicitação de histórias*; o terceiro, *evitar a questão “porquê”*; o último, *“follow-up” utilizando a ordem e o estilo linguístico do entrevistado*.

Desta forma, as entrevistas têm início com uma questão aberta, colocada pela entrevistadora: “Qual é a imagem que têm do que é ser um casal em São-Tomé, e do que é ser um casal em Portugal?”. No decorrer de cada entrevista houve o cuidado pela parte da entrevistadora de

não intervir muitas vezes e de não introduzir temas que não tivessem emergido dos entrevistados, de forma a propiciar, da melhor maneira possível, a associação livre de ideias.

2.4. Participantes

2.4.1. Joana e Idalino

À data da entrevista, Joana é uma mulher negra de 50 anos de idade, nascida em Cabo-Verde. Com 3 anos migrou com a família para São-Tomé, pois que os pais foram como “contratados” para trabalhar nas roças: durante a primeira metade do século XX sujeitos de vários países africanos (sobretudo Moçambique, Angola e Cabo-Verde) migravam sozinhos ou em família para São-Tomé com um contrato de trabalho, para logo serem tratados como escravizados pelos proprietários Portugueses. Os “contratados” viviam nas sanzalas das roças, distanciados da população São-Tomense. Estes trabalhos forçados perduraram até 1975, momento em que as roças são nacionalizadas (Nascimento, 2003, cit. por, Feio, 2016). Joana continua a viver em São-Tomé onde casa com Idalino. Idalino, um homem negro, com 54 anos de idade à data da entrevista, nasceu em São-Tomé, filho de pais Cabo-verdianos que também tinham migrado como “contratados”. Em 1994 Idalino migra para Portugal para tratamento de doença. Joana e o filho que já tinham de São-Tomé reúnem-se a Idalino, três anos depois, em Portugal. Tiveram mais dois filhos cá. Moram na periferia de Lisboa, num bairro social habitado maioritariamente por negros e ciganos.

2.4.2. Francisco e Arlinda

À data da entrevista, Francisco tem 44 anos de idade, tal como Arlinda, e os dois nasceram em São-Tomé, onde tiveram 3 filhos. Em 1994 Francisco vem para Portugal em busca de melhores condições para os filhos. Morou numa barraca antes de se mudar para um bairro social, na periferia de Lisboa, onde habita com a família, até hoje. Arlinda veio para Portugal em 1997, com os 3 filhos, reunir-se com Francisco. Cá tiveram mais um filho.

2.5. Procedimento de Recolha

2.5.1. Joana e Idalino

Conheci a Joana num evento em Casal de São Brás, onde ela reside. Pertencia a um grupo de batucadeiras e fazia-se notar pois era ela quem cantava e os batuques seguiam-na. A sua voz arrepiou-me e emocionou-me. Após um rapaz amigo me indicar que Joana era casada desde São-Tomé, conversei com ela, dando-lhe a conhecer a temática da tese e em como gostava de poder conversar com ela e com o marido. Joana sorriu muito e mostrou-se muito disponível e

com vontade de partilhar (“Eu falo tudo! Até podemos passar a noite toda a conversar, eu adoro conversar!”).

Quando entrei em casa da Joana e do Idalino senti de imediato a familiaridade, de um ambiente cabo-verdiano, com os cheiros, a decoração, a mobília, fazendo-me recordar as casas de parentes meus, Cabo-verdianos, da mesma geração. Empatizei de imediato.

Joana é muito carismática, convidativa e sorridente. Gosta de falar e fala alto, olha nos olhos, com uma postura que transmite confiança. Fala de uma forma muito poética, numa linguagem aberta, lúcida, e recorre muito à primeira pessoa, exprimindo sentimentos com facilidade e à vontade. O tom de voz é quase cantado, muito melódico. Idalino é mais tímido e ponderado, com uma postura mais didática, descritiva e explicativa dos factos. Fala lentamente, esforçando-se para falar português “correto”. A cumplicidade e o carinho entre os dois era evidente, e expressavam muita jovialidade na forma de se expressarem e interagirem.

A interação entre os dois, mesmo quando o assunto trazia mais tensão, era bem negociada. Davam a vez um ao outro para falar, e, em momentos mais acesos, em que cada um começava a dar a sua perspetiva, falando em cima do outro, rapidamente se tranquilizavam, por cedência de um ou do outro.

O tempo (50 minutos) passou rápido, num ambiente acolhedor e divertido. Como primeira entrevista, fiquei muito satisfeita e impressionada com a fluidez da comunicação e com a vontade de Joana e Idalino de se darem a conhecer e às suas experiências.

2.5.2. Francisco e Arlinda

Conheci o casal através do seu filho, e meu amigo, que me passou o contacto do pai para poder marcar um encontro. Desloco-me de carro numa viagem de 45 minutos, ao início da tarde, até à Cidade de Sol, no Barreiro. Estava um dia de calor sufocante.

Fui para a entrevista com alguma informação sobre o casal e o seio familiar, tal como o meu amigo me tinha contado. Revelou-me como o seu pai é um homem muito severo, controlador e que agredia os filhos.

Pronta para fazer a entrevista, Francisco encontrava-se sentado no sofá de um lado da sala, e Arlinda em pé do outro lado, como que à espera de direções. Francisco, bruscamente, diz-lhe que se sente e ela obedece, sentando-se ao lado do marido. Nesse momento, Francisco levanta-se e senta-se noutro sofá, em frente daquele. Com uma mesa de café no centro, e três sofás que a rodeiam, ficamos cada um num sofá diferente.

Fiquei com a sensação de que a entrevista tinha corrido mal por não se terem tocado assuntos que eu achava relevantes para o meu trabalho, tais como aqueles de que Joana e Idalino falaram. Durante a análise da entrevista com o grupo de trabalho percebi como, na verdade, a angústia com que saí da entrevista remetia mais para o ambiente que pairava, tenso e violento.

Foi um casal com quem não consegui empatizar por ter levado para a entrevista as referências dolorosas do meu amigo. Curiosamente (ou não) aquilo de que o casal fala durante a entrevista (sobre uma educação dos filhos rígida, monopolizadora, e com agressões físicas) levanta, precisamente, os elementos que ajudaram a construir aquela imagem muito negativa sobre este seio familiar.

Arlinda expressava-se com muita vontade e convicção, num tom de voz suave e infantil, de olhos muito abertos, com uma postura inclinada na minha direção. Quando o marido falava a sua postura alterava-se drasticamente, ficava recolhida sobre si, de mãos dadas uma na outra, olhando para baixo ou de vez em quando para mim, acenando com a cabeça.

Francisco teve sempre uma postura de uma grande descontração e altivez, encostado sobre o sofá, meio descaído, de pernas cruzadas na minha direção. Durante a análise com os meus colegas percebi como Francisco menosprezava as minhas intervenções. Por algumas vezes não entendia o que Francisco dizia, pela sua dicção que come as vogais. Em nenhum momento Arlinda e Francisco, durante a entrevista, interagiram diretamente.

Parei a entrevista aos 31 minutos porque os mesmos temas surgiam repetidamente. Hesitei muito nas minhas intervenções que me começaram a parecer pouco adequadas. Contudo, o material que apareceu é muito rico.

2.6. Procedimento de Análise

As duas entrevistas foram transcritas pela entrevistadora que logo as leu, em voz alta, junto a um grupo constituído pela orientadora e pelos colegas do seminário de dissertação – formando cerca de 10 elementos no total. As duas entrevistas foram lidas em dias diferentes, com uma duração de 2 a 3 horas, para cada momento da leitura, o que também incluía a participação activa de todos os elementos presentes que ecoavam aquilo que lhes vinha à mente a partir daqueles dados que escutavam. A esta primeira fase da análise em grupo segue-se uma análise exaustiva, por parte da entrevistadora, dos conteúdos de cada entrevista, a par de todas as temáticas levantadas na primeira fase. A terceira fase da análise contempla a selecção e a análise dos temas mais relevantes que emergiram da análise de cada entrevista.

Das entrevistas realizadas aos dois casais emergem elementos que se consideram serem de cada pessoa do casal e elementos mais directamente associados à dinâmica entre o casal sendo que, aquando da análise, consideram-se os elementos intersubjectivos, de como cada pessoa do casal se apresenta à entrevistadora e, também, ao parceiro, portanto, não se descarta o papel que as dinâmicas inconscientes têm entre o casal, entre o casal e a entrevistadora, e entre cada pessoa do casal e a entrevistadora, para fazer emergir *aquela* narrativa. Assim, os grandes temas que surgem são agrupados, primeiro, para cada pessoa do casal e, em seguida, para a dinâmica que emerge entre o casal. Desta forma, vai ser contemplado o grande tema da Identidade, para cada pessoa do casal, que é discorrido sobre uma exploração dos elementos psíquicos que predominam à luz de uma contextualização histórico-social de relações de dominação, ou seja: como é que o sujeito se move, se manuseia e se mobiliza, como é que se pensa a si próprio e pensa o *outro*, aquando de um legado escravagista e colonial de uma contínua anulação subjectiva cravada na *pele*. Procura-se, ainda, compreender de que forma a experiência migratória actua sobre a *psique* quando se analisam as representações do *lá* e do *cá*. Em seguida, procede-se à análise da dinâmica de cada casal, onde se explora a forma como aqueles marcos identitários de cada pessoa do casal se vão *encontrar* e/ou *desencontrar*.

3. Apresentação e Análise dos Dados

3.1. Análise dos dados das entrevistas

3.1.1. Joana e Idalino

A pergunta aberta identifica dois espaços distintos – Portugal e São Tomé. Ao reformular a pergunta para responder a uma questão colocada por Joana, cometo um lapso: querendo-me referir à passagem de São Tomé para Portugal, ao invés de Portugal digo Cabo-Verde (“(...) *quando vieram para Cabo Verde*”), o que traduz o meu reconhecimento deste terceiro lugar como o verdadeiro lugar de pertença do casal; também a familiaridade Cabo-verdiana do ambiente da casa me levou para *lá*. Não obstante, ficam introduzidos os três lugares que fazem parte do percurso deste casal, propiciando a construção de uma narrativa que dá espaço a cada um.

Joana toma a primeira palavra após a pergunta aberta. É de notar o seu desejo em comunicar algo premeditado quando questiona os assuntos que podem ser falados (“*Pode pôr coiso de doença (...), como pessoa pode viver, pode aceitar o outro, a maneira que é*”). Esta postura dá conta de uma confiança na voz – em *ter voz*. Joana está assegurada de que aquilo que pensa e sente é importante. Introduzindo o tema, logo se certifica de que já está a ser gravada (“*Já está a gravar?*”), mostrando o valor que coloca em que aquelas coisas que pensa sejam *escutadas e registadas*.

Joana começa o discurso com “sinto-me diferente” porque em São Tomé “você fica mais ao pé do teu marido”. Essa “diferença” não parece atuar na forma como Joana se sente relativamente ao casamento, pois logo revela como aqui o casal é “amigo” na mesma, sendo de notar como leva o *ser casal* num registo de verdadeira união e de parceria (“(...) *somos casados há 26 anos (...) tenho muito orgulho porque eu casei desde menina, ele é que foi o meu primeiro e será o último*”). A “diferença” aparece na distância que se gerou devido ao horário de trabalho de cada um, mas que não é sentida por Joana como algo negativo: “(...) mas eu sinto bem, eu sei que é para um motivo que ele está à procura melhor, e eu também, eu me sinto na mesma, faço o esforço que tá igual”. Apesar de uma alteração da dinâmica do casal que lhe foi imposta pelas novas exigências de um país diferente, Joana mostra-se satisfeita e investida na relação.

Idalino, como faz várias vezes durante a entrevista, entra em modo de clarificação do discurso de Joana a propósito de certos aspetos sobre São-Tomé (“*quer dizer, [em São-Tomé] o trabalho não é menos... (...) antigamente era a empreitada*”). Também como utiliza um

discurso muito assente no concreto e no factual (a respeito do trabalho, das roças, das despesas), num tom didático, quando fala sobre São-Tomé, faz pensar como se coloca num lugar, perante Joana, de *verdadeiro* São-tomense. Parece haver um grande esforço na procura de uma identidade São-tomense, que vem com uma recusa do seu lugar enquanto Cabo-verdiano pois, em nenhum momento, faz referência aos seus laços com Cabo-Verde. Com o que levanta em seguida faz pensar que procura uma validação *suficiente* à inferência *sou São-Tomense*.

As duas expressões utilizadas por Idalino – “controlar”, “concentrar” –, para diferenciar Portugal e São-Tomé (“*A vida [em África] era mais controlada que cá na Europa (...) lá [em África] a pessoa consegue concentrar-se melhor do que na Europa*”), remetem para uma estabilidade identitária que vem com o *ter terra*, como Idalino imediatamente a seguir enuncia. Quando caracteriza São-Tomé como um lugar onde terá sempre sustento (“(...) *muito chega, pouco chega*”), onde não tem despesas por possuir casa própria, pelo que nunca irá passar fome (“(...) *em África, o que nós ganhamos, se acabar (...), se tem uma parcela de terra podes trabalhar e adquirir*”), dá conta da representação de um lugar verdadeiramente *seu*, onde se apropria da terra, possível de manusear. Esta formulação (ter uma casa, uma parcela de terra) vem sustentar a questão *de onde sou?*: só pode ser de São-Tomé porque lá tem propriedade. Logo mostra como é quando *não se é* de uma terra, quando fala de Portugal como um lugar muito insuficiente (“*aqui pouco não chega, e muito nem chega*”), dispendioso (“*a pessoa tem que pagar as rendas*”) que, não só não lhe permite ter terra, como também o obriga a alimentar-se de uma forma específica, sem espaço de manuseamento (“*cá se tiveres um terreno (...) o Estado já está com o olho em cima, (...) quer que a pessoa vá à loja comprar o que é cheio de adubos e químicos*”). Aquilo de que dispõe em São-Tomé é *suficiente* (talvez não o ideal?) para sustentar a crença de que é de *lá* – o ter propriedade aparece como um fator decisivo da sua procura de pertença. Dá que pensar que a descrição que faz da sua situação em Portugal se pode igualar à sua situação inicial em São-Tomé, de um migrante que não tem propriedade, que vive nas sanzalas, fiscalizado e oprimido a um espaço pré-determinado e muito reduzido de manuseamento. Aquilo que é negativo nunca é colocado sobre o lugar São-Tomé, que aparece sempre idealizado, e desloca, para Portugal, os fantasmas de São-Tomé – preservando, assim, aquele lugar *anterior* como um bom lugar. Este deslocamento está *certo*, uma vez que o que viveu em São-Tomé lhe foi proporcionado pelos portugueses.

Também a organização *controlada e concentrada* que Idalino exerce em torno das despesas (do dinheiro) parece vir na forma de um deslocamento do que outrora fora aquele manejo sobre a posse de terra (“(...) desordem familiar cá na Europa [deve-se] à falta de organização. Quem é muito uso pelo dinheiro, quer tudo, e não consegue, cai nas dívidas se nós não pensarmos bem e fazermos os nossos orçamentos de casa, não chega.”). Idalino mostra mecanismos continuados que o defendem do sentir que *não tem terra*.

Joana dá continuidade ao assunto das “despesas” na forma de uma crítica ao que fora enunciado pelo marido, que prioriza as preocupações financeiras, e que ela interpreta como “ganância”. Os problemas que encontra no “casal de hoje” parecem vir em forma de projeção do *seu hoje – seu aqui em Portugal*, e estão representados sob a forma de um homem castrador, que não compreende, nem dá espaço à esposa para fazer o que deseja (“*O casal de hoje não está unido por ganância porque se mulher trabalha e sabe que mulher gasta mais (...), na roupa, é mais exibida, é normal, e se encontrar um homem que não tem consciência pra topar como mulher é, já é logo confusão*”). O que encontra no casal de “antigamente” vem na forma do *seu antigamente* vivido em São-Tomé (“*Mas antigamente, em África, (...) um casal vive humildemente, sem interesse, por amor*”), onde os papéis estavam estáveis e bem definidos. A questão salarial, aqui em Portugal, parece ter sido um fator que atribuiu a sua representação do que é um casal – talvez por colocar o casal em pé de igualdade –, criando um conflito entre aquilo que ela verdadeiramente deseja e aquilo que o marido permite. Ao salientar a “falta de compreensão”, não “conversar”, não “saber o que é que um fala ao outro” e não “compreender uns aos outros”, Joana revela um conflito em que ela é a portadora de um desejo (ser ouvida), e o marido o responsável por concretizá-lo (ouvindo-a): espera, num lugar passivo, pela ação do marido. Defende-se desta formulação e ataca Idalino, revelando como, em São-Tomé, ela é que providenciou “tudo” ao marido que não tinha “nada” (“*Ele não conseguiu nada, mas eu tinha tudo*”), invertendo os papéis ao anular a passividade anteriormente expressa.

Questionado sobre o Seminário de onde se começou a formar, Idalino refere, de uma forma muito vaga, como desistiu (“*(...) houve lá uma ofensa que não fiquei satisfeito e fiquei sem (...) vontade de me encaminhar e desisti*”). Idalino não aprofunda as experiências vividas em São-Tomé, esquivando-se sempre – o que dá conta de algo muito intenso que foi vivido e não pode ser expresso. Esquiva-se aliciando Joana a tomar a palavra, ao enunciar um tema provocatório (“*Os homens têm tendência de ser chamados ao trabalho de casa pela mulher (...), eu às vezes ajudo, mas quando tenho na minha cabeça de não fazer, não faço! risos*”).

Neste momento de restrição relativamente a algo que parecia ter alguma intensidade, Idalino salva-se com a voz de Joana que, no casal, assume esse papel – a que dá voz, como, também, Idalino lha solicita.

Joana assume de imediato a palavra (*“Isto sou eu é que falo”*). Expressa a sua revolta acerca do homem africano que não ajuda a mulher nas tarefas domésticas (*“Em África é abuso. (...) Porque é que mulher que vai trabalhar, também como o homem, vem e tem que fazer tudo?”*). Logo após dizer que não tem esse tipo de problemas com o marido que sempre a ajudou, desmente-se quando o seu discurso se altera para a primeira pessoa (*“(...) tem de fazer come para o meu marido, meu marido ainda não comeu, o meu marido já vem do trabalho, senta, e espera para a mulher que também foi trabalhar”*), e quando revela como (afinal) faz as coisas ao marido, mas “por amor” e não por “obrigação”. Estes movimentos dão conta de uma luta interna: Joana sente uma obrigação em realizar o papel de doméstica, que sente vir com o papel de esposa (*“Eu sentia isso que era obrigação, de eu fazer para o meu marido, porque eu sou casada e quê”*), mas, começando a questionar as normas, tem uma grande vontade de reivindicar esse papel (*“Depois eu tou a entender que eu também sou cansada, porque é que eu tenho de fazer tudo, sabendo também que eu sou criatura humana?”*). A sua filha Lady aparece como uma entidade que vem validar estas questões internas de Joana (*“-Lady, eu tenho muita roupa do teu marido, do teu pai, para passar – eu não faço isso mãe”*). A confusão “teu marido” / “teu pai” dá conta da apropriação de Joana das referências, apresentadas pela filha Lady, de uma mulher que se impõe.

Joana sinaliza Lady (de 16 anos, nascida em Portugal) como quem a iniciou nas questões dos papéis de género (*“Sabem quem é que me pôs assim? Minha filha”*), enumerando algumas coisas que diz a filha: “então eu não fico com marido, ele é que tem de fazer”; “eu não faço, não faço mesmo, ele é que tem de fazer como eu porque eu também trabalho” – novamente, a representação do homem que deve *fazer, concretizar*. A filha aparece representada como uma entidade que traz novidades e outras possibilidades de agir, quase como um modelo a seguir, dando permissão para que se alterem as normas. Queixa-se de como, em Portugal, quando teve filhos, fez tudo sozinha enquanto o marido dormia e não ajudava – no entanto, imagina o homem português como quem “manda esposa dormir e cuida [ele] do bebé”. Esta formulação faz pensar como Portugal aparece representante de um lugar que permite novas possibilidades de funcionamento, do homem (se fica a dormir ou se manda a esposa dormir), e da mulher (se passa a ferro ou não a roupa do homem).

Ao longo do discurso de Joana, Idalino vai falando, tentando-se defender (*“Eu trabalho de noite”*; *“Folga é para eu descansar”*). Apesar de se mostrar como um assunto muito sério e revelador para Joana, tendo ela também se expressado com convicção e alguma agressividade, cada pessoa do casal ia-se rindo, num tom divertido e amoroso, ao mesmo tempo que indignado. É possível notar a cumplicidade e o manejo muito bem-adaptado que o casal tem, um com o outro e de um para o outro, assim como a integração dos aspetos negativos e positivos de cada um.

Idalino e Joana viviam na mesma roça mas em diferentes dependências. Idalino utiliza referências próximas da zona onde vive *cá* para explicar o *lá*: faz equivaler a roça ao conselho da Amadora, e as dependências (Santa Teresa e Generosa) faz equivaler às freguesias que pertencem à Amadora (Casal da Mira, Casal de São Brás). *Será a vida em Portugal a mesma coisa que a vida em São-Tomé – ou seja, não é de cá mas também não era de lá?* A entrada agressiva de Idalino sobre Joana (*“Mas ela não era de lá! Era refugiada de Cabo-Verde!”*) aparece na forma de uma projeção, como defesa ao seu próprio sentimento de *não ser de lá*, novamente, na sequência de uma descrição detalhada do local onde viviam. Idalino, sendo filho de Cabo-verdianos, vivia tal como as outras famílias Cabo-verdianas em São-Tomé: como contratadas. Quando Idalino diz que Joana é “refugiada”, que foi “resgatar cabeça” e “aprender a conhecer banana” em São-Tomé fala, ao mesmo tempo, da condição em que os seus pais foram para aquele país. Enquanto filho de Cabo-verdianos, com certeza Idalino terá sido vítima de certos preconceitos por parte dos São-tomenses, como revela Joana – “filhos de Cabo-verdiano em São-Tomé é rejeitado”. Idalino rejeita assumir um lugar enquanto Cabo-verdiano – *talvez fugindo ao reconhecimento da condição dolorosa em que viviam os Cabo-verdianos em São-Tomé? – e*, agora em Portugal, reivindica-se enquanto São-tomense. *Fica no ar como seria Idalino em São-Tomé: também reivindicaria o seu lugar enquanto São-tomense? Talvez não tivesse espaço para isso por estar aos olhos de todos que era Cabo-verdiano.* Idalino não reconhece em si, ou nos seus pais, a condição de Cabo-verdianos, mas reconhece em Joana – pode ser que esteja aí a solução, na união com uma mulher que pôde nascer em Cabo-Verde e que, portanto, o liga à *terra-mãe*.

Joana impõe-se sempre aos ataques de Idalino. Reage agressivamente (*“Vai pro caralho”*), mas sempre com risos, afirmando-se como tendo “mais capacidade” do que o marido por ter nascido em Cabo-Verde, e que o marido é “minguitxi” (mendigo) de São Tomé. Aqui se nota uma vantagem assumida por Joana por ter nascido em Cabo-Verde e que se vem sobrepôr às

carências identitárias de Idalino – novamente aparece Joana como quem tem “tudo” e Idalino como quem não tem “nada” (“*minguitxi*”).

Joana foi com 3 anos de idade para São-Tomé, levada pela mãe que foi como contratada. Os seus pais trabalharam “tanto em São-Tomé por nada”, “tipo escravo”, “por causa dos portugueses”. Sentia-se abandonada, os pais trabalhavam “como animais e ganhavam um tostãozinho”. Na sua narrativa sobre a experiência enquanto Cabo-verdiana filha de contratados em São-Tomé, descreve certos episódios de uma forma muito visual e utiliza as próprias expressões do crioulo (*chicuanga, kualí, bafuca*). Cria, no seu discurso, uma imagem estática de momentos duros, de miséria e de exploração. A sua forma de contar leva-nos para dois lugares: o primeiro, aquele da criança filha de escravos, que via os pais a serem explorados em trabalhos forçados (“(...) *os meus pais trabalhou tanto em São Tomé por nada, (...) trabalhava como um animal e ganhavam um tostãozinho (...)*”), que não conseguia comer o “fuba com azeite de palma e peixe salgado” por não ser a comida da sua terra; que sentia ser, juntamente com as outras crianças, tratada como um “animal”, e que se sentia “abandonada” porque mal via a mãe. O segundo lugar, aquele da mulher adulta, consciente, resolvida, que pensou esses momentos, que sempre a entristecem muito, mas que os deixa ficar na terra de São-Tomé, como algo que começou e terminou lá. Após relatar estas experiências dolorosas, reconhece como Idalino nunca se manifestou com este tipo de vivências (“*Ele não tem história triste como eu tenho, parece. Porque ele vivia num roça melhor, parece*”). Idalino não se manifestar com “história triste” parece resultar para o casal: Idalino não consegue dar voz ao que viveu enquanto Cabo-verdiano em São-Tomé; Joana dá a voz por ele, e ainda tem espaço para se investir narcisicamente, característico do seu funcionamento. No entanto, Idalino entra muitas vezes desromantizando e desvalidando as experiências dolorosas de Joana em São-Tomé (“*Mas na altura que a tua mãe entrou em São-Tomé, São-Tomé já estava muito mais calmo!*”), como uma necessidade de demarcar o seu papel em defesa daquele país, ao serviço de o manter idealizado.

Joana volta a reivindicar o seu lugar após a tentativa de desvalidação do marido (“*Mas eu não gostei de como minha mãe foi recebido!*”). Joana reconhece com muita lucidez o lugar em que viviam os contratados (“*Foi contratado para São Tomé, para ir trabalhar. Afinal era uma outra coisa, era tipo escravo!*”). Não quer regressar nem para São-Tomé, nem para Cabo-Verde. O que guarda dos dois lugares “puxa mágoa”. São-Tomé é representado como um lugar de maus-tratos (“*Quando criança é maltratado, de pequenininho, não esquece*”), e Cabo-Verde é representado como um lugar que já não existe (“*Ver que os meus pais que não*

existe, lembro o meu irmão que não existe, lembra a vida que a gente tinha que hoje já não tem). Portugal aparece como um lugar sem mágoas, de novas possibilidades (“(...) aqui me deu marido vida, me ajudou, (...) aqui eu comecei a minha vida. De juventude”); um lugar onde teve e criou os filhos, um lugar de acolhimento e compreensão (“(...) vai com uma boa palavra, explica e eles compreendem”). Joana fecha os dois lugares (Cabo-Verde e São-Tomé) nos seus respetivos sítios, num *antigamente* que não perdura agora, no lugar onde se encontra. Portugal aparece como um lugar onde pode *viver*, num sentido de continuidade, expansão e projeção para o futuro, enquanto os lugares do passado se mantêm onde e quando ela os deixou.

Idalino guarda São-Tomé como um lugar onde se sente “mais livre”, e Portugal como um lugar onde se sente “oprimido”. Na verdade, Idalino viveu oprimido duas vezes em São-Tomé: pelos portugueses nas sanzalas, e pelos São-tomenses que não aceitavam os Cabo-verdianos; agora vive no lugar dos opressores. *Onde poderia Idalino ser, verdadeiramente, livre?* A forma como Idalino descreve o seu sentir quando visita São Tomé – “logo que eu pus pé na terra de São Tomé, (...) o meu corpo e a minha alma soltou-se”; “um pássaro dentro da gaiola, quando é aberto, para ser libertado” – faz pensar no seu extremo oposto: pois que nasceu aprisionado em São-Tomé (nas sanzalas). O lugar da liberdade vem na forma de um lugar *anterior*: aquele a que Idalino consegue aceder é São-Tomé, mas o verdadeiro lugar *anterior*, o lugar *original* – esse é Cabo-Verde. É possível que ele o retome, e volte a ele, através de Joana.

Joana aparece como uma voz enunciativa do *não-dito* por Idalino, quando insiste em como “ele não é bem-vindo em São-Tomé” e não tem como ser feliz lá por ser filho de Cabo-verdianos. Idalino reage (“(...) não me interessa, eu quero a minha felicidade!”) deslocando essa realidade para a sua doença renal (motivo pelo qual partiu para Portugal). A forma como se expressa (“(...) eu não posso viver em São Tomé, ou aliás eu não posso viver em África nenhuma”; “não há medicamento suficiente que me ajude a sobreviver”) dá conta da representação de uma África que não pode/consegue ser cuidadora (ou *terra-mãe*). Uma *terra* que não o pode incluir, na verdade, por não pertencer realmente a “África nenhuma”: Cabo-verdiano *não pode ser* porque teria de assumir a sua condição dolorosa enquanto contratado – e, com isso, reconhecer que a sua *terra-mãe* o traiu, com a miséria (secas, fome), obrigando-o a nascer em São-Tomé; e São-Tomense *não consegue ser* por ter pais Cabo-verdianos e ser sempre reconhecido enquanto tal em São-Tomé. A *doença* de Idalino é ter nascido em São-Tomé na condição de filho de migrantes Cabo-verdianos escravizados pelos portugueses, e

não se permitir reconhecer a identidade Cabo-verdiana. Idalino vive num lugar entalado entre duas identidades (Cabo-verdiana e São-tomense), uma condição proporcionada pela exploração do branco. Em São-Tomé não pode viver, mas pode ser o lugar onde regressa para morrer (“(...) *qualquer pessoa (...) mesmo que tiver numa terra de glória (...) um dia tem de acabar por morrer onde ele nasceu*”).

Para Joana, Portugal “tem um cantinho de paz”. Cabo-Verde é uma terra que teme (“(...) *eu senti bem na minha terra, onde eu nasci, mas eu tenho medo*”). Na altura em que foi para São-Tomé havia uma grande crise de fome em Cabo-Verde, pelo que o caminho possível para a sobrevivência era a emigração. Aquele medo parece relacionar-se com o caminho *perigoso* que aquela terra a forçou a seguir (“*fiquei em cima da Praia, não sei se vou para aqui (...), se vou para aqui ou para aqui, bandido há em toda a parte*”), em direção a São-Tomé, onde encontrou os “bandidos” (os portugueses que escravizaram os Cabo-verdianos sob pretexto de contratos). Sente que em Portugal, apesar de também haver “bandidos”, e apesar de ser uma negra que mora num bairro social, consegue ter controlo (“(...) *apesar que você tá abaixo de ordem, que todo o mundo, você tá abaixo de tudo controlado*”).

Joana conta como passou maus tempos durante 2 anos, em São Tomé, quando o marido veio para Portugal. São Tomé, depois de casada e sem o marido com ela, tornou-se num lugar “de violência, de abuso”, de “solidão”; a sua vida ficou “descontrolada” e “humilhada”. A sua família e os *outros* são retratados como indiferentes ao seu mal-estar (“*Ninguém queria perceber se Joana está a sofrer*”) e como quem a queria roubar, “eles queria tirar tudo” o que era dela. Ter ido para Portugal, reencontrar-se com Idalino, salvou-a (“(...) *eu quando entrei no avião, virei para São-Tomé disse “obrigado” fez assim [benze-se] xau.*”). O casamento com Idalino tinha-lhe proporcionado segurança, *terra* em São-Tomé pois fora-lhes concedida uma casa, que logo perdeu aquando da partida do marido. Este parece ser quem lhe proporciona o “controlo”, quem lhe dá *terra* – pois no momento a seguir deu-lhe Portugal. Joana atribui a Idalino um papel organizador, de quem a pode manter “abaixo de tudo controlado”. As reivindicações anteriores de Joana sobre Idalino vêm na forma de defesa a esta realidade de dependência, em que atribui a Idalino o verdadeiro detentor de algo – é ele quem tem “tudo” – sem ele fica sem “nada”, afeto representado nos *outros* que queriam tirar *tudo* o que era dela.

3.1.2. Francisco e Arlinda

Francisco questiona a minha pergunta aberta, introduzindo a “diferença” que não tinha sido colocada por mim – “mas diferença aqui neste caso, por exemplo, em quê?” – e logo rejeita haver diferenças entre ser um casal em São-Tomé e ser um casal em Portugal, “desde que mantenha o mesmo par”. Este movimento dá conta da indução de algo (“a diferença”) que lhe permite formular um menosprezo ao que eu procurava saber, pois a resposta seria mais do que óbvia, aos seus olhos. Pontua o seu lugar, central, (“(...) *eu não consigo ver essa diferença entre eu e as outras pessoas (...)*”) com um *eu* que se sobrepõe a um *nós*. Não obstante, o *ser casal* é representado como algo estático, e muito linear: ou estão juntos, ou se separam, não havendo um colorido destas questões.

Acerca dos temas que apresenta, em modo de clarificação da minha pergunta (“*a não ser que (...) ta a referir aqui em termo de trabalho, ou nível de vida, ou dificuldade, é tudo isso?*”), Francisco já considera haver uma grande diferença (“*logicamente que há uma diferença abismal ne*”) – sendo que faz questão de se introduzir, demarcando o seu lugar na entrevista, perante mim, como aquele que sabe o que é que é um assunto. Sinaliza como “lá” há sempre “alguém, familiar” que pode ficar a tomar conta dos filhos enquanto o casal trabalha, e que aqui “não há avó, não há primo, não há irmão, não há nada”, apenas serviços do estado (“*ATL, infantário, ama*”) que requerem recursos financeiros. O grupo familiar alargado é uma questão fundamental para cuidar dos filhos. Fica implícita a representação de uma grande insuficiência do casal para cuidar das crianças (“*(...)é só você com os seus filhos e mais nada ne*”; “*Não temos cá ninguém, somos solitários*”). A necessidade de pontuar o seu lugar e de se demarcar num lugar superior, uma constante durante toda a entrevista, revela uma enorme fragilidade e sentimentos inferiorizantes vividos por Francisco. Faz parecer que aquele grupo familiar alargado teria um papel de ofuscar a sua verdadeira fragilidade que fica, agora, exposta.

Para Arlinda, *cuidar* dos filhos é o mesmo que introduzir a ordem, e é uma possibilidade *lá* (“*se você encontrar a criança a fazer qualquer mal, tem de parar a sua atenção nele, dizer para não fazer isso. Cuidar dele*”); *aqui* as pessoas não se envolvem (“*ninguém quer saber de ninguém (...) é cada um por si*”), não sendo possível prestar um verdadeiro cuidado uns sobre os outros. A fiscalização (o olhar dos outros) está patente nesta representação de *cuidados* e só era possível em África. A função do grupo familiar vem expressa de uma forma muito intensa – dando conta de uma significação que vai para além da função de uma vida partilhada em comunidade.

Francisco concebe como em São-Tomé e em “muitos países africanos” há um maior envolvimento entre as pessoas – “há mais aconchego, há mais afeto (...), há mais união” –, sendo que logo refere como os “laços familiares eram mais *intensivos*”, expressão que dá conta de uma grande intensidade colocada sobre aqueles “laços” e que cortam o espaço acolhedor, anteriormente descrito, para dar lugar a um espaço sufocante. Não obstante, há o verbalizar de um espaço de partilha de afeto (só que contaminado) – que não volta a ser evocado em mais nenhum momento durante toda a entrevista.

Para Francisco, vir para Portugal foi um esforço para conseguir “melhores condições” para a família. Veio sozinho, passou momentos difíceis: vivia em Camarate, numa “zona degradada”. Só 3 anos depois veio a mulher e os 3 filhos, pelo que Francisco se endividou para conseguir um apartamento (“*vou pagando para dar melhores condições (...) a eles, é complicado, é complicado*”). Nota-se como se coloca num lugar central, de grande responsabilidade, no seio familiar: como aquele que move a família. A repetida enunciação deste lugar dá conta de um investimento bruto sobre a família que vem ao serviço de mascarar as suas falhas. Com uma questão de como era a vida em São-Tomé, logo se afirma: “eu trabalhava, ela era doméstica, fazia umas coisinhas em casa. Quem trabalhava era eu”, voltando a demarcar um lugar superior, agora relativamente a Arlinda. Apercebendo-se do menosprezo formulado, logo se corrige: “no fundo, no fundo, trabalho em casa era muito mais ainda trabalho do que fora”. Uma correção que pode remeter para uma anulação da sua imposição masculina, tão direta e tão explícita – que, quanto mais intensa, mais acompanhada vem dos sentimentos de inferioridade e de fragilidade –, para fazer recuar esses sentimentos disfóricos de base.

Francisco afirma como o seu “maior desafio foi mesmo em termos de educação” dos seus filhos, sendo também o motivo principal por ter saído de São-Tomé. O seu discurso, tal como a sua dicção, começa a ficar confuso relativamente ao lugar (*cá* ou *lá*) sobre o qual fala, e comete um lapso: “o meu principal desafio de vir cá para São Tomé foi isso – ou para Portugal foi isso. Desta vez consegui”. Francisco coloca o “desafio” da educação sobre as despesas académicas (*lá* “*é preciso ter muito dinheiro para mandar um filho para a faculdade*” e *cá* “*já consegue trabalhar e pagar*”), o que faz notar a questão da (in)suficiência: *lá* há uma *insuficiência* na educação – académica – dos filhos; também *cá* há uma *insuficiência* na educação – fiscalizadora. Com isto, com a anterior elaboração confusa sobre *onde é o quê*, inclusive com o lapso, percebemos como esta “educação” remete para algo muito mais intenso, e que tem sido um “desafio” que Francisco carrega consigo desde *lá*:

a *insuficiência* parece ser *dele*. O enorme relevo que Francisco coloca sobre os estudos dos filhos parece vir numa tentativa de não fazer perdurar, nos filhos, a *insuficiência* e a fragilidade vividas por ele, e de fazer compensar a crença da sua falta de atributos para ser um pai acolhedor.

Para Arlinda, há uma *insuficiência* de autoridade externa que não permite uma boa educação dos filhos aqui em Portugal. Fala de como, em São-Tomé, os seus professores eram como pais, e que ela própria era punida com a palmatória – e retifica que não era porque se portava mal, mas sim porque tinha dificuldades em aprender. Parece ser muito importante para Arlinda o *portar-se bem, estar na linha* – ser *olhada* como uma boa menina (portanto, uma fiscalização em que sai com boa nota). O facto de em Portugal as punições físicas serem ilegais, deixa Arlinda muito indignada (“*aqui se criança portar mal não podem dar nenhuma palmadinha que se não vai queixar, fazer queixa, prejudicam as pessoas*”). Também, como fizera anteriormente, levanta a importância do olhar dos outros, que intervêm, sobre a criança que se está a portar mal (“*porque lá (...) se encontrar o meu filho da rua a fazer qualquer coisa de mal, chama a atenção diz que não pode fazer*”). É de notar como a fiscalização é representada nos dois lugares: em São-Tomé pelo *olhar* dos outros que cuidam; em Portugal pelo *olhar* dos outros sobre a forma de cuidar. Lá são punidos por se portarem mal; cá são punidos por utilizarem os seus modos de cuidar. Parece que em qualquer lugar está patente uma opressão exercida pelos *outros* nos modos de agir.

Para se explicar como “em termos comportamental é tudo diferente”, Francisco representa Portugal como interditivo à educação – “o pai não educa bem porque o estado não deixa que o filho educa” – uma formulação que volta a remeter para uma vivência de um *pai* sem qualidades. *Responsabilizar Portugal pode enunciar a culpa do branco nesta condição vivida por Francisco*. Para ele, o *educar* vem na forma de punições – “dá umas toalhas no filho, isso não é castigo que faz mal ao filho, pelo contrário, é de bom coração”. Logo a seguir, evoca as punições executadas pelo Estado português a propósito dos castigos corporais – “É proibido. Vão fazer queixa de ti, vão para tribunal se calhar, (...) tiram-te a paternidade do filho”. O fantasma paterno adensa-se, revelando-se como uma vivência quase persecutória – agora de ser aprisionado por ser *mau pai*, e de lhe ser retirado o estatuto de pai. Os temas de aprisionamento e de anulação invadem o material, fazendo pensar, novamente, na lógica escravagista. Este vaivém entre São-Tomé e Portugal pode denunciar a introjeção de uma lógica escravo-senhor, onde entram os corretivos corporais, as perseguições, o enclausuramento, a anulação social e cultural.

Arlinda foi criada num grupo alargado familiar, pelo que a educação era partilhada no grupo (*“eu criei com muitas famílias. Eu andava com muitas família”*). Faz questão de evocar como sempre foi uma boa menina, que nunca apanhou dos pais (*“Eu falo com o meu caso, não é que gabo a mim própria. Eu sou assim da minha natureza. Eu não dei aos meus pais trabalho na criança”*), que sempre escolheu as melhores companhias (*“eu própria já sabia escolher as minhas amizades”*). Parece ser um lugar de prestígio ser uma boa menina. Novamente, fala de como a professora lhe batia com “palmatória” e “um bocadinho de chicote” não por ser portar mal, mas porque ela “tinha a cabeça um bocadinho dura para aprender as coisas”. Arlinda comunica todas estas experiências intensas de violência e logo revela como “às vezes (...) não queria ir para a escola (...) ia com choro” – num reconhecimento de sofrimento (o único verbalizado, e ao mínimo) que não aparece manifestamente ligado à representação das agressões. Quando expressa, em seguida, como “passava em lugar perigo, às vezes com vento, com chuva, para não andar com aquela pessoa que fazia as coisas errada”, parece anunciar uma vivência tempestuosa de medo de uma *contaminação* dos outros. *Fica em aberto o que representa este contaminar – será uma violência opressora que vive internamente, tal e qual aquela que vive o negro escravo?*

Arlinda tem uma ideia das coisas que ficam fora da educação: raparigas novas a namorarem e a terem relações sexuais e filhos “muito cedo”. Foi dos motivos pelos quais a sua filha quis mudar de escola, devido a essa “companhia doentia”. A sua filha foi para uma escola muito mais longe de casa, passando a ter de comprar passe para se deslocar, “para fugir de companhia”. De seguida, fala do primeiro filho do seu pai que “deu muito trabalho”. Este irmão fugiu do seio familiar, e retornou anos depois com uma nova família, sendo muito bem-recebido. Pelos assuntos virem um a seguir ao outro, faz pensar que Arlinda associa a mudança de escola da sua filha a uma “fuga” do seio familiar, tal como executou este irmão. A fuga que salvará a filha das “más companhias” foi a fuga que salvou aquele irmão da família (*más companhias?*), e que o fez regressar com a solução (um novo grupo, alargando o seio familiar). *Seriam, também, as “más companhias” que Arlinda via nos outros, em São-Tomé, uma projeção das suas “más companhias”, internas, que aparecem colocadas sobre um seio familiar doente – um seio familiar que traz consigo a introjeção de uma lógica escravo-senhora, perpetuando-a pelas seguintes gerações?*

Francisco exprime como Portugal “estraga” os filhos dos africanos. Portugal não permite “dar coração” (dar pancada) aos filhos: aqui está uma representação, novamente, de um Portugal que oprime. Parece que Francisco e Arlinda trazem de *lá* algo que não pode ser executado *cá*,

mantendo-se num lugar de eterna opressão, de eterna negação social: nunca lhes é permitido *fazer (ser)*. Francisco refere como a "globalização" faz com que os africanos regressem a São-Tomé com um mau comportamento ("*(...) já estão a exportar os males daqui para lá também*"). A viagem para *lá* de um São-tomense estragado *cá* dá conta de uma representação de um *cá* que contamina um *lá*. Esta formulação está certa: o Português foi, de facto, contaminar o São-tomense.

3.2. Análise dos grandes temas

3.2.1. Joana: Identidade construída sobre três lugares

A forma como Joana se move nos três lugares que fazem parte do seu percurso e da construção da sua Identidade: as experiências sentidas, questionadas, pensadas e elaboradas das condições de violência e de sofrimento, e a sua integração, como forma de continuar a ser, no tempo, e no espaço, aquando da apropriação de novos lugares que lhe permitem dar voz ao antes, ao agora, e ao que virá.

Desde o primeiro contacto com Joana que ela revela o seu desejo de se expressar, de comunicar e de ser ouvida. Há um grande valor que ela atribui à comunicação, às coisas que sente e que pensa, ao que vive e viveu, a quem é. A sua forma de comunicar, com uma grande ressonância emocional, consciente das condições drásticas que viu e que experimentou, dão conta de uma identidade *inteira*, com a integração e a resolução dos aspetos mais disfóricos – resolução essa que vem na forma de uma mulher que apreendeu a vinda para Portugal como uma nova oportunidade de se expandir. A sua construção de uma África e dos Africanos que representam um “antigamente”, e de um Portugal e dos Portugueses que representam um “hoje em dia” dão conta da sua apropriação deste novo lugar, *cá*, a despeito de um *lá* que se mantém, estático, num passado que não perdura hoje. Não obstante, as experiências de *lá* não vêm expressas nas formas de recusa, escotomia ou negação, sendo, portanto, pensadas, elaboradas e integradas – inclusive, cantadas no seu grupo musical de batucadeiras.

Joana elabora três lugares, bem construídos e delimitados, que fazem parte do seu percurso físico e psíquico. O primeiro lugar é Cabo-Verde, onde nasceu: este vem representado como um lugar de “recordação” que “puxa mágoa”. Joana, tendo partido para São-Tomé aos 3 anos de idade, não recorda elementos concretos daquele país, sendo que aquilo que enuncia recordar é *algo* que já não existe (“*(...) ver os meus pais já que não existe, lembro o meu irmão que já não existe, lembra a vida que a gente tinha que hoje não tem*”). O reconhecimento do *não-existir* permite a *existência*, imaginada, daquele lugar e daquele

tempo, que ecoa como um espaço que fora contentor. A *terra-mãe* aparece representada como um *bom lugar*, naquele tempo e naquele espaço *anterior – de antigamente*.

Ainda a respeito de Cabo-Verde, Joana constrói-o como sendo, *hoje em dia*, uma terra na decadência, perigosa, a temer: “mas eu tenho medo, eu fiquei (...) em cima da Praia, não sei se vou para aqui (...), se vou para aqui, ou vou para aqui, só medo de bandidos”; “(...) eles [os Cabo-verdianos] não aguenta mais com eles [bandidos], só matancia”. Parece estar presente um desconhecimento dos *caminhos* possíveis de tomar em Cabo-Verde, ou um desconhecimento das possibilidades de expansão que poderiam, *agora*, existir *lá* – sendo o único caminho imaginado o da “matancia”. Assim, podemos nós imaginar como o único caminho que conheceu, que aquela terra lhe deu, foi em direção a São-Tomé para viver numa condição indigna. Talvez, daí, a perigosidade de um país que forçou a sua família a embarcar (uma vez que Cabo-Verde se encontrava num período de grandes secas e fome) em direção às condições drásticas de violência e de miséria (condições, portanto, perigosas).

Cabo-Verde aparece, desta forma, clivado, num Cabo-Verde de *antigamente*, como um lugar contentor, e num Cabo-Verde de *hoje em dia*, como um lugar perigoso e destrutivo. Esta clivagem vem ao serviço de manter a *terra-mãe* imaginada como acolhedora, assegurando-a como um *bom lugar*, aquando de uma representação negativa do *hoje em dia* que vem na forma de eco do que está latente ao único elemento concreto que pode recordar – o caminho, em direção a São-Tomé, que foi forçada a seguir, para logo se encontrar naquelas condições tais como as da escravatura.

O segundo lugar é São-Tomé, expresso como um lugar de maus-tratos, em que os pais só estavam apossados de materiais de trabalho, e indignos (“(...) deram ao meu pai uma catana e um ferro para apanhar cacau, e a minha mãe uma chicuanga (saco) e kualí (cesto), uma faca, (...) uma manta bem ruim que só cavalo que pode dormir com esse pano”), revelando a representação de uma condição subalterna, de anulação e de roubo, em que tudo aquilo que têm não é deles, mas o que lhes é imposto. Também a Joana foi imposta uma alimentação específica que ela rejeitava comer por não ser a comida da sua terra (“(...) a gente não comia porque não estava habituado”), o que revela a sua recusa em se alimentar daquilo que não presta – portanto, recusa em introduzir elementos destrutivos, como aqueles que São-Tomé lhe dava na condição de contratada. Após a abolição dos trabalhos forçados executados pelos ditos contratados que eram tal como escravos, como Joana também reconhece (“Foi contratado para São-Tomé, para ir trabalhar. Afinal era uma outra coisa, era tipo escravo!”), Joana mantém a sua representação de *lá* como um lugar “de violência, de abuso”,

nomeadamente durante os dois anos que viveu sem o marido que já tinha vindo para Portugal. Pode-se imaginar como o casamento terá sido um fator que lhe permitiu, finalmente, *apossar-se* ("*(...) a casa que o padre me deu com o meu marido*"). Nesses dois anos, vê a sua família e outros próximos como indiferentes ao seu mal-estar e que queriam roubá-la, "queria tirar tudo" o que era dela, inclusive como tiraram aquela casa ("*(...) pessoa foi fazer cambalache para tirar-me a casa*"), e que não a conseguiam compreender ("*Ninguém percebia se eu precisava daquilo, precisava de conforto, precisava de amor. Ninguém me deu*") – o que fez Joana retomar a um lugar de desapossamento, lugar esse que quem não compreende é ela, fazendo notar a impossibilidade de dar um sentido à condição de desapossamento, à condição de estar sob um domínio escravagista. O casamento com Idalino parece vir na forma de um sentimento de verdadeira apropriação de algo, pelo que, sem ele, ficou, novamente, exposta a adversidades dos outros ("*quem vive lá, que eu estou magoada com eles, estou muito magoada*"), "na solidão", representação que coincide com aquela que vivia antes do casamento, ou enquanto filha de cabo-verdianos contratados ("*(...) a mãe ia trabalhar (...) e não olhava a minha mãe*"; "*(...) eu achava que era escrava*"; "*Sem escola, sem nada, sem estudo, sem nada*").

A par do supracitado, São-Tomé, desde os tempos de contratados, até ao momento em que viveu sem o marido, é representado como um lugar onde as pessoas a vêm desapossar. Nomeadamente, os portugueses ("*Foi os portugueses que tratou a gente assim*"), e a família ou próximos ("*(...)queria tirar tudo o que era meu*"), no momento em que ficou sem o marido – fazendo notar o papel, fundamental, colocado sobre o casamento, e sobre Idalino, como fonte de tal amor e tal carinho que perdeu aquando da sua partida, e a impossibilidade de alguém de lá poder ocupar esse papel. Assim Joana parte para Portugal, com muita vontade, para reencontrar (com e através de Idalino) esse lugar apossado ("*(...) quando entrei no avião, virei para São-Tomé disse "obrigado" fez assim [benze-se] obrigado, xau*").

A narrativa de Joana dá conta de um reconhecimento de uma África pouco segura, pouco contentora, talvez até mesmo doente ("*Lá não comecei nada, o que comecei foi tudo por água abaixo, com doença, com tudo, com tudo*"). As suas recordações fazem pensar num sofrimento, muito anterior no tempo, e que tem alcançado gerações a fio até chegar a ela ("*(...) mas eu não tenho saudade mesmo... de voltar em São-Tomé para viver (...) não é porque eu não gosta de país, mas recordação (...) nem Cabo-Verde nem nada*"): uma recordação do sofrimento ao qual o negro tem sido exposto com o legado escravagista e colonial, e que ela, de alguma forma, o consegue ver à sua volta, como ela própria o diz – "Eu

fiquei mal... Triste porque lembrava da casa da minha mãe onde que eu brincava e eu tenho uma capacidade que puxa tudo. Eu tou aqui, eu tou a ler você tudinho!”.

O terceiro lugar, Portugal, “tem um cantinho de paz” – aqui não existe um *antigamente*, apenas um *hoje em dia* com novas possibilidades de ser e de existir, de retomar uma posição de expansão que lhe foi negada (enquanto filha de migrantes contratados), e depois retirada (aquando o desapossamento após a partida de Idalino): “aqui eu não tenho mágoa, (...) fiz meu filho meu filho, meu filho criou aqui, dois nasceu aqui (...) [Portugal] me deu marido vida, me ajudou, (...) aqui eu comecei a minha vida de juventude”.

Portugal é representado com outros *modos*, outras *referências*, distintas e melhoradas relativamente aos *modos* de Cabo-Verde e de São-Tomé. Em Cabo-Verde há bandidos, e aqui também, mas é seguro: “bandido há em toda à parte, eu sei que Portugal também está cheio. Mas (...) tá controlado... Cabo-Verde não”. Em São-Tomé não era compreendida, e havia muitos atritos interpessoais que lhe invadiam a *casa*: “eu não gosta de confusão, não gosta de pessoa grita comigo (...) eu fuge disso (...) pessoa preocupa com a sua vida [aponta para a janela] você fica daqui para lá [a coscuvilhar sobre a vida dos outros]”. Mas em Portugal “vai com uma boa palavra, explica e eles compreendem”, e “tem um bocadinho de paz, você entra na tua casa está paz”. Esta *casa* aparece na forma do seu espaço interno que era invadido pelos *outros* em São-Tomé e que, aqui, ela sente estar intacto, seguro, em *paz*: um lugar onde, finalmente, pode ser compreendida – *na verdade, um lugar, digno, que ela agora pode compreender*.

Quando equipara a migração de contratados de Cabo-Verde para São-Tomé, com a migração de trabalhadores de Lisboa para o Porto (“[os Cabo-verdianos] em São-Tomé não foi uma pessoa bem-vindo, bem-deitado, uma boa cama (...) por conta do patrão. Quando uma pessoa sai daqui, (...) com um patrão aqui em Portugal, para ir para Porto, dorme bem, acho eu”), levanta o elemento de uma autoridade que descuida (em São-Tomé) e *invade* o sono, e de uma autoridade que cuida (em Portugal), e que lhe permite ter um sono *descansado*. Apesar do seu reconhecimento de que, *cá*, faz parte de uma camada social sem quaisquer privilégios, consegue conceber o *aqui e agora* como um lugar, um espaço e um tempo seguros (“apesar que tá abaixo que todo o mundo, está abaixo de tudo controlado”). *Pensando na autoridade como o masculino, é Idalino quem lhe permite ter esta paz, e é Idalino quem lhe concede aquela segurança: aquele momento de apossar – o casamento com Idalino –, representado na formulação do desapossamento aquando da sua partida e, ainda, o outro momento de apossar quando vem para Portugal, denunciam o denominador comum:*

Idalino. A sua organização e a sua expansão, o seu lugar de posse, paz, conforto, é alcançado ao lado daquele homem, sobre o seu domínio seguro e delimitador. A permissão para ter voz é-lhe concedida por ele, como se o masculino lhe desse uma terra onde ela pudesse ser-se e viver-se.

3.2.2. Idalino: Identidade presa no caminho entre Cabo-Verde e São-Tomé

A forma como Idalino constrói a sua identidade à volta de uma apropriação superficial de São-Tomé como o seu lugar de pertença, ao serviço de se defender da representação de não ter podido tomar nenhum lugar como seu em África, e como existe a possibilidade de poder olhar para trás e vislumbrar a sua terra-mãe – Cabo-Verde – como um lugar seguro e contentor, através de Joana.

Tal como Joana, Cabo-Verde, São-Tomé e Portugal são os três lugares que se configuram no percurso de Idalino. Ao contrário de Joana, Idalino, manifestamente, não se identifica como Cabo-verdiano, mas sim como São-tomense. Os seus movimentos – desde a escotomia da sua ancestralidade Cabo-verdiana, até ao apego *esforçado* a certos elementos do lugar de São-Tomé que o mantêm na crença de que é de lá – vêm ao serviço de se defender do sentimento que vem aparecendo, ao longo da entrevista, de que *não pode* pertencer a “África nenhuma”. A sua ligação a Cabo-Verde, silenciada, e que talvez não possa vir a ser elaborada ao serviço de se defender da mágoa de uma *terra-mãe* traiçoeira, que o *expeliu a ele e aos dele*, dá conta da ausência de uma boa representação daquele lugar. *Não obstante, Joana pode ter a função de o fazer vislumbrar um Cabo-Verde com elementos contentores, que o permitem reconstruir um bom lugar e apaziguar os elementos abandonados e destrutivos a ele associados*

A respeito de São-Tomé, por várias vezes, Idalino manifesta-se num registo quase didático sobre os modos de trabalhar a terra (*ex: “Após o 25 de abril era a empreitada, davam o trabalho estipulado: a apanha de cacau se for estipulado 10 sacos de cacau, se alguém acabasse isso em uma ou duas horas, acabou, vai à sua vida”*), de uma forma minuciosamente descritiva, sendo, aliás, assim que primeiramente se apresenta na entrevista, na sequência de corrigir o que fora formulado por Joana (“*J: [Em São-Tomé] o trabalho era menos*”), evidenciando-se e demarcando-se, de imediato, como São-tomense. Estas descrições serviram-lhe de trampolim para revelar como lá ele tinha *propriedade*. Revelar os seus conhecimentos sobre os modos de funcionar de São-Tomé, corrigindo Joana, e logo a identificação da *propriedade* em São-Tomé são movimentos que dão conta da reivindicação de um lugar como São-tomense: primeiro, assume-se como verdadeiro conhecedor de São-

Tomé, perante Joana, e em seguida, assume-se como verdadeiro São-Tomense porque tem *lá* propriedade, ao contrário de Portugal, onde não tem.

Em São-Tomé foi capaz de adquirir uma parcela de *terra* e tinha uma casa, que lhe fora atribuída por um padre aquando do casamento com Joana, pelo que emerge um reconhecimento de que nada do que ele pudesse ter *lá* é seu de raiz (pois é Cabo-verdiano filho de contratados migrantes) quando, também, manifesta que “tem aquelas casas antigas que o colono de lá deixou, e os pais morrem ou emigram, fica com os filhos ou os netos”. Não obstante, não ter despesas em São-Tomé, possuir casa própria, ter uma parcela de terra que lhe permite estar em constante produção e, por isso, ter sempre uma fonte segura de rendimento, são os elementos com que Idalino se apresenta e que o fazem sustentar a crença de que é um verdadeiro São-Tomense (“(...) *quem vive nas roças não tem aquela preocupação em pagar rendas*”; “(...) *em África (...) um vencimento se acabar, se tem uma parcela de terra podes trabalhar e adquirir*”).

Idalino apresenta São-Tomé como o *seu* lugar, contrapondo com o que dispõe em Portugal, onde encontra evidências de que não é de *cá*, e que aparece representado como um país dispendioso, que não lhe permite ter terra, e sem espaço para manusear o seu sustento (“(...) *quando chega as despesas da casa que é a luz, renda, água, essas coisas todas que temos cá que é para pagar, isso não dá em nada*”; “(...) *cá se tiveres um terreno (...) a câmara já está em cima que é para derrubar (...) porque quer que a pessoa vá à loja comprar*”). Podemos imaginar as formulações de um *lá* onde “muito chega, pouco chega” e de um *cá* onde “pouco não chega, e muito nem chega” como tendo latentes aquilo que é suficiente para o fazer crer que pertence a algum lugar: a respeito de São-Tomé, as evidências aparecem como sendo suficientes para se poder colocar lá, e a respeito de Portugal as evidências são insuficientes – pelo que as faltas que enuncia em Portugal vêm ao serviço de validar a sua fundamentação de que é de lá, e, por isso, intensificando a sua crença.

A adesão a uma identificação como São-Tomense vai caindo ao longo da entrevista, numa dinâmica que vai emergindo entre Idalino e Joana. A manifestação de Idalino acerca de São-Tomé como um lugar onde, sempre que vai de visita, o seu corpo e a sua alma se libertam (“(...) *logo que pus pé na terra de São-Tomé, (...) o meu corpo e a minha alma soltou-se (...) como quando um pássaro tá dentro da gaiola e quando é aberto, para ser libertado, é uma alegria!*”), aparece na sequência da manifestação de Joana de uma apropriação e identificação com Portugal. Faz pensar que, quando Joana diz “aqui eu sinto em paz” e eu pergunto a Idalino “e o sr. Idalino, não?”, Idalino se vê quase desesperado de poder, também, tomar um

lugar como seu, tal como Joana. No entanto, com a história do pássaro na gaiola, acaba por denunciar a realidade de ter vivido aprisionado em São-Tomé sem, nunca, ter podido vislumbrar um lugar *livre* e contentor – *sem nunca poder ter saído da gaiola*, tal como quando enuncia o seu momento de nascimento – “No hospital de três ou quatro dias a minha mãe levou-me para onde viviam, que é Santa Teresa” –, pois que nasce num *hospital* e logo a mãe o leva para a *gaiola*, a Roça. *Esse hospital, que parece estar fora de São-Tomé, poderá ser um resquício da possibilidade de poder vislumbrar um outro lugar, o seu lugar originário – Cabo-Verde?*

Com provocações de Joana (“*Só que ele não é bem-vindo em São-Tomé*”; “*Ele não é feliz lá!*”), Idalino começa a fazer emergir elementos mais fantasmáticos que nos dão conta da representação de uma África sem qualidades de contenção (“*Eu não posso viver em São-Tomé, (...) eu não posso viver em África nenhuma. Não posso, em nenhum país de África*”). Idalino coloca a impossibilidade de viver em África na sua doença – ele veio para Portugal para uma cirurgia de transplante de rim – e concebe que “lá, mesmo que tivesse tratamento, (...) não há medicamento suficiente que me ajude a sobreviver”. Esta construção faz pensar que África não tem *cura* para a *doença* de Idalino - *doença que podemos imaginar ser a condição em que nasceu e viveu, desterrado, e da impossibilidade de uma verdadeira apropriação de um lugar de pertença lá pois, nem São-Tomé nem “nenhum país de África” (portanto, nem Cabo-Verde) o pode acolher.*

Seria de esperar que ao emergirem, na narrativa de Idalino, temáticas intensas, e silenciadas, de aprisionamento, de desterro e da procura incessante de uma resposta à pergunta *de onde é que eu sou?*, se fizessem notar elementos de uma grande instabilidade ou desorganização psíquica que revelassem um enorme sofrimento, imobilizador ou, até mesmo, de fragmentação. O que aparece patente, no entanto, é uma possibilidade de expandir as suas elaborações e de poder dar uma voz às suas verdadeiras representações – voz, essa, que é propiciada pelas intervenções de Joana, na medida em que Joana introduz o que está *latente* em Idalino, sendo que ele transforma esses conteúdos enunciados por Joana numa narrativa menos confrontativa com o recalcado, mas trabalhada, o que sugere um balanço organizado e adaptado das duas forças (aquela que Joana traz e que dá voz ao sofrimento, e aquela que o acompanha de uma rigidez que mantém o sofrimento imerso). Assim, Joana, nascida em Cabo-Verde, que é capaz de dar voz às experiências devastadoras que os Cabo-verdianos viveram em São-Tomé e com a representação de um Cabo-Verde que, outrora, fora seguro e contentor, pode levar Idalino de volta àquele lugar originário, à *terra-mãe*, permitindo o seu

vislumbre aquando de uma impossibilidade de verdadeira apropriação. O lugar Portugal (com Joana) parece ser o barco da viagem dos Cabo-verdianos contratados para São-Tomé: Idalino encontra-se entre aqueles dois países com a possibilidade de olhar, para trás, e ver a *terra-mãe, ao longe*.

3.2.3. Joana e Idalino: o casal na partilha de *lugares*

Idalino e Joana parecem unidos na forma de complemento. Aquilo a que Idalino não se permite aceder, Joana acede por ele – o reconhecimento de ser Cabo-verdiano e de ter vivido em condições drásticas como tal – e mantém-no ligado à *terra-mãe*. Idalino, através de Joana, vislumbra os conflitos a que não consegue *dar voz*, o que permite que se mantenha organizado na sua construção frágil de *ser São-Tomense*, sem se deixar ser invadido pelo *não-dito*. Retomar um lugar *anterior* bom parece ser a solução: esse lugar encontrou-o em Joana (Cabo-Verde). Já Joana coloca sobre Idalino o papel de quem *autoriza* a que ela possa ocupar um *lugar* de apossar e de expansão, e de quem delimita e cria contornos sólidos, seguros, desse *lugar*.

Quando Joana identifica Idalino como o “minguitxi” (mendigo) de São-Tomé, e Idalino identifica Joana como a “refugiada” de Cabo-Verde (I: “*Mas ela não era de lá! Era refugiada de Cabo-Verde*”; J: “*(...) ele é minguitxi lá de São-Tomé*”), encontram-se num lugar intersubjetivo em que esses *nomeares* surgem na forma de projeções das realidades latentes de cada um, para com o outro. Com “refugiada”, Idalino projeta a sua representação de Cabo-Verde como um lugar de *guerra*, sendo Joana quem vem *conter* e transformar Cabo-Verde num lugar de *contenção* – *tal que Idalino fica no papel de refugiado, nos termos de um sujeito que está num país em guerra e migra para um país em paz – país esse, agora, que lhe é concedido por Joana*. Já Joana projeta-se como *pedinte*, pois que o é, de um espaço, de um *lugar* a ser concedido por Idalino – um espaço delimitado para poder *ser-se* e *viver-se*, com a *sua voz*.

Idalino deixa emergir temáticas mais intensas através de Joana. Ele tem vários elementos silenciados, que não pode expressar, e Joana é quem vem para os agitar – para os fazer emergir (i.e.: “*(...) ele não tem história triste como eu tenho, parece.*”; “*Só que ele não é bem-vindo em São-Tomé. Os filhos de Cabo-verdiano em São-Tomé é rejeitado*”; “*Ele não é feliz lá!*”). Não obstante, Idalino transforma os elementos, verbalizados por ela, numa narrativa mais tolerável que lhe permite manter a sua organização e não olhar, de frente, de forma nua e crua, os fantasmas que lhe pairam. Estas provocações de Joana vêm acender e

reavivar Idalino, permitindo-lhe vislumbrar os seus fantasmas. Ainda faz crer que estas confusões de Idalino com as *terras*, as quais Joana tem muito bem organizadas e delimitadas, ficam atenuadas: ele não verbaliza Cabo-Verde, Joana verbaliza por ele, sendo que o lugar que “já não existe” não deixou de ser *aquela* que constituiu Joana, podendo partilhá-lo com Idalino na representação de uma *terra-mãe* contentora.

Idalino aparece desvalidando as experiências trágicas de Joana (i.e.: “*J: Quando a minha mãe entrou em São-Tomé foi recebido assim*”, *I: “Mas na altura que a tua mãe entrou em São-Tomé, São-Tomé já estava muito mais calmo”*), corrigindo-a nalgumas formulações precipitadas (i.e.: *J: “Em São-Tomé tem muito disso, pessoa preocupa [no sentido de intrusão] com a tua vida”*, *I: “Aqui não tem isso? Aqui também tem!”*) e, ainda, confrontando a aparente desconexão de Cabo-Verde e de São-Tomé que interpreta nela (i.e.: *J: “Mas eu não tenho saudade mesmo de voltar em São-Tomé para viver (...) nem Cabo-Verde”*, *I: “Tens de pensar no teu pai e no teu irmão, (...) vocês saíram de Cabo-Verde para São-Tomé”*). Idalino toma, portanto, quase como um lugar de *defensor* de África, o que acaba por vir atenuar as representações negativas de Joana sobre aquele lugar: ele contorna as descrições de Joana, por isso ela *cá* (com ele) está “abaixo de tudo controlado” e em “paz” – pois que a atividade pensadora, muito agitada, de Joana, fica confinada a um espaço, permitindo a sua organização.

Em Portugal, e com Idalino, Joana vai expressando a sua insatisfação a respeito do homem “de hoje” que é castrador, que não compreende a mulher, nem que lhe dá espaço para fazer o que deseja (“(...) *se mulher gasta mais (...) na roupa, é mais exibida, é normal, e se (...) homem não tem consciência para topar como mulher é, já é logo confusão*”; (...) *há falta de compreensão, o outro não percebe o que eu falo, o que eu falo para ti, o que você fala para mim*”) – o que reflecte aquele papel delimitador de Idalino. Este conflito entre aquilo que verdadeiramente deseja, e aquilo que o homem lhe permite, coloca o feminino como uma entidade portadora de uma necessidade que o homem deve realizar – ou de uma voz que o homem deve ouvir: *portanto, coloca o masculino como aquele que concede o espaço de contenção*.

Em Portugal, onde Joana identificou novos modos, novas referências de comportamentos a serem adotados pelo marido dentro de casa, que em muito considera distinguirem-se dos comportamentos do homem Africano (“(...) *quando eu tive os meus filhos, o meu marido dorme, até de manhã, não me ajuda com bebé. (...) eu vejo os portugueses, (...) manda a esposa dormir e cuida do bebé. Mas eu não tenho essa sorte*”), onde sinaliza a sua filha Lady

(com 16 anos de idade no momento da entrevista), nascida em Portugal, como uma entidade que apresenta novos modos de agir, a respeito das questões de gênero, dando permissão para que se questionem e se alterem as normas (*“Sabe quem é que me pôs assim? Minha filha”*), encontra um *espaço* – aquele concedido por Idalino – onde pode ter voz e se reivindicar. *Como Idalino delimita o espaço de Joana (que corre o risco de descarrilar, tal como quando a vida de Joana ficou “descontrolada” sem Idalino, em São-Tomé), ela organiza outra forma de fazer emergir aquilo que o masculino lhe retira: através da reivindicação do lugar da esposa que deve ter o apoio do marido nas tarefas domésticas, portanto, colocando Idalino numa condição inferior, retirando-lhe algum estatuto – se bem que de uma forma muito superficial. Assim, agora num espaço que é dela (da mulher, esposa, dona-de-casa) – a casa, no sentido literal –, e não que lhe é concedido por Idalino, ela aproveita para ser quem decide os contornos (“Porque é que mulher que vai trabalhar, também como o homem, vem e tem que fazer tudo?”).*

A relação desde casal, conflitual, com discordâncias e picardias, é uma relação dinâmica que tem na sua base a negociação de trocas e de *lugares*, onde se vê uma grande parceria, com um *terceiro* – aquele da intersubjetividade – que paira entre os dois, e que os une, numa forma *quase perfeita* de complemento.

3.2.4. Francisco: Identidade organizada em torno da ascensão social dos filhos

Como Francisco tenta organizar a sua Identidade, fragilizada, da interiorização de um sujeito desqualificado, através do investimento sobre os filhos para a realização de uma condição social superior, formada, académica, também ao serviço de não fazer perdurar aquela disforia de base sobre os seus descendentes. O fantasma que o desqualifica, e que o pune pelas suas insuficiências é aquele que Francisco, conseqüentemente, vai reproduzir.

Ao longo da entrevista, Francisco vai demarcando o seu lugar, perante mim, e perante o seio familiar: evidencia-se como o elemento fulcral, que move, sustenta e faz elevar a família e os filhos. Fica evidente que esse pontuar de um lugar elevado aparece na forma de sustentar um narcisismo muito fragilizado, que vai emergindo no decorrer da sua narrativa. Há um valor de insuficiência patente na sua construção identitária, pelo que a importância que dá à presença de um outro, familiar, aquando de um grupo alargado, tal como o vivia em São-Tomé, aparece como um elemento que permitira ofuscar tal fragilidade pois, aqui, em Portugal, é deixado por conta própria, sem ninguém, solitário (sic), com a responsabilidade (representada de uma forma muito intensa como um grande desafio) de cuidar dos seus filhos. Essa

responsabilidade aparece na forma de condensação de dois elementos que surgem a par da interiorização de um lugar subalterno: o primeiro, de não fazer perdurar a condição de *negro desqualificado* e, o segundo, a tomada de uma postura típica do *colonizador* que *educa* o negro.

A forma como Francisco demarca o seu lugar é sempre aquela que o eleva perante o *outro*. Relativamente a mim, é assim que se apresenta ao desvalidar a minha questão aberta (“*Mas diferença aqui, neste caso, por exemplo, em quê? (...) quanto a mim não faz diferença nenhuma (...) eu não vejo diferença entre eu e as outras pessoas*”), com uma necessidade de se introduzir (“*A não ser que (...) ta a referir aqui em termo de trabalho, ou nível de vida, ou dificuldade, é tudo isso?*”), assumindo um papel que vai transformar a minha pergunta em algo que faça sentido (“*Logicamente que há uma diferença abismal ne*”) e que me desqualifica enquanto entrevistadora e conhecedora destas temáticas. Noutros momentos, eleva-se sobre Arlinda (i.e.: “*(...) [em São-Tomé] eu trabalhava, ela era doméstica, fazia umas coisinhas em casa. Quem trabalhava era eu*”), numa lógica idêntica à anterior.

Também a respeito do seu lugar no seio familiar se denota a mesma lógica (i.e.: “*(...) tive que me endividar, e arranjar um apartamento. Vou pagando para dar melhores condições tanto a eles, é complicado, é complicado*”), em que se coloca num lugar central e indispensável de quem move e sustenta a família. Estas formas de se apresentar, a par de um investimento narcísico, pois que emergem consecutivamente ao longo da entrevista, denunciam uma fragilidade intensa que só assim, com aqueles enunciações de *superioridade*, pode ficar mascarada.

A primeira temática levantada por Francisco é a respeito do papel da família alargada que ajuda nos cuidados com as crianças (“*(...) lá, por exemplo, no meu país, se nós somos um casais, se nós temos filhos, a gente para trabalhar por exemplo tem alguém, familiar, com quem pode deixar a tomar conta da criança, dar um olho*”), condição em que ele vivia em São-Tomé. Aqui “*não há avó, não há primo, não há irmão, não há nada*”, “*é só você com os seus filhos e mais nada*”. Estas duas formas de fazer representar um lugar *lá* e um lugar *cá*, na sequência da demarcação de um lugar perante mim, faz pensar em como Francisco atribui ao grupo familiar alargado uma função que lhe retirava alguma responsabilidade, portanto, que o colocava numa condição em que as suas fragilidades narcísicas não viriam ao de cima, pois que os deveres para com os filhos eram partilhados. Na sua representação de *cá*, como um lugar onde está solitário, sem a comunidade, as suas vulnerabilidades aparecem e toma, de uma forma muito intensa, o papel de *cuidador*, de *pai*, como uma grande responsabilidade que

requer muito esforço e muitos custos (ex: “Aqui você tem de ter recurso para deixar num ATL, num infantário, ou na ama”; “Se não tiveres um emprego, é complicado, porque vais ter de (...) pagar a uma ama qualquer porque se você vai trabalhar os filhos não vai poder ficar em casa sozinhos”). Ser quem cuida é representado por Francisco como um enorme esforço, o que nos leva a imaginar a sua crença de não ser suficientemente bom cuidador, ou bom pai, quando é deixado por conta própria, sem a comunidade.

Quando formula “Não temos cá ninguém, somos solitários (...) temos sempre de ser nós a cuidar de nós próprios” acaba por denunciar o que tenho vindo a enunciar: *cá resta a Francisco saber cuidar de ele próprio, tal como o faz com aqueles mecanismos de investimento narcísico pois que, lá, todos cuidavam uns dos outros e ele não era deixado, sozinho, com os seus sentimentos disfóricos de base.*

Francisco migra para Portugal com o intuito de poder dar melhores condições à família, e para os filhos poderem seguir um percurso académico (“O meu maior desafio foi mesmo em termos de educação dos meus filhos. Esse era mesmo meu maior desafio. Isso foi das coisas principal”). Os esforços de Francisco, em que primeiramente veio sozinho, morar em barracas em Camarate, e trabalhar na construção, e em seguida se endividou para conseguir uma casa de forma a ter um lugar digno onde a família pudesse viver (já tinha 3 filhos), e, ainda, hoje em dia, trabalhar todos os dias da semana como mecânico, e a sua rigidez para com os cuidados com os filhos, dão conta da relevância que Francisco coloca sobre a formação daqueles. *É a esta intensidade colocada sobre os filhos que podemos atribuir uma tentativa de não fazer perdurar, na sua descendência, um lugar subalterno, de grandes insuficiências e fragilidades tal como Francisco as vive. Quando diz “O meu principal desafio de vir para cá para São-Tomé foi isso – ou para Portugal foi isso. Desta vez consegui”, atribuindo a qualidade de desafio a um objetivo, e logo cometendo um lapso, faz denunciar como aquele “desafio” representa a sua própria elevação social através da possibilidade de encaminhar os filhos na formação, elevando-os a eles a um certo estatuto, aquele a que Francisco não pode aceder – talvez enquanto São-tomense, negro, num lugar subalterno interiorizado. Desta vez conseguiu (sic), ou seja, desta vez, colocando sobre os filhos aquele destino, conseguiu concretizar a elevação de um lugar subalterno para um lugar de domínio, como não consegue, de outra forma, e genuinamente, para ele próprio.*

Francisco enuncia como, em São-Tomé, “é preciso ter muito dinheiro para mandar um filho para a faculdade”. Há uma construção de um *lá* como um lugar que não propicia a expansão académica e profissional dos filhos, e que só *cá* (por sinal, na terra dos colonizadores) é

possível tal caminho. *Assim imaginamos como, para Francisco, na terra do negro, todos os caminhos se encontram inviabilizados para uma possível ascensão daquela condição indigna e interiorizada de negro desqualificado, pois que a ascensão só é possível quando o negro se pode igualar à condição em que vive o branco, portanto, quando se iguala às normas ditadas pelo branco dos modos corretos e aceitáveis de ser.*

Quando, ao longo da narrativa, coloca a temática sobre as (im)possibilidades de agir sobre os filhos e pelo bem dos filhos, faz representar uma insuficiência na educação em São-Tomé, na medida em que o caminho académico é dificultado, e uma insuficiência na educação aqui, pois o Estado não permite que os pais cuidem bem dos filhos – cuidado este colocado sobre os castigos corporais (ex: *“quando o meu filho porta mal dou-lhe uma palmada para (...) o estado, isso não”*). *Esta insuficiência parece acompanhar-lo, internamente, como um pai sem qualidades, que não é capaz de um verdadeiro cuidar, podendo aqueles esforços (que aparecem como o grande foco que promove a sua mobilização) de enveredar os filhos num percurso pré-estabelecido de sucesso pessoal e académico, e que revelam alguma rigidez e inflexibilidade, vir ao serviço de não-olhar a sua insuficiência, ao mesmo tempo que se eleva, na condição de promotor da condição social dos filhos e na condição de pai daqueles filhos bem-formados. As suas próprias impossibilidades de cuidar dos filhos, aqui denunciadas, podem vir na forma da emergência do fantasmático, de um reconhecimento de estar a encarnar o papel do colono, ao mesmo tempo que age sobre um enorme desejo de poder fazer os filhos ascender a uma condição digna. Francisco, talvez, não terá outras referências de como ser um (bom) cuidador.*

O movimento, no seu discurso, que passa de um pai que pune os filhos, para um Estado que pune o pai (*“(...) vamos supor que dá umas toalhas no filho, isso não é castigo que faz mal ao filho, pelo contrário, é de bom coração”*; *“(...) [aqui] não se pode, é proibido. Vão fazer queixa de ti, vão para tribunal”*) e que pode até tirar-lhe a paternidade de filho (*“(...) tiram-te a paternidade do filho”*), faz emergir um fantasma onde predominam os temas persecutórios, de aprisionamento, e de anulação social e cultural. *A construção eu puno (os meus filhos) – Portugal pune-me, ou pune-me pelo (pai) que eu sou, pode denunciar uma carga fantasmática com origem num país que foi (ou é) responsável pela sua desvalorização e desvalidação humana, pensando no contexto histórico-cultural entre Portugal e África - naquelas relações de dominação de colonizador-colonizado. O fantasma paterno, este pai, pode ser concebido como o Estado Português que se impunha sobre os negros, anulando-os, e dando o exemplo de como é ser “um bom pai”: os modos de “educar” o negro,*

protagonizados pelo colono, são interiorizados por Francisco e, em seguida, transmitidos para a forma de "educar" os filhos – daí que Francisco, também, deva ser punido e ser-lhe retirada a paternidade: tal como ao colono devia ser atribuída uma punição, e ser-lhe retirado o papel de autoridade, pois que ele só cometia atrocidades.

Uma única vez durante a entrevista, e à mínima, Francisco possibilita-se à enunciação da partilha de amor no lugar de São-Tomé (“(...) *há mais aconchego, há mais afeto entre as pessoas, há mais união*”) que, logo em seguida, é anulada por um travo sufocante (“*Os laços familiares são mais intensivos*”) que vem denunciar aquele olhar do *pai autoritário*, que sempre o acompanha tal e qual uma assombração. A enorme tensão entre uma interiorização da construção colonialista de um *negro desqualificado*, e dos modos de *educar o negro* perpetuados pelo colono, contaminam todo o espaço possível de amor. Os esforços, superficiais, de fazer os filhos se elevarem socialmente, para não fazer perdurar esta condição de negro subalterno, acabam por fazê-lo reproduzir o fantasma colonial.

3.2.5. Arlinda: Identidade fixada dentro dos contornos da opressão

Como a Identidade de Arlinda está imobilizada num espaço pequeno e delimitado do que representa ser uma boa menina e bem-comportada, a par da interiorização de um lugar de oprimida, com qualidades muito insuficientes, pelo que está sempre na iminência de ser punida, e como pode imaginar um movimento de saída desse lugar oprimido através da fuga de um seio familiar doente (talvez por ser quem protagoniza a transmissão de um olhar constante que fiscaliza os modos (in)corretos de ser).

É Arlinda quem, ao longo da entrevista, levanta a questão da importância das punições físicas e de um olhar fiscalizador sobre os filhos para que estes possam ser bem-educados. A comunidade em São-Tomé permitia esse controlo sobre os mais novos, controlo que fica em prejuízo aqui em Portugal e que impede um verdadeiro cuidar das crianças, pois que também as punições físicas são ilegais. Sabe-se que a comunidade e o grupo familiar alargado organizam as relações e o espaço, o que em muito se vai distinguir dos modos de ser, individualistas, da Europa. No entanto, a forma como Arlinda faz representar o *olhar* dos outros aparece de tal forma intensa, num tom persecutório, colocado sobre o grupo familiar em São-Tomé, e sobre o Estado em Portugal, e a forma como se enuncia, consecutivamente, como tendo sido uma menina bem-comportada que nunca deu trabalho aos pais, faz denunciar um modo de viver inscrito num espaço (oprimido) com um *outro* que sempre fiscaliza e pune. Não obstante, pode imaginar um movimento em que não viveria nesse lugar oprimido,

representado sobre um afastamento do seio familiar, quando enuncia a *fuga* das *más companhias* realizada pela filha que mudou para uma escola muito longe de casa, e pelo irmão que, em São-Tomé, fugiu de casa e regressou com uma nova família.

Arlinda introduz-se, na entrevista, na sequência do que fora enunciado por Francisco a respeito da função cuidadora do grupo alargado familiar, para com os mais novos (“*F: (...) [em São-Tomé] há sempre alguém para cuidar do teu filho*”). Arlinda levanta, em seguida, o olhar dessa comunidade sobre as crianças, como aquele que introduz a ordem (“*E lá, mesmo na rua, a vir da escola ou a vir de um qualquer lugar, se você encontrar a criança a fazer qualquer mal, tem de parar a sua atenção nele, dizer para não fazer isso. Cuidar dele*”). Esse espaço emerge, ao longo da narrativa de Arlinda, como um mundo externo que *olha, fiscaliza e pune*: em São-Tomé aparece representado nas pessoas da comunidade que *olham e punem* a criança (“*(...) lá mesmo se alguém encontrar o meu filho na rua a fazer qualquer coisa de mal, chama a atenção e diz não pode fazer, até pode pegar dar uma palmadinha*”), e em Portugal aparece representado no Estado que *olha e pune* o adulto (“*(...) aqui se criança portar mal não podem dar uma palmadinha que se não vai fazer queixa, prejudicam as pessoas*”; “*(...) uma história que uma menina estava a criar com o pai dela e ela fez pai mal e pai bateu nela. Ela foi fazer queixa na escola (...) foram fazer queixa ao pai no tribunal*”). Assim, as entidades externas *olham e punem em função a quem Arlinda é no momento* – lá, criança e filha; cá, adulta e mãe –, o que sinaliza vivências, interiorizadas, e depois projetadas neste espaço externo, de opressão e de violência. A intensidade destes temas é tal que perdura nos dois lugares e contamina todas as suas representações do espaço e do tempo, estancando Arlinda no mesmo lugar.

Ainda neste *mundo externo* de Arlinda, ela salienta a perigosidade das *más companhias* e como sempre soube escolher as suas amizades (sic). Ela, em São-Tomé, “passava em lugar de perigo, às vezes com vento, com chuva, para não andar com aquela pessoa que fazias as coisas que é errada”. Quando, em seguida, enuncia como, aqui em Portugal, a sua filha mudou para uma escola, muito longe de casa, para *fugir* das *más companhias* (“*(...) minha filha estudava aqui na cidade de sol, e tinha muitas miúda aqui que tinha muito vício (...) essa escola tem muita companhia doentia (...) e foi para outra escola bem longe daqui. Ela não pagava passe, e agora paga para fugir de companhia*”), e como, em São-Tomé, o seu irmão, com o qual os pais não tinham controlo (“*(...) o primeiro filho do meu pai deu (...) muito trabalho (...) meu pai falava que batia nele (...) meu pai lutou para a situação, não deu*”), fugiu de casa e desapareceu para, mais tarde, regressar com uma nova família e ser bem

recebido em casa (“(...) *ele apareceu, no quintal com esposa com filho, meu pai recebeu ele (...) meu pai fez festa, meu pai gostava muito dele*”), faz notar um elemento comum: o afastamento do seio familiar. *A sua construção manifesta de um afastamento em prol de fugir das más companhias tem na sua base um afastamento do seio familiar – representações presentes tanto em Portugal como em São-Tomé. Aquela “companhia doentia” será a projeção de más companhias internas, essas interiorizadas a partir de um seio familiar doentio (talvez aquele que propiciou estas vivências e não foi capaz de providenciar qualquer contenção), cuja solução está representada na fuga.*

O seu mundo interno mantém-se tal e qual aquele de uma criança pequena que deseja ser vista como uma boa menina, que se porta bem, com um grande medo de ser repreendida e punida pelo olhar fiscalizador das entidades da autoridade (“Há filho que não precisa bater nem falar. Eu falo no meu caso, não é que gabo a mim própria (...) Eu não dei aos meus pais trabalho na criança”). A representação de ser esta boa menina vem, das duas vezes que foi evocada, de mãos dadas com as punições físicas que sofreu: “Eu no meu tempo levava com a palmatória (...) *não era porque eu portava mal (...) as coisas que eu não sabia, para me ensinarem, a mim batiam. Isso não faz mal*”; “E eu também levava palmadas do professor *não era porque eu portava mal*. Era porque eu tinha a cabeça um bocadinho dura para aprender as coisas. Às vezes a professora dava palmatória, um bocadinho de chicote”. Neste segundo momento, Arlinda, em seguida, evoca, pela primeira vez, e à mínima, um elemento com ressonância emocional de sofrimento *quase* manifestamente ligado à violência sofrida pelas agressões: “Às vezes eu não queria ir para a escola, minha mãe pegava assim – filha tens de ir para a escola, tens de aprender. Ia com choro, o meu pai me obrigava a ir para a escola”. Assim transparece um seio familiar representado como incapaz de contenção, e que a encaminha para situações adversas, de exposição a momentos intensos de violência e de agressão. *Assim fica sinalizado que, por mais bem-comportada que fosse, também sofria punições físicas pelas suas dificuldades de aprendizagem, pelo que nunca pôde realmente pertencer ao lugar do que é considerado bom, válido e aceitável, ficando sempre aquém. Esse lugar de insuficiências, num mundo interno constituído de elementos de violência e de opressão, numa iminência de se deixar devorar por eles (como as tais más companhias), é aquele da criança que atravessa os lugares perigosos, “com vento e chuva”, na inexistência de um espaço adequado de proteção e de contenção.*

Imaginemos chegar a um outro lugar, Portugal, cujas normas ameaçam a destruição de tudo o que Arlinda foi tentando organizar internamente na sua construção identitária: a procura

incessante da validação da fiscalização e das punições físicas parecem vir ao serviço de manter aquela organização, e formular um sentido à violência a que esteve exposta, pois que desmanchar esta construção, aquando de um Estado que penaliza as punições físicas, seria um movimento brutal em que teria de reconhecer que foi, realmente, violentada e desprotegida na sua terra-mãe – *levantando todos as vivências muito intensas de sofrimento. Assim procura preservar aquele lugar como bom e adequado, mas que implica que os elementos destrutivos, porque ocultos, se projetem ao seu redor e a mantenham, precisamente, no mesmo lugar de oprimida. Não obstante, a este lugar de oprimido, que emerge na maioria das entradas de Arlinda durante a entrevista, Arlinda consegue-lhe associar uma fuga: aquela que leva a filha para longe, afastada do seio familiar (tal como a fuga do seu irmão em São-Tomé), o que pode revelar o reconhecimento da sua própria doença (à qual ela, mesmo fugindo para Portugal, não conseguiu escapar) e das possibilidades de transmissão aos seus descendentes. A esperança de uma cura, pelos filhos, fica patente.*

3.2.6. Francisco e Arlinda: ser casal na reprodução comum de um fantasma opressor

Para Francisco e Arlinda, ser casal não é um assunto e vem apenas enunciado como algo estático e linear: ou estão juntos, ou se separam (“*F: Desde que mantenha sempre o mesmo par, a coisa é sempre a mesma (...) Se bem que há muitos casais que quando chegam aí se desentendem ne, cada um para o seu lado, mudam ne*”). Não obstante, o casal parece encontrar-se no lugar-comum de uma iminência punitiva, a par de uma interiorização intensa de *insuficiências* próprias que podemos constatar, em Arlinda, através do enunciar das punições que sofreu na escola, e, em Francisco, através do papel que atribui a um seio familiar alargado que viria ofuscar aquelas insuficiências. O casal logo as projeta no exterior – num Estado português com insuficiências autoritárias. Também para o casal, inscrever a pessoa na normalidade é através de fiscalizações constantes e de punições corporais, para se ascender a um certo estatuto social e ser alguém bem-formado. Esta existência dentro das delimitações da opressão faz denotar a interiorização de uma forma autoritária desadequada, violenta, que não é capaz de providenciar um espaço de contenção.

Para Arlinda, essa experiência vem muito mais intensificada e imobiliza-a num lugar estanque da construção de uma *menina bem-comportada*, pelo que não transparecem quaisquer elementos de expansão, no tempo e no espaço, ficando restrita, passivamente, àquele lugar. É um lugar muito frágil, construído com resquícios mínimos de um verdadeiro *bom lugar*, mas onde predominam elementos de grande violência psíquica, de onde as projeções massivas

sobre o exterior – as tais *más companhias* – a defendem desses objetos internos destrutivos. Francisco, no entanto, consegue mobilizar as suas *insuficiências* numa devoção à ascensão social dos filhos, assumindo um papel de grande responsabilidade e de verdadeiro promotor de um futuro digno. Este papel, ao contrário daquele de Arlinda, é mais sólido, melhor fundamentado, com verdadeiros resultados, e com uma enorme motivação pois que a ascensão dos filhos resulta em dois ganhos: a sua própria ascensão (como o pai de pessoas bem-formadas) e o descontinuar do legado das crenças de *insuficiência* e de *desqualificação*.

Arlinda expressa-se com muita veemência, com os olhos abertos e num timbre sólido, alto, ao contrário de Francisco que é mais calmo, com um tom e uma postura mais descontraídas, e mais triste: de facto, Francisco é quem enuncia elementos mais depressivos (“*não temos cá ninguém, somos solitários*”; “[em São-Tomé] *há mais aconchego, há mais afecto*”) os quais Arlinda não nomeia, concentrando-se, unicamente, em validar e qualificar os temas da punição e da fiscalização. Quando as agressões físicas para com os filhos são enunciadas, o masculino aparece presente como quem as executa, tanto no discurso de Arlinda (“*(...) pai bateu nela (...) foram fazer queixa ao pai no tribunal*”; “*(...) meu pai falava que batia nele*”) como no discurso de Francisco (“*(...) o pai não educa bem porque o estado não deixa (...) dá umas toalhas no filho (...) tiram-te a paternidade do filho*”). *Faz pensar que Francisco é quem executa as agressões, ficando Arlinda como alguém que ocupa um lugar passivo mas concordante, e talvez até incitador, com o masculino. Arlinda pode aparecer como quem valida os elementos destrutivos, internos, de Francisco, que o permitem fazer reproduzir o fantasma colonial sobre os filhos – com as agressões físicas e o delimitar de um modo correto de ser. Assim alimentam, num e noutro, o fantasma interno, opressor.*

Não obstante, o casal consegue reconhecer uma *doença* no seio familiar, pois que Francisco se esforça para não a fazer perdurar, e Arlinda enuncia o seu afastamento, executados pelo seu irmão e pela sua filha: Francisco procura não perpetuar as vivências inferiorizantes quando investe para que os filhos sejam bem-formados, e Arlinda, imobilizada, apenas vislumbra uma fuga para outro lugar, longe daquele que transmite a doença.

5. Discussão

Notam-se, nos participantes, diferentes formas de expressão daquele legado escravagista e colonialista, em que um caminho *possível* para a *ancestralidade* parece ditar os modos defensivos mais adaptados e possibilitar uma continuidade identitária, no tempo e no espaço, pois que, na ausência daquele caminho, a identidade forma-se em torno daquele *trauma* e lá permanece, estanque. Douville (2014) notou como estes herdeiros de uma herança não simbolizada que diz respeito à escravatura, permite mensurar a parte patogénica dos passados não reconhecidos, não assumidos e deslocados, pois que a violência política e económica da escravatura constitui um assombramento pulsional, um terror.

Os modos com que Francisco e Arlinda se mobilizam e se validam naquela forma de *ser autoridade* que reportam à família alargada em São-Tomé, mas que os acompanha até Portugal de uma forma muito mais intensa, com marcas punitivas e desqualificantes, vão de encontro ao que Douville (2014) foi capaz de observar na sua prática clínica: vários sujeitos dessas sociedades, reclamando por uma identidade, adoptam formas e processos desviantes que permitem, frequentemente, a emergência de uma nova forma de representar a sua filiação, o seu corpo, a sua voz, a sua presença, de se fazerem representar e de se apresentarem a outro.

Notamos como Francisco evoca as suas origens, quando refere uma maior união e carinho, e logo faz emergir aqueles “laços familiares *intensivos*” que sinalizam o *fantasma*, e como Arlinda, que evoca as suas origens ao nomear as fiscalizações e as punições passíveis em São-Tomé, o que também sinaliza o *fantasma*. É desta forma que cada pessoa do casal *olha para trás*: fazendo emergir, apenas, o *fantasma* – Francisco, no entanto, ainda, é capaz de nomear algo *bom*, mas que não predomina.

Joana e Idalino, pelo contrário, parecem ajudar-se mutuamente a *olhar para trás*, a dar forma à história e à ancestralidade de cada um, sendo mesmo um dos elementos que predomina na sua dinâmica como casal: Idalino, por exemplo, procura desromantizar o discurso de Joana, e atenuar as suas considerações, por vezes muito depreciativas, sobre Cabo-Verde e São-Tomé; Joana procura ligar Idalino a Cabo-Verde quando faz questão de referir, por exemplo, como ele nunca podia ser feliz em São-Tomé por ser rejeitado enquanto Cabo-verdiano e, por isso, aquele nunca poderia ser o seu lugar de pertença. Ambos conseguem vislumbrar e nomear espaços *bons* da sua história, sendo esses aqueles que predominam e que vão sendo, igualmente, motivados por cada um, para com o outro, numa verdadeira capacidade *introjetiva*.

Em Francisco nota-se como a perda daquele *envelope cultural* (Tobie Nathan, 1986, cit. por, Sturm, Baubet, & Moro, 2010) foi sentida como abrupta: a falta dos elementos culturais de uma vida em comunidade, partilhada no seio de uma família alargada, deixaram expostas a suas fragilidades. Sendo um *negro*, migrante, que viveu numa barraca quando chegou a Portugal, e agora num bairro social, há a impossibilidade de se apropriar de outros elementos culturais, *cá*, que viessem ao serviço de assegurar o seu narcisismo. Assim vive mais intensamente a qualidade identitária de *negro desqualificado*, tal como o seu percurso no meio social lho confirma.

Essa marca de ser um *negro desqualificado* faz notar o objecto, *incorporado* (Abraham, 1975), do colono, com o qual se identifica: por um lado, de si para si, ele é quem o colono via nele – um *negro desqualificado* –, por outro, ele é quem o colono era para com os *negros* quando está no lugar de figura paterna e autoritária. Assim, na falta de outros elementos a serem introjetados que lhe providenciariam outras formas de *ser*, talvez aquelas mais individualizadas e diferenciadas (Devereux, cit. por, Laplantine, 1978), restam-lhe, apenas, marcas de um legado escravagista, silenciado, embora sinalizado na representação de um Portugal que contamina os *negros* (“(...) já estão a exportar os males daqui [Portugal] para lá [São-Tomé] (...) há muitos filhos de africanos que estavam cá e foram daqui deportados para São-Tomé e estão com esse mau comportamento”).

Como Tobie Nathan (1981) refere, o sujeito sabe, pelo menos inconscientemente, que o seu inconsciente étnico é partilhado pelos outros membros da sua cultura. Notamos, em Francisco, o emergir do reconhecimento de uma família com *aqueles fantasmas* quando se refere aos modos de ser das famílias em São-Tomé como tendo “laços mais intensivos”: um *intensivo* que remete para algo mais *sufocante*, de se deixar dominar por *fantasmas* fiscalizadores e opressores, elementos que vêm associados ao Estado Português quando Francisco enuncia que aquele lhe retira a paternidade dos filhos pelos modos como ele os *sabe* educar. Uma autoridade Portuguesa que fiscaliza, pune e aprisiona dá forma ao *fantasma colonizador*.

Não obstante, Francisco consegue investir-se narcisicamente quando coloca, sobre os filhos, a possibilidade de uma saída do lugar de *negro desqualificado*. A sua identidade move-se em volta da formação dos filhos pois na sua fantasia, e tal como o colono o ditava, a salvação do *negro* é aproximar-se, cada vez mais, aos modos de ser e de estar do branco: assim Francisco sai de São-Tomé, em direcção a Portugal, em busca de oportunidades para que os filhos possam ser da forma mais *correta* e *aceitável* que poderiam ser, *aos olhos do colonizador* – *que, incorporado, passam a ser os seus próprios olhos*.

Não deixa de haver algo de afectuoso quando Francisco luta para não fazer perdurar a sua condição sobre os filhos: aquilo que lhe causa a maior disforia, aquela *inferioridade* tão latente nas suas representações identitárias que portam consigo um enorme sofrimento, é precisamente o que Francisco procura que os filhos não sintam. No entanto, atuando sobre os *fantasmas* e reproduzindo-os, Francisco acaba por repetir a mesma condição sobre os filhos.

À semelhança de Francisco, mas com mais intensidade, notamos a *incorporação* do colono em Arlinda. Francisco que teve os meios mais adaptados para se mobilizar e se defender da disforia quando investe nos filhos, Arlinda parece não os ter. As suas construções que sustentam a sua identidade – *ser uma boa menina e muito bem-comportada, que não desilude os pais (ou as figuras de autoridade)* – revelam-se muito frágeis e com cargas projetivas muito intensas. Os elementos que notamos incorporados são aqueles da fiscalização, punição, anulação, opressão, que são projectados massivamente sobre o exterior, tanto *lá* como *cá*.

Parece que Arlinda vive no mesmo lugar, fixo, em cenas repetitivas de opressão, fiscalização e de punição. Quando evoca as punições que sofreu, na escola em São-Tomé, na forma de palmatórias e chicotadas, faz pensar que aqueles *fantasmas* tomaram uma forma real, tal como quando diz “os meus professores eram como os meus pais”, isto é: a forma como os professores agiam sobre ela corresponde aos *fantasmas* transmitidos pelos pais. Não se podendo desviar do *olhar* fiscalizador e punitivo do colono, *incorporado*, assume um lugar identitário, estanque, reduzido, de *menina bem-comportada*, onde não deixam de estar latentes sentimentos de *insuficiências* pois que ser *boa menina* vem sempre acompanhada pela violência das punições sofridas.

A própria postura de Arlinda é indicativa desse espaço interno constituído pela *menina bem-comportada* e pela menina cheia de insuficiências que merece ser punida: Arlinda procura permissões de Francisco para se mover, onde se sentar, aquando do início da entrevista e, quando Francisco fala, ela recolhe-se, concedendo-lhe todo o espaço – tal como uma *boa menina* que respeita o *adulto* –; no entanto, e parecendo que Arlinda não se iria expressar de todo, ela fá-lo com uma enorme veemência, sobre os temas da fiscalização e punição, e a sua validação, sinalizando aquele *fantasma*, nesta dialéctica. Arlinda agarra-se, a unhas e dentes, aos resquícios de algo *bom*, mas o que domina no seu mundo interno são sempre os elementos *maus* que são massivamente projectados sobre o exterior.

Tal como Francisco, e em concordância com as teorizações de Nathan (1981), Arlinda deixa emergir o reconhecimento da família *doente* – portanto, daquele inconsciente étnico comum –

quando notamos que ao afastamento do seio familiar, que o seu irmão executou, está latente uma fuga de *salvação*: uma salvação que logo vem representada sobre a sua filha que mudou de escola, também se afastando do seio familiar, para *fugir* da “*companhia doentia*”. Assim notamos como Arlinda tem *más companhias*, internas, que logo projeta no exterior, mas sinalizando a *gênese* dessas companhias: um seio familiar que transporta *fantasmas*.

Curiosamente (ou não) a forma como o *fantasma* colonizador actua sobre Francisco e sobre Arlinda é semelhante: o seu *incorporar* dá-lhes os olhos do colonizador que permanecem sobre eles próprios e sobre os *outros*. Estes olhos acusam-nos de serem pessoas com qualidades muito insuficientes e que merecem ser punidos; também é através destes olhos que o casal vê o mundo, fazendo-os actuar sobre as crenças e os modos de agir concordantes com a pessoa originária dona daqueles olhos – como fica claro na forma como *educam* os filhos. Não obstante, notamos a diferença de que Arlinda ficou estaque nesse lugar e Francisco consegue executar um escape quando se mobiliza inteiramente para os filhos. Podemos pensar naquele enunciar de um lugar contentor que Arlinda nunca foi capaz de nomear, nem de o representar, ao contrário de Francisco que, apesar de o ter feito à mínima, associa elementos de *carinho*, *união* e *ternura* às famílias Africanas. Um lugar de contenção é, sem dúvida, aquele que permite ao sujeito continuar a sua identidade, a ser-se no tempo e no espaço: Francisco conseguiu mobilizar-se devido a algo *bom* de outrora para se conseguir adaptar e se manusear num espaço interno constituído por *fantasmas*, intensos, que o desqualificam.

A dinâmica deste casal faz perpetuar o *fantasma*: se, por um lado, haveria a possibilidade de Francisco verdadeiramente se apropriar de um espaço, que conhece, por mais mínimo que seja, de elementos *bons*, deixa de a haver quando Arlinda aparece, sem a possibilidade de reconhecer um espaço *bom*, para validar e reforçar os elementos mais *destrutivos* que predominam em Francisco.

Joana é o exemplo de uma mulher que consegue digerir as experiências de violência: pensá-las, elabora-as, nomeia-as e, inclusive, canta-las, concedendo-lhes o verdadeiro sentido de uma situação indigna. Assim, é capaz de contemplar o passado a partir do presente e projetar-se no futuro. A estas suas possibilidades podemos associar o seu reconhecer de um *lugar* contentor (aquele que “já não existe”) na sua *terra-mãe*, fazendo notar que é mesmo indispensável ter representado, e introjetado, um lugar *bom*, para o desenvolvimento adaptado da *psique*. A função contentora do ambiente, na impossibilidade de a retomar ou em São-Tomé, ou em Cabo-Verde, retoma em Portugal, com Idalino.

A sua identidade tem, então, a possibilidade de fluir entre três lugares, sendo de notar como a migração para Portugal se apresentou como uma verdadeira oportunidade de crescimento, de reflexão e de introspecção, de expansão identitária. Tal como Oguz (2012) reflecte, as diferentes perspectivas da nova cultura confronta os conflitos cravados nas limitações da família original. O novo contexto tem o potencial de poder providenciar oportunidades para ultrapassar e neutralizar certos conflitos, permitindo a expressão de um *eu*, nas suas formas de expansão, e a integração gradual em direcção à construção de uma identidade mais completa, complexa e coesa. Todos estes elementos encontramos-os em Joana, quando ela consegue tomar referências de *cá* para integrar, e melhorar, referências de *lá* (i.e.: o papel do homem em casa).

Aquele “envelope cultural” é capaz de fluir entre os lugares pois que Joana tolera as diversidades e adversidades, mediante uma construção identitária genuinamente segura, contida e com expressão, que lhe permite tecer a sua ancestralidade, construir-se e reconstruir-se. A sua realidade de sofrimento é trabalhada porque pode ser lembrada e, sendo olhada e pensada, pode ficar confinada a um espaço específico que não vem e contamina todo o espaço psíquico.

Idalino não se encontra na mesma condição que Joana pois parece que busca identificar-se com algum lugar de origem, ao contrário de Joana que tem bem definidos os *seus lugares*. A narrativa de Idalino aparece ao serviço de defender o seu lugar como São-Tomense, sendo que é através desta necessidade de defesa que escolhemos olhar para o conteúdo de ser (ou não) São-Tomense, onde se encontra uma adesão *frágil e superficial* à terra de São-Tomé como lugar de pertença, e uma impossibilidade em se nomear como Cabo-verdiano. As suas escotomias acerca da condição terrível em que nasceu e viveu, como filho de “contratados” Cabo-verdianos em São-Tomé, e acerca da sua ancestralidade, sinalizam como esses elementos são o *assunto* em Idalino.

No final da sua narrativa, Idalino desliza (com provocações de Joana) e denuncia a sua verdade interna de quem não tem lugar algum, que não pode pertencer a “África nenhuma”. A sua impossibilidade de apropriação a um *lugar* em África denuncia a violência das deslocações forçadas, consecutivas, de um verdadeiro *desterro* do povo negro tratado como mercadoria, que logo se personifica aquando desta migração de Cabo-verdianos para São-Tomé para trabalharem tal e qual escravizados. Idalino nasceu e cresceu numa *terra* que não era a dele, num espaço confinado só para os “contratados” Cabo-verdianos. Não se podendo ligar à *terra-mãe*, talvez por ser aquela que o traiu, que expeliu os seus pais e que os colocou

naquela condição indigna, provocando, talvez, uma grande humilhação, Idalino esforça-se para ser identificado como São-Tomense.

O seu *fantasma* não é tão intenso com aquele que notámos em Francisco e Arlinda. Apesar da condição de um *não-lugar*, o *fantasma* de Idalino não o imobiliza, não se nota uma condição estanque com defesas muito rígidas; nota-se, antes, uma procura. Tal se reflecte, por exemplo, quando Idalino nomeia o “hospital” como lugar de nascença, um espaço intermédio que não o coloca nem em Cabo-Verde, nem em São-Tomé: é um *lugar* que lhe pode permitir um vislumbre dos dois países, e, ainda, é um lugar que a migração para Portugal lhe pode ter propiciado, pois que aqui “há tratamento” para a sua “doença renal”, isto é, para o seu *desterro*.

Em Idalino e Joana encontramos aquilo a que se pode chamar de *amor*: quando os dois se complementam no sentido de contenção, de expansão e de adaptação. Joana foi capaz de retomar um *lugar*, em Portugal e com Idalino, onde pudesse *ser-se*. Idalino vem na forma de uma *autoridade* (o masculino) que autoriza Joana a *ter voz*, e que delimita os seus contornos identitários, fornecendo-lhe um verdadeiro espaço de contenção. Este papel que Joana coloca sobre Idalino aparece desde São-Tomé, sendo este representado como um verdadeiro lugar de *desapossamento*, pelo que o casamento foi o momento em que pôde ser *apossada*. Faz perdurar essa condição quando vem para Portugal ter com Idalino, pois que a sua partida de São-Tomé voltou a representar um desapossamento para Joana. Também Joana deu um lugar a Idalino, aquele que lhe permite fazer algumas cedências da sua identificação superficial como São-Tomense e vislumbrar o seu lugar de origem – Cabo-Verde. Assim Idalino deixa cair as suas defesas e pode começar e reconhecer a sua ancestralidade, pois que, mesmo na impossibilidade de uma verdadeira reapropriação daquela *terra-mãe*, tem a possibilidade de olhar as duas *terras* neste espaço *intermédio* que Joana lhe concedeu.

Tanto para Joana como para Idalino, a migração para Portugal (e a *migração* para este casamento) constituiu-se como uma verdadeira oportunidade de uma expansão identitária adaptada, onde caem defesas e se constituem novas referências para novos modos de *ser*. Neste casal vemos como a migração é uma oportunidade para um crescimento psíquico e para a alteridade, onde novos canais de expressão podem ficar disponíveis, e onde podem surgir novos modelos de identificação, diferentes decretos do superego, e ideais renovados (Akhtar, 1999, cit. por, Oguz, 2012).

O mesmo não se verifica em Francisco e Arlinda: acompanhados por um *fantasma* violento, parece que a identidade se forma em torno daquele trauma, impossibilitando a expansão e uma continuidade no tempo e no espaço. A sua construção em torno do *indizível* permite que todos aqueles elementos se mantenham *silenciados*, e, sendo esses elementos aqueles que fiscalizam, anulam e agridem, confrontá-los representaria um *aniquilamento* brutal. A migração parece vir intensificar as defesas que mantêm aquele *fantasma* no seu lugar oculto, pois que ser migrante em Portugal fá-los regressar à condição que deu forma ao trauma que propiciou o *fantasma*. Na ausência de *introjecções*, numa impossibilidade que vai sendo transmitida através de gerações, naquela forma do *silêncio*, observa-se como estas sociedades complexas estão marcadas por destruições culturais e por pactos simbólicos que emergem em resistência àquelas destruições. Assim parece ser imperativo relembrar a história, recosê-la, de forma a permitir a inscrição e a elaboração subjectiva dos períodos de terror.

Na possibilidade, ou não, de ser executada, cada um dos entrevistados consegue reconhecer (inconscientemente) a solução para os seus conflitos intrapsíquicos, o que, conseqüentemente, vem com o reconhecimento (inconsciente) daqueles conflitos. Idalino consegue executar a solução para o seu *desterro* junto a Joana, quando se permite a escutá-la e é capaz de introjetar o que fora, para ele, *indizível*, podendo tomar um lugar que é capaz de *olhar a terra-mãe*; também Joana executa a solução para o seu *desapossamento* quando casa e permite que Idalino lhe conceda um espaço de contenção; Francisco executa uma solução para o seu *fantasma desqualificador*, mas que não permite um verdadeiro crescimento psíquico, pois que aquele investimento sobre os filhos vem *sujo, contaminado* de elementos destrutivos, na forma de projecção do que fora *incorporado*, acabando por manter *em circulação* o *fantasma*; Arlinda executa uma solução, talvez, na migração, para aquele *fantasma mortífero*, no afastamento do seio familiar que seria o *transmissor* daquele *fantasma*, o que, em última instância, é uma solução pela *fuga* do espaço exterior que nunca poderá ser uma verdadeira solução, pois que o *fantasma* transporta-o com ela – ou melhor, é o *fantasma* quem a transporta.

O mundo dominante, infelizmente, acaba por sempre querer reprimir o passado escravagista e colonial, censurando todas as formas de trabalho da memória o que faz com que, neste caso, o Estado Português contribua para que os mecanismos de *negação* dos elementos de sofrimento de terror e de perseguição se mantenham *excluídos, silenciados*. Douville (2014) contempla que o projecto de escrever a história das escravaturas como uma história comum que deve interessar qualquer um, sobre os três continentes, é uma das iniciativas mais saudáveis que há.

Conclusão

A análise dos dados através do método FANI (Hollway & Jefferson, Doing Qualitative Research Differently: free association, narrative and the interview method, 2000) possibilitou um *olhar* que parte do mundo próprio do sujeito, permitindo identificar os movimentos psíquicos que predominam, constitutivos daquela *psique* que, numa relação indissociável com o *social*, dão forma à identidade.

O que se pretende ressaltar com esta dissertação não são os momentos históricos da escravatura e da colonização em si, mas sim as suas consequências sobre sujeitos *racializados*, perante um mundo contemporâneo de supremacia branca, em que estados Europeus não assumem as atrocidades cometidas na história. Portugal continua a colocar a tónica numa perspectiva de celebração dos “momentos grandiosos” do passado Português, em que os Portugueses “descobriram” África na época dos “Descobrimentos” e, na altura do “Império Colonial”, como o Português detinha de uma acção civilizadora e modernizadora sobre os Africanos, considerados atrasados e primitivos (Isabel Castro Henriques, cit. por, Oliva, 2009). Toda esta narrativa Portuguesa faz perpetuar o *legado escravagista e colonialista*, com inscrições verdadeiramente *racistas*, de desqualificação subjectiva, de relações de poder. Assim se partiu da Etnopsicanálise para cortar com esse *vício* Ocidental.

Com esta análise notámos como, providos de um espaço interno onde predominam elementos *bons*, com espaço para mais *introjecções* do novo lugar, o que lhes permite uma continuidade da expressão e da expansão identitária, um dos casais, em mútuo acordo, negociando *partilhas*, tem a possibilidade de contar uma história que parte do reconhecimento de um passado, desde os seus elementos mais desumanizadores, construindo-se a partir daquele e prosseguindo com ele. O outro casal, numa ausência daquele espaço interno *contentor*, chegando a Portugal para logo se deparar com a realidade que marginaliza o *negro*, retomando uma realidade antiga e *fantasmática*, faz ressaltar e intensificar a força daquele *fantasma colonizador* pois que ele, verdadeiramente, se *personifica* aquando da chegada ao país escravagista e colonizador. A história deixa de poder ser contada como forma de protecção do *fantasma*, e assim ele actua, impossibilitando as *introjecções* que o sujeito procura no seu *hoje*, impedindo-lhe um caminho para o *futuro* e estancando-os num lugar imerso de elementos violentos – o que será um lugar de um enorme sofrimento.

Assim, sendo o trabalho do (etno)psicanalista aquele de desenterrar os passos do passado, permitindo a objetificação dos mecanismos e dos processos psíquicos que traçam a verdade

material da história e a verdade subjectiva das reconstruções que cada um faz, à sua forma, dos seus traços esquecidos (Douville, 2014), há ainda a *emergência* de se continuarem a fazer estudos nestas linhas, com as populações *racializadas*, que continuam a ocupar um lugar muito *específico* de marginalização, partindo da sua *inteira* subjectividade de forma a fazer ressaltar o impacto que o mundo social, actual, detém, sobre estas populações, pois que as possibilidades, aquando de resquícios, de ser capaz de não adoptar o mesmo *lugar oprimido* caem por terra quando o Estado, à partida, coloca estes sujeitos num *lugar oprimido*.

Uma vez que o discurso contemporâneo Português acerca da história escravagista e colonizadora se mantém igual desde aqueles tempos, também as investigações e os estudos nestas áreas se mantêm precários e/ou inexistentes, numa contínua negação da existência de racismo institucionalizado que compromete as possibilidades de adaptação da *psique* destes sujeitos ao sítio novo, aquando da migração. Esta dissertação vem olhar para as realidades psíquicas destes sujeitos, fazendo comportar uma contextualização histórico-social que fundamenta a necessidade da alteração deste paradigma e do discurso viciado do “Império Colonial”.

Referências Bibliográficas

- Abraham, N. (1975). Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology. Em N. Abraham, & M. Torok. The University of Chicago Press/Chicago & London.
- Apprey, M. (2004). From the Events of History to a Sense of History: Aspects of Transgenerational Trauma and Brutality in the African-American Experience. Em B. Sklarew, S. W. Twemlow, & S. M. Wilkinson, *Analysts in the Trenches: Streets, Schools, War Zones* (pp. 46-55). Routledge.
- Beneduce, R., & Martelli, P. (September de 2005). Politics of Healing and Politics of Culture: Ethnopsychiatry, Identities and Migration. *Transcultural Psychiatry*, 42(3), pp. 367-393.
- Canavêz, F. (2013). Na outra cena da representação: Considerações Ferenczianas sobre o trauma. *Psicologia USP*, 24(1), 165-182.
- Cavalli, A. (2012). Transgenerational Transmission of Indigestible Facts: From Trauma, Deadly Ghosts and Mental Voids to Meaning-Making Interpretations. *Journal of Analytical Psychology*, 57(5), 597-615.
- Devereux, G. (1951). Psychoanalysis and Anthropolgy: Review of Géza Róheim. *Psychoanalytic Quarterly*, 20, 453-457.
- Devereux, G. (1977). I. Normal et anormal. Em G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (pp. 1-83). Gallimard.
- Douville, O. (2014). Chapitre 6: Memóires du corps esclave, subjectivations actuelles. Em *Les Figures de l'Autre: Pour une Anthropologie Clinique* (pp. 163-183). Paris: Dunod.
- Ducey, C. P. (1982). Basic Problems in Ethnopsychiatry: review of George Devereux. *Psychoanalytic Quarterly*, 51, 312-320.
- Feio, J. A. (2016). Cabo-Verdianos e São-Tomenses de ascendência Cabo-Verdiana em São-Tomé e Príncipe na actualidade: uma abordagem etnográfica. Em I. Évora, *Diáspora Cabo-Verdiana: Temas Em Debate* (pp. 200-226). Lisboa: CEsa: Centro de Estudos sobre África, Ásia e América Latina.
- Freud, S. (2001). *Totem e Tabu*. Lisboa: Relógio d'Água. (Obra original publicada em 1913)

- Hollway, W. (2010). Relationality: the intersubjective foundations of identity. Em M. Wetherell, & C. Talpade, *The Sage Handbook of Identities* (pp. 216-232). London: Sage.
- Hollway, W., & Jefferson, T. (2000). *Doing Qualitative Research Differently: free association, narrative and the interview method*. London: Sage publications.
- Laplantine, F. (1978). *Etnopsiquiatria*. Lisboa: Editorial Vega.
- Moro, M. R. (2015). Psicoterapia transcultural da migração. *Psicologia USP*, 26(2), pp. 186-192.
- Nathan, T. (1981). Considerações etnopsiquiátricas sobre o tratamento analítico das psicoses. *Análise Psicológica*, 4(1), 577-592.
- Oguz, T. F. (2012). Concrete Expressions of an "Unformulated" Discontinuity: Glimpses Into the Dissociative World of the Immigrant. *Contemporary Psychoanalysis*, 48(1), pp. 54-72.
- Oliva, A. R. (3 de Junho de 2009). De Indígena a Imigrante: O Lugar de África e dos Africanos no Universo Imaginário Português dos Séculos XIX ao XX. *Sankofa: Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, pp. 32-51.
- Pussetti, C. (Fevereiro de 2010). Ethnographies of new clinical encounters: immigrant's emotional struggles and transcultural psychiatry in Portugal. *Etnográfica*, 14(1), pp. 115-133.
- Sturm, G., Baubet, T., & Moro, M. R. (2010). Culture, Trauma, and Subjectivity: The French Ethnopsychanalytic Approach. *Traumatology*, 16(4), pp. 27-38.
- Torok, M., & Abraham, N. (1972). Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation. Em N. Abraham, & M. Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis* (pp. 123-138). The University of Chicago Press/Chicago & London.
- Yin, R. K. (2001). *Estudo de Caso: planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman. (Obra original publicada em 1994)

ANEXOS

Anexo A – Carta de Consentimento Informado



Consentimento Informado

Esta investigação é realizada pela estudante Beatriz Carvalho, aluna do 5ºano do Mestrado Integrado em Psicologia Clínica, no Instituto Universitário das Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida (ISPA), no âmbito da Dissertação do Mestrado em Psicologia Clínica sob a orientação da Professora Doutora Maria Emília Marques.

O objetivo deste estudo é o de recolher dados sobre a experiência de casais que migram para Portugal, vindos de países outrora colonizados por aquele. Todos os dados recolhidos são anónimos e confidenciais.

Os participantes podem, a qualquer momento, colocar questões acerca da investigação, podendo também interromper a sua participação no estudo. A ausência de danos psicológicos, físicos ou sociais, aquando da participação, é assegurada.

Ao assinar este documento, declara que compreende e aceita os termos desta investigação, e que autoriza a divulgação dos dados recolhidos no meio científico, sempre sob a garantia do anonimato.

(Data)

(Participante)

(Beatriz Carvalho – Investigadora)

Anexo B – Transcrição da Entrevista de Joana e Idalino

[E: Entrevistadora]

E: Então, eu gostava muito que me falassem como é que vocês sentem que é ser casal em São Tomé, ou qual é a representação que vocês têm do que é ser um casal em São Tomé, como é que vocês viveram isso também, já que são um casal...

Joana: Pode pôr de... pode por coiso de doença, pode por essa coisas todas [sim, tudo], como pessoa pode viver, pode aceitar o outro [exatamente] a maneira que é [exatamente, isso tudo], é essas coisas que eu estou a perceber [exatamente]

E: E depois, o que é que sentem, o ambiente, a imagem de ser casal lá em São Tomé e depois como é que isso se pode ter alterado ou não quando vieram para Cabo Verde, o que é que sentem que é – para Portugal – o que é que sentem que é ser então um casal aqui noutro país, com outras referências, etc...

Joana: Eu, eu... Quer falar primeiro? [I: não, falas tu] Eu sinto-me diferente... Já está a gravar? [sim, sim, está à vontade] Sinto-me diferente porque em São Tomé você fica mais ao pé do teu marido [hm] e... mais... mais par, mais... porque aqui também pessoa fica amigo, é amigo na mesma. Nós somos casados há 26 anos e... sinto-me bem, tenho muito orgulho porque eu casei desde menina, ele é que foi meu primeiro e será o último, que eu espero, até um dia, e... Apesar de tudo, ele trabalha à noite, eu também trabalho durante o dia, a gente vê pessoa de vez em quando à noite, quando ele vem, mas eu sinto bem, eu sei que é para um motivo que ele está à procura melhor, e eu também, eu me sinto na mesma, faço o esforço que tá igual. Mas em São Tomé você fica sempre par com o teu marido, e vem para casa mais cedo, o trabalho é menos, cuida mais de filho assim tá ao pé. -

Idalino: Quer dizer, o trabalho não é menos... é... antigamente era a empletada. Após o 25 de Abril era a empletada, davam o trabalho estipulado, por exemplo: a apanha de cacau, se for estipulado 10 sacos de cacau, se alguém acabasse isso em uma ou duas horas, acabou, vai à sua vida. Na área de capinação, cinquenta por cinquenta, vem a dar 2500 metros quadrado, à hora que a pessoa acabando vai-se à sua vida, quem tiver o seu campo vai ao campo, quem tiver a ir passear vai passear, e era assim, a vida era mais, mais... controlada que cá, que cá na Europa, tanto faz Portugal ou qualquer sítio d-da Europa, a vida é mais tribulada, é... A pessoa n-n-ão sente que é para concentrar em condições, [*em África?], mas em África é, é, a pessoa, eu falo por mim, eu que nasci e cresci lá, falo por mim... lá a pessoa consegue concen-concentrar-se melhor do que na Europa. Muito chega, pouco chega. Aqui não, aqui

pouco não chega, e muito nem chega, tá vendo? Porque eh... a pessoa tem que pagar as rendas, lá também paga-se a renda, e as despesas são quase-quase iguais, mas para quem vive n-nas roças eh... tem aquelas casa antigas que a pessoa, que-que o colono de lá deixou, e os pais morrem ou emigram, fica com os filhos ou os netos. Portanto, quem vive nas roças não tem aquela preocupação em pagar rendas. E... nas cidades sim, nas cidades, nas vilas, quem não tiver as suas casas pagam renda, mas também não é aquela renda que a pessoa – lá, lá, lá pode dificultar porque quem não trabalha também passa um bocado, é como cá, quem não trabalha, e lá não tem aquele apoio de estado como dizem cá, rendimento mínimo [hm uhm] aquela, lá não tem, lá cada um tem que lutar mais, para dizer passar fome, quem passa fome, por exemplo, eu falo em São Tomé, só quem é preguiçoso, quem não gosta mesmo de trabalhar, na agricultura, ou fazer parte de qualquer coisa de negócio, aí sofre verdade. Mas cá não, cá tem a vida, cá tem tudo, mas falta é verba, mesmo que a pessoa trabalhe eh, eh.... E ganhe mais ou menos, 500 euros, o vencimento de 500 e tal euros não é nada, a pessoa vai com isso para a loja e vem com tudo, e às vezes nem chega do que é que a pessoa precisa nem chega. Principalmente quando chega eh as despesas da casa eh que é a luz, renda, água, essas coisas todas que temos cá que é para pagar, isso não dá em nada. O problema é isso, às vezes há mui-mui desordem familiares cá na Europa devido a... falta de organização [DLIM], à falta de organização. Quem é muito uso pelo dinheiro, quer ter tudo, e não consegue, eh cai nas dívidas se nós não pensarmos bem e fazermos os nossos orçamentos de casa, não chega. Mas em África não, o que nós ganhamos, se acabar, por exemplo, um vencimento se acabar, se tem uma parcela de terra podes trabalhar e adquirir, hoje ou amanhã podes adquirir, o vencimento já acabou, mas sabes que tens no campo [pois] que podes utilizar. Cá não, cá se tiveres um terreno e está a trabalhar, o Estado já está com olho em cima, ou a câmara já está em cima que é para derrubar [pois é] porque não quer, quer que a pessoa vá à loja comprar o que quer, o que é cheio de adubos e químicos e essas coisas para a pessoa alimentar.

E: Mas o Sr. Idalino tem aqui uma... tem horta? [I: Tenho tenho] Aqui em lisboa? [I: Tenho tenho]

Idalino: Tenho mas já estão com os olhos em cima, em cima (risos) que é para destruir...

Joana: E o casal de hoje não está unido por ganancia, porque, por exemplo, se mulher trabalha se, se o, é por isso que hoje – hoje em dia pouco casal é unido. Porque se mulher trabalha e sabe que mulher gasta mais e, e, gasta mais coisas, na roupa, é mais exibida, é normal, e se encontrar um homem que não tem consciência pra topar como-mulher é, já é logo confusão. É por isso que muitos hoje não vivem bem, por causa de ganância e por causa de

não compreender as mulheres, porque, às vezes, desunião no casal está na ganância. Se homem é ganancioso, a mulher entende como que não quer amar, amam por dinheiro ou por, por ter coisas. Muitos que hoje em dia ama por isso, ama por dinheiro, ama por-ter para a família de bens, muitos procura isso para viver com uma miúda, ou uma miúda com um rapaz, que eu tou a topar. Mas antigamente, em África, vive com, um casal vive humildemente, sem interesse, por amor! Porque amor, amor de verdade não é preciso dinheiro, não é preciso ter, é viver por amor para-para ter um par unido. Hoje em dia já não existe. É por isso que hoje que eu vejo diferença entre África e Portugal, porque que eu vejo muitas miúda bonita abandonada por causa não trabalha, muitos rapaz quer uma boa miúda que não tem, não tem miúdas porque é só “ah não dá nada, ela não trabalha, eu não vou trabalhar para sustentar”. Um rapaz, mesmo que é um bom rapaz, que tem capacidade, a miúda não aceita porque não trabalha. Não tem a consciência para namorar com ele para ver se procura, dos pouco até, conseguir. Hoje em dia não tem. Se um rapaz não trabalha, já não tem namorada. Se uma miúda não-não tem trabalho, não tem namorado por interesse. Isto que eu vejo um bocadinho, que eu não aceito, que eu vejo – não há amor mais. Hoje em dia eu vejo só... curtir.

Idalino: Nas raparigas [J: tá a entender?], nas raparigas é mais fácil de que os rapazes. Ou-ou nas mulheres é mais fácil do que os homens. Porque o homem quando tenta falar ou arranjar uma mulher, ou namorar uma mulher, ele tem que ter pé também... eu não dou à mulher nenhuma culpa. Ela é mulher, o homem é que é a cabeça da casa. Se a mulher for arranjar um homem que não trabalha, não vale a pena. Ela está a destruir a vida, o futuro dela. Agora, mesmo se for uma boa pessoa, nós não vamos destruir eh o nosso futuro porque, pronto pode gostar, ao mesmo tempo, às vezes, com sorte, a felicidade junta-se, e o homem pode arranjar um emprego, e construir a vida. Às vezes é falta de sorte também ne, é só isso.

Joana: Às vezes também não é sorte. Às vezes é falta de compreensão. Conversar. Saber o que é que um fala ao outro, compreender uns aos outros. Há falta de compreensão, o outro não quer perceber o que eu falo, o que eu falo para ti, o que você fala para mim. Ouviu? Isto é que tá. Porque às vezes, mesmo que pessoa não trabalha, é pessoa humilde, que quer ouvir, pára, deixa eu entender, eh pa eu gosto de você, apesar que você não trabalha, mas vamos ser unido, vamo unir. A gente procura dos pouco, eu não tenho você não tem. A gente vai conseguir. Antigamente tinha isso. Eu quando namorei com o meu marido não tinha nada. E eu não tinha, eu era mulher, talvez eu tinha mais do que ele, porque ele tava na seminário, ele não conseguiu nada, mas eu tinha tudo. É por isso que eu disse, amor amor amor hoje mesmo não existe.

E: O que é que era isso, o seminário?

Joana: É padre.

Idalino: Era preparação para ir pra seminário [J: risos]. [ah sim, sim] Era preparação para ir para seminário, só que eu desisti-me porque houve lá uma ofensa que não fiquei satisfeito e fiquei sem, sem sem vontade de me encaminhar e desisti. [J: pode acender lá a luz?] [eu acendo, eu acendo]

E: Mas era frequente ir-se...

Idalino: Para o Seminário?

E: Sim.

Idalino: Não. Para quem quisesse provar se queria ser padre ou não [sim], há muitos que foram e desistiram, há muitos que foram e formaram como padre. Conheço lá muitos. Pronto é essa a vida. E também de convivência dentro da casa familiar, em África, eu não vejo nenhuma diferença entre África e aqui. Os homens têm tendência de ser chamados ao trabalho de casa pela mulher, eu falo por mim também, às vezes eu ajudo, mas quando tenho na minha cabeça de não fazer, não faço! (risos)

Joana: Isso sou eu é que falo. Em África. Em África praticamente quando eu vim perceber é muito abuso. Tá a perceber? Quando eu vim a entender, é abuso. Porque se você ama de verdade, você deve ajudar a mulher. Porque é que mulher que vai trabalhar, também como o homem, vem e tem que fazer tudo? O homem chega, senta, filha, o hom - mulher tem que fazer tudo. Eu não tenho essa coisa porque ele sempre me ajudou, han. Tem que lavar roupa, cozinhar, tem que fazer come para o meu marido, o meu marido ainda não comeu, o meu marido já vem do trabalho, senta, e espera para a mulher também que foi trabalhar. Ouviu? E aqui ainda continua nos Africanos. Isso é abuso. Também tou a entender que é um bocadinho abuso. [I: não é só nos Africanos, também] Não, agora – agora, tá, português antiga, português antiga. Mas eu, eu faço ao meu marido por amor. Um dia eu tava, eu disse “Leide, eu tenho muita roupa do teu marido, do teu pai, para passar – eu não faço isso mãe” (risos) “Leide eu faço por amor, não é porque ele me obriga, ele nunca me obriga porque o meu marido está sempre me ajudar. Sempre. E eu sentia isso que era obrigação, de eu fazer para o meu marido, porque eu sou casada e quê. Depois eu tou a entender que eu também sou cansada, porque é que eu é que tenho de fazer tudo, sabendo também que eu sou criatura humana? Que eu também canso?

E: E quando é que começou a perceber isso? [ahn?] Quando é que começou a pensar assim, a perceber isso que...

Joana: Há uns anos... eu é que fico calada. Eu começo a perceber porquê que eu gasta mais sangue e teve filho, da na dupla, da de mamar, gasta mais de que o homem, porque é que eu tenho de fazer tudo isto? Depois eu percebi- eu senti, não é porque eu vou-vou deixar de fazer, mas eu, eu vi que é um bocadinho pecado, é contra a lei de Deus. Porque na lei de mandamento marido tem que ajudar a esposa. Ouviu? E na igreja que eu percebi isso. [I: da maneira que está a falar quer dizer que eu não ajudo em casa] Ahn? Ajuda! [I: não, não, da maneira que tá a falar] Não!! [tas-me a por-me por baixo!] Não! Eu não estou a por para baixo! [I: a partir de hoje não faço nada então!] Você, eu tou a falar de roupa! Eu não passo a roupa dele não! (risos) [I: eu passo a roupa quando eu preciso!] Eu não estou a por você para baixo, eu desde que eu casei, [I: não é verdade oh rapaz? Oh Idalino, como eu o meu nome é Idalino também] (risos). Desde que eu casei eu vi isso [I: você faz para os filhos, para mim não! Olha!]. Eu fui para Cabo Verde de férias, porque homem, a gente está numa conversa, não está contra ninguém. Homem é abusado (risos). Homem abusa de mulher às vezes.

Idalino: A única coisa que eu não gosto de fazer em casa, que eu, eu detesto mesmo, é fazer a cama (risos) [J: ta a ver?]. Isto é verdade, isto é verdade, eu posso fazer toda coisa, e limpar pó, e essas coisas todas, mas [J: e a minha filha] fazer a cama eu detesto, eu faço porque sou obrigado, mas eu não gosto.

Joana: Sabe quem é que me pôs assim? Minha filha. “mas oh mãe”, ao meu marido diz assim “eu, quando eu casar, então eu não fico com marido, ele é que tem de fazer” (risos) avé maria, como o mundo mudou. Eu disse “Leide você tem que fazer” “eu não faço não, não faço mesmo, ele é que tem de fazer como eu porque eu também trabalho, ele.... (risos) Você também está de acordo com a minha filha? [sim] (risos) Eu fui para Cabo Verde eu vi minha prima, deu ao marido comida, na rua assim na mão, isso o meu marido também não faz, mas ele tem uma parte que às vezes ele fala “eu não sou mulher, eu não sou mulher, eu não sou mulher a dia” quando eu o obrigo a fazer a cama (risos). [I: eu não sou mulher a dia] Porque é que ele não é mulher a dia? Porque é que ele não pode fazer também, ele é que levantou primeiro? Ahn? E-e... Depois a minha prima deu ao marido comida, o marido comeu, encheu o pipa, deixou prato lá na *bate com as mãos na mesa* lá fora, eu disse “vocês homem caboverdiano é abusado”. Vocês é atrevido, pega a loiça vai lá por lá dentro, porque é que ela é que vem apanhar? “Não ela é mudjer, ela que tem que ta panha, ela é mudjer”. Eu fiquei com isso na cabeça, até hoje não sai, eu começo a aprender a vida. E quando eu fui também a

reunião de casamento da minha irmã o padre também disse isso. Que muito desunião de casal é - é - é não ajudar a esposa. Deixa a esposa para fazer, a esposa satura, e o casamento não dá certo. Porque casamento para dar certo é para ser unido. Eu faço, você faz, ouviu? Eu quando tive, quando vou ter bebê, quando eu tive os meus filhos, o meu marido dorme, até de manhã, não me ajuda com bebê. Isso não pode. Mas eu vejo os portugueses, mãe manda a esposa dormir e cuida de bebê. [I: eu podia cuidar do bebê...] Mas eu não tenho essa sorte. Meu marido [I: eu trabalho de noite] dorme, eu trabalha de noite não, desde o primeiro filho, já disse é um erro grave [I: trabalho de noite, o que é que ela quer - risos], isso é um erro grave. Sabendo mãe esforçou... teve esse filho, passou na porta de morte, e mãe não está a conseguir dormir, [I: quatro meses lá em casa a amuar] não, é maldade, porque é que a esposa, sorte a esposa que eles tem. Porque é que ele não pode pegar no menino, sair, dorme um bocadinho, vou passear com ele. Não, nunca tive essa sorte. [I: nunca?] Nunca. Pegar filho, mudar de fralda, ou - ou - fazer dormir para eu dormir, não. [I: nunca?] Nunca. Um dia eu disse "Idalinozinho porque é que você não me ajuda? Dorme dorme, eu grávida veio dormir comigo, um dia dei-lhe uma bofetada à noite (risos) Tas a ver? (risos) [I: Mas diga-me uma coisa, se eu trabalho de noite] É por isso que vocês não aceitam abuso com razão. [I: eu trabalho de noite, saio às 4h de madrugada] À noite não, é só esse filho que rlr trabalhou a noite. Com a Leide o Idalino foi ainda pior, pior. [I: o quê, com a Leide eu não trabalhava de noite? E com o Idalino eu não trabalhava de noite?] Você trabalhava de noite. E quando você está de folga? [I: Folga é para eu descansar, olha esta! Olha esta] (risos). Você tomou um mês de coiso.

E: Vocês tiveram filhos só aqui em Portugal?

Idalino: Não.

Joana: Dois filhos aqui em Portugal vê só que não é para ficar maluca.

Idalino: O primeiro nasceu em São Tomé, e a Leide e o Paulo nasceram cá. Se eu trabalho de noite, como que eu tenho de vir de madrugada. Eu tenho de recuperar... [J: Segurança social deu um mês para ajudar, o homem só dormia!] (risos) Um mês não, só 20 dias, 20 dias.

Joana: Durante 20 dias ele só aproveitou a vida dele! [I: Então eu tenho de descansar para pppp, abastecer sono que eu tinha]. A segurança social não sabe qual pai tu és. [I: olha esta...] Porque se ele sabia nem dava você dia. Já viu homem antigo? [I: antigo não!]

E: Vocês viveram juntos numa roça em São Tomé?

Joana: Sim. Não, ele era de uma roça e eu era de outra roça.

Idalino: Não, não, era a mesma roça, só que lá nós chamamos Dependência. Dependência é a seguinte, é... como que eu hei-de explicar isso... Por exemplo, Casal São Brás é uma dependência chamada Casal de São Brás, e... Mira é uma dependência, chamada Casal da Mira, eu vivia numa-numa dependência [J: bo sta toma cafe? (hm?) café? Deixa eu fazer. (mas depois)] eu vivia, nasci na cede, cede que é onde a administração, como ali em baixo na Amadora. É... no centro. No hospital de três ou quatro dias a minha mãe levou-me para onde viviam, que é Santa Teresa. E ela vivia em Generosa. Mas a população d-daquela roça quase todos se conhecem. É grande mas t-toda a gente já se conhece, fulano fulano fulano fulano pode não saber nome, mas sabe que aquela pessoa vive em tal, tal dependência, ou tal zona, ta a ver? Assim que conhecemos. Mas ela não era de lá não! [J: eu era donde?] Era era rufugiada de [J: vai pro caralho] (risos) de Cabo Verde. Ela era refugiada de Cabo Verde. [J: tranquilo, a gente dá muito bem, a gente brinca] (risos). Ela foi refugiada em São Tomé.

Joana: Eu sou Caboverdiana, eu nasci em Cabo-Verde. Só que eu tenho mais capacidade porque eu sou hm sou cabo-verdiana, e ele não, ele é minguitxi (mendigo) lá de São Tomé.

Idalino: Minguiti é ela que foi lá para a minha terra! (risos) Foi lá resgatar cabeça. Foi lá aprender conhecer banana.

Joana: Pergunta a ela se eu não fiz um bonito teatro, tenho muito jeito [I: teatro o quê] (risos) [foi sim senhora] pergunta a ela! [I: Mas agora nós estamos a falar de outra coisa, não é do teatro] Tenho muito jeito! (risos)

E: Então e foi com que idade para São Tomé?

Joana: 3 [I: tá a ver]. 3 anos, fui a minha, foi a minha mãe foi contratado, para São Tomé me levou. Mas eu fui para São Tomé pequenina, mas eu lembro muitas coisas triste. Eu fiquei mal... Triste porque lembrava de-da casa da minha mãe onde que eu brincava e eu tenho uma capacidade que puxa tudo. Eu tou aqui, eu tou a ler você: tudinho! [I: não fala isso! Fogo!] (risos). Eu me lembro tudo, eu lembro as coisas. E... ah... é uma pena, é uma pena, porque às vezes, os meus pais trabalhou tanto em São Tomé por nada. Foi com portugueses e acabou-se lá, pronto, não tinha troca de nada, só trabalhou, ficou em vão. Os filhos quase abandonado... E porque foi tipo de um escravo ne? Foi-foi trabalhava como animal e ganhavam um tostãozinho, comia mal, hm, dinheiro nada, eu lembrava, lembrava como meus pais viviam. Quando o meu pai foi para São Tomé na Fernando Dias e... deram o meu pai uma catana e um ferro para apanhar cacau e a minha mãe uma chicuanga, saco, e... kuali, cesto para-para,

uma faca, uma manta, uma manta bem ruim [I: os cabo-verdianos chamam cesto kuali], que é só cavalo que pode dormir com esse pano.

Idalino: Ela falou em kuali, é-é kuali é cesto que os caboverdianos, aliás, os contratados que iam para lá chamavam de kuali.

Joana: E depois a minha mãe trabalhava, a gente ficava na cresce. A nossa comida era fuba com azeite de palma, com-com peixe salgado, e-e a gente não comia porque não estava habituado, os filhos de contratado. E vivia tão mal na sanzala. E pegava os filhos do contratado, metiam num camião, hm, para ir para o hospital e tomar o remédio de lombriga. Eu não sei, já esqueci o nome de remédio. Parece... parece, parece animal, que metia lá no camião lá, vomitava ok, ia para lá para o hospital, ficava lá e tomava aquele purgante, e depois vinha para a roça, a mãe ia trabalhar, vinha para casa oito hora da noite com o candeeiro, falava bafuca, e a gente nem olhava a mãe. Oito dias vezes não olhava a minha mãe. Praticamente não era tempo de escravidão, eles dizia, mas eu achava que era escrava. Porque pessoa tinha que ir para a cama cedo para ir trabalhar, a minha mãe encontra a gente já na cama na casa da ama. Sem escola, sem nada, sem estudo, sem nada. Porque os filhos africano não podia estudar. Ouviu? Filho de trabalhador é só na sanzala com ama. Não tinham nem – não tinham educadora não tinham nada. Depois que veio 25 de Abril, que essas coisas tudo de analfabeto, que abriu escola completamente. A zona que estudava, como em São Luís em Monte Café, criança nenhum-nenhum estudava, naquele tempo. Depois de pouco tempo abriu escola. E às vezes eu sentia, eu sinto um revolta e um dia eu fui brincar na casa de feitora, brincar com borboleta, e a mulher de senhora, correu comigo como um cão “sai da minha porta sua canalha, não fica à beira da minha porta, sua canalha! Vai lá para a sanzala”. Já viu? Uma revolta que eu ti, eu era pequenina mas eu não esquece. E não dá para contar, é demais (risos). Eu, e-eu, ele não tem história triste como eu tenho, parece. Porque ele vivia numa roça melhor, parece. Ponta figo.

Idalino: Na minha roça não se maltratavam muito as pessoas. O patrão de lá, que eu conheci, que eu conheci quando eu comecei a conhecer as pessoas [sabe o nome?] Jordão. Ele-ele... alguns podiam maltratar sem ele saber, se ele soubesse ralhava nos feitores. Ou no capataz, uma coisa qualquer. Se a pessoa fizesse queixa ele ficava revoltado, porque ele... dizia que era mais fácil ele... ter mais condições de trabalho com os trabalhadores do que com os feitores. Quem trabalha são os trabalhadores, aliás, os contratados, que os feitores estão lá porque.... Porque foi trocado com... é modo de gozar com os feitores.

E: Quem são os feitores?

Idalino: Os feitores são os encarregados. [J: como aqui se fala encarregado]. Aqui falam encarregados, lá é feitores, e capataz [J: tem que saber tudo]. Há feitores [J: essas meninas faz teatro igualzinho que em São Tomé] e há feitores e há capataz. E capataz é abaixo de... de, de o feitor, cá chama-se encarregado e auxiliar do encarregado. Quando está, ou aliás, o encarregado tem uma pessoa que confia e põe que é o responsável da equipa, que é o capataz. O feitor já sabe qual é o trabalho que é para fazer e diz ao capataz, “olha eu quero que o pessoal vá fazer esse trabalho”, se somos 50, se for 50 trabalhador ou 20, uma coisa aí qualquer, eu quero 5 para fazer capinação, 10 para a apanha de cacau, 10 para a quebra de-de cacau. Determinados trabalhos que ele quer que faça. Depois havia também feitor geral, que era o encarregado geral de, de, por exemplo, de Santa Teresa, Rosema, e Ribeirão, mais ou menos, tem que ter 3 dependências que aquele feitor que nós chamamos feitor geral, que é para controlar o trabalho que é para fazer e dizer ao feitor “olha, durante este mês eu quero este trabalho e isso isso isso”.

E: Mas eram São Tomenses, os feitores?

Joana: Não.

Idalino: Não não não. Era muito raro, muito raro [J: era português], era muito raro que era [J: era do colono português].

Joana: Foi os portugueses é que tratou a gente assim. Tá a entender?

Idalino: Era muito raro que fosse-fosse São Tomense ou Caboverdiano ou..... A maioria eram portugueses.

E: Então e quando vocês se juntaram como é que estavam as coisas lá? Já foi... já foi [I: não] depois do 25 de Abril não é [I: foi, foi].

Joana: Isso não demorou muito tempo porque. Os caboverdiano começou a perceber, começou a refilar, e eu... por acas, não sofreu assim muito. Assim 2 anos, 3 anos, assim dessas coisas, porque isso veio a acabar. Quando a minha mãe entrou São Tomé foi recebido assim.

Idalino: Mas na altura que a tua mãe e-e-e-entrou em São Tomé [J: já não tinha] São Tomé já estava muito mais calmo –

Joana: Mas eu não gostei de como minha mãe foi recebido. [I: sim mas, o problema, o problema] Ouviu? Minha mãe foi, foi trabalhar. Foi trabalhar, foi, foi com a ideia que

encontrava outra coisa. Foi contratado para São Tomé, para ir trabalhar. Afinal era uma outra coisa, era tipo escravo! É isso aqui que eu tou a contar. Não foi uma pessoa bem-vindo, bem deitado, uma boa cama uma boa quê, porque por conta de patrão. Quando uma pessoa sai daqui, para ir para, com um patrão aqui em Portugal, para ir para pra Porto, dorme bem, acho eu. [I: Nem sempre] Ne? É isso que eu acho que é um bocadinho triste. Os meus pais veio procurar por ele para ter coisas boas. E depois de que meu pai começou a trabalhar, começou a comprar coisas dele, começou a perceber que a gente viveu bem em São Tomé, e muito bem. Mas depois, eu, até ainda isto ficou aqui *pela garganta*. Porque eu vivia com meus pais em Cabo Verde, nunca deixou a gente. Quando criança é mal-tratado, de pequinininho, não esquece. Isso gravou. E eu, eu criei em São Tomé, tenho muita, fiquei muito contente como Deus me deu a vida, até ali, mas eu não tenho saudade mesmo... de vol-voltar em São Tomé para viver. [I: Eu tenho...] Não é porque eu não gosta de país, mas recordação *DLIM* [I: Não troco São Tomé por nenhum país], ouviu? Recordação e, nem Cabo Verde nem nada. Recordação de, que eu me lembro, puxa mágoa, e dá cabo de mim. Tá a entender? [I: E você tivesse] Ver que os mais pais já que não existe, lembro o meu irmão que não existe, lembra a vida que a gente tinha que hoje já não tem [I: Então também neste caso assim, mesmo que fosses para Cabo Verde também era a mesma coisa] É por isso! Eu tou a sentir bem [I: Atão, tens de pensar também no teu pai e no teu irmão] Eu tou a sentir bem aqui. [I: Porque vocês saíram de Cabo Verde para São Tomé] Eu sinto bem em Portugal. Ouviu? Eu sinto bem em Portugal. Aqui eu não tenho mágoa. Também a pessoa tem que ver, tem que ver aqui me deu meu marido vida, me ajudou, eu fiz vida aqui em Portugal. Eu sinto mais aqui do que em São Tomé e Cabo Verde. Porque é aqui que eu comecei a minha vida. De juventude. Porque lá eu não comecei nada, o que comecei foi tudo por água abaixo. Com doença, com tudo, com tudo. Mas aqui eu sinto-me concentrada aqui em Portugal. Fiz meu filho, meu filho criou aqui, dois nasceu aqui e... e... qualquer maneira você sente acolhido, se você precisa vai com uma boa palavra, explica e eles compreendem. Ouviu? Pessoa também tem que ver bom e mau. Ouviu? E... e por isso é que eu sinto bem aqui em Portugal. Se eu se encontrar uma maneira de viver aqui para o resto da minha vida, é aqui que eu fico. Porque eu sinto bem, aqui eu sinto paz.

E: E o Sr. Idalino não?

Idalino: Não, eu sinto mais livre em São Tomé. Aqui sinto-me oprimido. E-e-eu quando fui para São Tomé, fui em 2005, 2008 e 2013, logo que eu pus pé na terra de São Tomé, fez como... eh... o meu corpo e a minha alma soltou-se. Fez como quando um... um pássaro tá dentro da gaiola e quando é-é aberto, para ser libertado, é uma alegria!

Joana: Só que ele não é bem vindo em São Tomé. Os filhos de Caboverdiano em São Tomé é rejeitado.

Idalino: Eu não-não, não me interessa, eu quero a minha felicidade! [J: tá a entender? Ele não é feliz lá!] Espera deixa eu, eu não posso viver em São Tomé, ou aliás eu não posso viver em África nenhuma. Não posso, em nenhum país de África. N-não posso viver. Eu posso viver num país que tenha tratamento para mim. Porque eu sou transplantado de renal. E, e lá, mesmo que tivesse tratamento, algum dia se eu for transplantado, não há medicamento suficiente que me ajude sobreviver. Por isso e-e-eu o que eu digo, se, e eu não fosse doente-deficiente, eu não estaria cá nessa terra. Não é porque eu estou a dar mal de Portugal! Graças a Deus, ainda não vi necessidade de dar mal de Portugal. Ahm porque Portugal com África... não vejo a diferença, a única diferença é do frio. [J: Só. Aqui é como África] É diferença é só no Inverno, o resto pronto. [J: tá a entender? Tá a perceber?] Se Portugal não tivesse frio era África. Porque aqui ninguém, ninguém *Joana vai falando alto para o lado até ao final desta entrada*, se andares sempre na linha, com respeito, ninguém te incomoda. Seja uma pessoa educada, ninguém te incomoda. Em África também é a mesma coisa. Se você for uma pessoa educada ninguém me mexe. Ninguém! É por isso que eu digo, eu não troco São Tomé por nenhum país, eu se, se eu tivesse mesmo possibilidade de lá estar, a minha vida inteira era lá, é lá que eu me sinto melhor. Tá a ver? Eu, aliás, em qualquer, qualquer pessoas, qualquer pessoa que nasça num país, mesmo que tiver numa terra de, de, tem glória. Mas um dia tem de acabar por morrer onde que ele nasceu. Porque sente-se melhor.

Joana: Sabe o quê Idalino, Portugal, todo o mundo tá, tá, eu tou a procurar paz. Portugal, qualquer maneira, tem um cantinho de paz. Em Cabo Verde que é uma terra pequenina, que é minha terra, quando eu fui, como Idalino disse, eu senti bem na minha terra, onde eu nasci. Mas eu tenho medo, eu fiquei-fiquei em cima da praia, não sei se vou para aqui, que é praia, cidade da praia, se vou para aqui, ou vou para aqui, só medo de bandidos. [I: bandidos agora há em toda à parte] ouviu? Bandido há em toda à parte. Eu sei, que Portugal também está cheio. Mas, mas, tá controlado... Cabo Verde não. Ouviu, eles não aguenta mais com eles. Só matancia. Depois você fica com medo, eu acho que aqui se você não meter com alguém, fica no teu cantinho, apesar que você tá abaixo de ordem, que todo o mundo, você tá abaixo de tudo controlado. Mas tem um bocadinho de paz, você entra na tua casa está paz. Eu gosta de paz. Eu não gosta de confusão, não gosta de pessoa grita comigo eu disse, você disse. Eu fuge disso. Em São Tomé tem muito disso, pessoa preocupa com a tua vida. Você fica daqui para lá *aponta para a janela* tem pessoa que vai procurar fulana tem isso, tem aquilo, tem aquilo,

essas coisas. [I: aqui não tem isso?] Tem, tem. [I: isso tem! Aqui também tem!] E depois mata. [I: eu não me preocupo com isso, eu não preocupo com isso.] Não preocupa? [I: não] Você tem que dar bem de Portugal porque aqui te deu vida. [I: eu não dei mal de Portugal....! Ouviste-me a dar mal de Portugal cá?] Ahn... -

Idalino: Eu não dei mal de Portugal. E eu agradeço, eu tou a dizer onde que eu me sinto melhor é em São Tomé. Eu me sinto como um pássaro que está em liberdade, ta a ver. Não é porque eu não tenho liberdade aqui. Mas eu... O meu espírito sabe que onde que está mais apaziguado é onde que eu nasci [J: Deus sabe do que eu estou a falar]. Tá a ver? [J: tá a perceber?] -

Joana: Eu quando o meu marido veio para Portugal, minha vida foi, meu marido nem sabe o que eu passei. [I: e sabes o que é que eu passei cá?] Não! De violência, de abuso, de-de, não respeitar, de-de porque o meu marido já não tá cá. Eu tinha direito a uma casa em, em, na minha zona, já não tem casa mais. Eu fiquei com as minhas coisas a estragar porque não tinha onde pôr, levou tudo pra casa da minha mãe, fiquei a minha vida descontrolada depois de casado, descontrolado, humilhada. E essas coisas agrava. E depois quando você vem para um país que você começa de novo, você ta a pre- tá entender? Você sente bem, onde que você, ninguém mexeu. Lá, lá não dá para falar, Deus sabe o que é, vocês não entendem o que é que eu quero dizer. Eu fiquei muito mal, depois que meu marido veio para aqui, para Portugal. Ficou-ficou, eu fiquei na solidão, com as pessoas, até a família. Ninguém percebia se eu precisava daquilo, precisava de conforto, precisava de amor. Ninguém me deu. O meu marido veio para aqui com problema de rins, ou viver ou morrer. Ninguém queria perceber se Joana está a sofrer. Ninguém, ninguém, ninguém percebeu. Depois isso ficava comigo acumulado. Com mágoa. Ta a entender? E depois Deus abriu-me a porta pra mim. Eu quando entrei, entrei no avião, virei para São Tomé disse “Obrigado” fez assim *bênção* obrigado, xau. Porque eu sofri bastante, bastante. Não tinham respeito por nada por mim. Tudo o, tudo eles, praticamente eles queria tirar tudo o que é meu. Tudo o que é meu. Até casa, eu tinha tanto pouca sorte, a casa que o padre me deu com o meu marido, pessoa foi fazer cambalache para tirar-me essa casa. Para tirar-me essa casa pra... prapassar para outra pessoa. Isso dói. E São Tomé é uma terra linda. São Tomé é uma terra bonita, São Tomé é maravilha, mas quem vive lá. Quem vive lá, que-que eu tou magoada com eles, estou muito magoada. Eu não tou magoada com santo, com terra, com país. Tomara país. Eles! As pessoas que, que não têm vontade de viver lá para ver eles, como eles governa esse país. Como que eles, que-que um país tão rica, tão-tão bela, destruído. E depois você fica, onde é que eu vou, para que é que eu

vou viver lá, sabendo que quem manda nesse país não está a governar bem. Para entregar a minha vida? Prefiro ficar-

Idalino: Essa gravação depois vai para... vai para o ar?

Joana: Eu nem tou a lembrar se está a gravar.

E: Para o ar? Como assim?

Idalino: Por exemplo, numa rádio...

E: Não, não não....

Idalino: Porque aqui há uns bicos (risos).

Joana: É o português que não sabe falar bem (risos).

E: Não, não tem mal (risos). Eu vou depois passar para escrito.

Joana: Ela não vai por para ninguém ouvir! Ela vai ouvir e escreve.

E: E depois vou ler... vou apresentar na minha aula, [J: fazer um livro!] vou apresentar na minha aula, aos meus colegas, para dar a conhecer a vossa história.

Joana: Depois você me liga, eu sei que vai-me dar grande, grande voto. (risos)

Idalino: Mas outro tema, porque senão ela começa a estragar tema aí...

Joana: Não estraga nada, é português que não sabe falar, mas é muito normal filha, próprio filho da terra vinho fala binho (sotaque nortenho) e água, iagua (risos). E eu Joana, sou cabo-verdiana, é normal eu não sabe falar português! É ou não é? Eu não estranho, porque eu dou um bico, ou é binho? Eu bebo binho e iagua, e é português! Eu sei que é vinho, não é binho (risos). [J: olha que está ali um português ta ela a dizer] Então! Porque é que próprio filho da terra dá bico mesmo, golo na benfica, que eu não posso meter um golo? Não é português? Vinho é vinho, não é binho. (risos) Não é iagua. (risos). [I: eu bou] Eu vou, não é eu bou. É filho da terra! Agora coitada de mim que veio de lá da costa de não sei onde, dá um erro em português, é normal! Eu não tou nem aí (risos). Não é? (risos) Eu quero lá saber! Dá graça, eu tou a falar português, eu podia lombar no crioulo aí, ficava melhor. Ai esforçou tanto a falar português. Ne?

E: Não parece que está a esforçar.

Joana: Eu estou a esforçar! Até falo português melhor do que ele. Ele fala e-e-e, e eu não, eu vou directo! Topa aí na gravação. Você fala mais-mais acanhado.

Idalino: A pessoa-pessoa tem que escolher a palavra [J: escolher a palavra?] para entender o que uma pessa quer dizer não é -

Joana: Eu sou mais descarada a falar -

Idalino: Eu sou gago a falar.

Joana: Gago quando você quer! (risos)

Idalino: Não, sou um pouco gago quando estou a falar... perco a falar. Não é porque não coiso. [J: pessoa quando fala é mandar a boca] Quando eu tiver com nervo não sai nada. Não sai mesmo nada. Até o que eu [J: eu Joana não tenho vergonha] tenho para falar, não sai nada. Aquilo que eu tenho para falar já não sai. Eu páro. Não dá para falar nada -

Joana: A única coisa que eu tenho, que eu gosto de mim, eu gosto muito de mim, não tenho vergonha de ninguém! Eu não tenho vergonha, você pode tar acima de tudo que eu vou no teu meio! -

Idalino: Mas não é isso que a menina quer, a menina quer outra coisa!

Joana: Não, mas eu tou a falar contigo!

Idalino: Mas está a gravar!

Joana: Ela não vai mostrar para ninguém. Ela vai escolher as palavras! (risos)

E: Eu vou parar então, ok?

Idalino: Mete na net para ouvir o bico dela!!

Anexo C – Transcrição da Entrevista de Francisco e Arlinda

[E: Entrevistadora]

E: Qual é a imagem que têm do que é ser um casal em São Tomé e qual a imagem que têm do que é ser um casal em Portugal, vocês são um casal e fizeram essa mudança de São Tomé para cá, não é?

Francisco: Mas diferença aqui neste caso, por exemplo, em quê? Porque acho, para mim, porque um casal em São Tomé é tal e qual em Portugal, é a mesma coisa. Desde que mantenha sempre o mesmo par, a coisa é sempre a mesma. Agora, não sei qual é a diferença que... Bom, quanto a mim não faz diferença nenhuma. Se bem que há muitos casais que quando chegam aí se desentendem ne, cada um para o seu lado, mudam ne. Mas não é o meu caso, portanto, eu não consigo ver essa diferença entre eu e as outras pessoas ta a ver.

E: Imagino como São Tomé é um país.... São Tomé e Portugal... Quero dizer, como é que é viver em São Tomé enquanto casal e viver aqui em Portugal enquanto casal?

Francisco: Aqui para mim a coisa é a mesma, eu não vejo diferença nenhuma. A não ser que quer chegar, ta a referir aqui em termo de trabalho, ou nível de vida, ou dificuldade, é tudo isso?

E: Tudo isso, sim.

Francisco: logicamente que há uma diferença abismal ne, porque é o seguinte. Enquanto lá, por exemplo, no meu país, se nós somos um casais, se nós temos filhos, a gente para trabalhar por exemplo tem alguém, familiar, com quem pode deixar a tomar conta da criança, dar um olho, não sei que. Aqui já é absolutamente o contrário. Aqui você tem que ter recurso para deixar num ATL, num infantário, ou na ama. Ou numa escola ou uma coisa qualquer. Porque aí não há avó, não há primo, não há irmão, não há nada coisa dessas ne, isso não existe aí. E não existe isso também porque cada um tem o seu problema e ninguém tem vagar para estar a tomar conta do filho de lá, e só você com os seus filhos e mais nada ne. A diferença é essa.

E: Disse que aqui cada um teria o seu problema?

Francisco: Logicamente, obrigatoriamente quer dizer. Em África é o seguinte... a comunidade é maior, as pessoas vivem, há primos, há tias, há avó, há aquilo. Agora a gente quando muda é diferente. Não temos cá ninguém, somos solitários, tá a ver? Portanto temos sempre de ser nós a cuidar de nós próprios. A partir que nós temos filhos não tem como sentir... Se não tiveres um emprego, é complicado, porque vais ter de pagar o material, o pagar e ir levantar ou pagar

a uma ama qualquer porque se você vai trabalhar os filhos não vai poder ficar em casa sozinhos, a não ser que depois de uma certa idade conseguem-se governar sozinhos, tudo bem. Mas enquanto são miuditos não é possível, tá a ver, é complicado. Em África é diferente, você vai trabalhar, alguém sempre, quer dizer, no quintal, por exemplo, há vários, mesmo que alguém saia há sempre alguém em casa. Então não há essa preocupação de ir até para ATL, salvo quando já tem os 6 anos para ir para a primária, isso já é diferente. Enquanto não for isso, há sempre alguém para cuidar do seu filho. Quer dizer, ver as coisas que é, era um nível de vida totalmente diferente, não tem nada a ver com o nível de vida da Europa. É totalmente diferente.

E: Nível de vida?

Francisco: O viver é tudo diferente, é diferente.

E: E a Arlinda, pensa assim também?

Arlinda: É verdade. E lá, mesmo na rua, a vir da escola ou a vir de um qualquer lugar, se você encontrar a criança a fazer qualquer mal, tem de para a sua atenção nele, dizer para não fazer isso. Cuidar dele. Mas aqui ninguém quer saber de ninguém.

Francisco: Aqui é cada um por si.

Arlinda: É cada um por si, é diferente. É diferente.

Francisco: Bom, isso são, como explicar, acho que tem a ver com a cultura de cada povo ne? (A: é, pois é) É a cultura de cada povo, em São Tomé é assim. E penso que também em muitos países africanos a coisa funciona da mesma forma. Quero dizer, há mais aconchego, há mais afecto entre as pessoas, há mais união entre as pessoas. Os laços familiares são mais intensivos. Tudo isso eu acho que, tudo isso joga nesse sentido.

E: Então e vocês tiveram filhos em São Tomé?

Francisco: Sim, pelo menos os... nós tivemos 4 filhos, só nasceu cá esse, esse só o que nasceu cá. Os três mais velhos vieram todos de São Tomé. Por exemplo o Milson que você conhece chegou aí com 12 anos *****. Só esse é que nasceu cá e... o resto vieram todos da tua terra?

E: E como... vocês vieram em que ano?

Francisco: Eu cheguei cá no fim de 94, vim sozinho, vim sozinho. Vim tentar organizar, ver as coisas que são à procura de melhores condições. A minha mulher chegou cá em 1997. 3 anos tarde depois. Tinha de arranjar condições mínima, e na altura nem vivia cá ainda. Vivia

lá para a zona do bairro de camarate e as coisas não eram fáceis, eram difíceis, era uma zona degradada. Depois quando chegaram a minha mulher e a minha filha e os meus filhos, tinha que arranjar, tive que me endividar e arranjar um apartamento. Vou pagando para dar melhores condições tanto a eles, é complicado, é complicado.

E: E casaram lá?

Francisco: Nós não somos casados *risos* mas vivemos lá muitos anos.

E: Viveram muitos anos juntos lá?

Francisco: Sim, há 30 e tal anos.

E: Há 30 e tal anos que estão juntos. Portanto, terão ficado quase 20 anos em São Tomé, juntos, e quase 20 anos aqui?

Francisco: Não, nesse caso era 40, quase 50 anos *risos*. Não, estamos aqui, eu estou cá há 24 anos. E agora quando estive em São Tomé já vivíamos 7, 8, 9, 10 anos. ??? crianças, 16 anos??'

E: Então e como é que era a vossa vida em São Tomé?

Francisco: Em que aspecto?

E: Já falaram dos filhos, de como é que era o apoio à volta, e noutros aspectos, como o dia-a-dia, o trabalho, a convivência.

Francisco: Ah sim, sim, dia-a-dia, basicamente, quer dizer, eu trabalhava, ela era doméstica, fazia umas coisinhas em casa. Quem trabalhava era eu. ?? tinha mais tempo para dar apoio às crianças, cuidar de etc. Bom, atenção, eu estou a dizer que, não trabalhava, não trabalhava porque não era empregada, lá trabalhava-se muito mais dentro de casa do que fora de casa não é. ??tem empregada, trabalhava assim mas em casa ne. No fundo no fundo trabalho em casa era muito mais ainda trabalho do que fora.

E: Acha isso, a Arlinda? Como é que era o trabalho em casa?

Arlinda: Sim, é verdade, para dar atenção nas crianças e tudo... É mais chato. É mais chato.

Francisco: Não é fácil.

E: E o que é que se passava na altura, em São Tomé? Vocês são mesmo de São Tomé, não é?

Francisco: Sou sim, e também é ela.

E: Sim... O que é que se passava na altura em São Tomé, quando vocês se juntaram? Terá sido em que ano?

Francisco: 80... 80 e que, 86? *diz qq coisa a Francisca* 86 por volta disso.

E: E já se conheciam?

Francisco: Conhecemos de lá, da escola, antes de eu ir para a tropa, eu fui para a tropa com 19 anos.

E: Foi para a tropa?

Francisco: Sim, em São Tomé. Já namorávamos antes de eu ir para a tropa, muito antes. Estudámos juntos da preparadora, no liceu.

E: E nessa altura havia lá as roças também.

Francisco: Havia, até hoje, ainda estão lá. Estão lá todos. Embora não fosse como antigamente, uma degradadas outras não, mas pronto, lá estão.

Arlinda: Mas só que nós não criámos na roça.

E: Não criaram?

Francisco: Não, não criámos porque nós não somos da roça. Não somos da roça. Quer dizer, a roça é quê, a roça é termo de empresa. E no fundo no fundo nós chamávamos de roça lá ?????? não é empresa nenhuma, é empresa agrícola.

E: Então vocês não criaram lá?

Arlinda: Íamos só passear *risos*

Francisco: Para dizer no meu caso quando eu comecei a aprender mecânica foi numa empresa agrícola. Antigamente chamado Novo Mundo, nos anos 75/76. Eu comecei a aprender mecânica. Numa grande empresa. Actualmente a empresa já não existe.

E: E gostavam mais de lá?

Francisco: Gosto sim. O meu maior desafio foi mesmo em termos de educação dos meus filhos. Esse era mesmo o meu maior desafio. Isso foi das coisas principal.

E: Era o seu maior desafio, a educação dos seus filhos? Lá?

Francisco: Foi ??? a minha vinda para cá.

E: Desculpe, não percebi, foi o seu motivo para vir para cá?

Francisco: É isso mesmo. Porque aqui tem um país muito bom, tem tudo bom, é bom em tudo, ***** mas em termos já, quando começamos a falar de saúde, lá educação, a coisa já é diferente. É preciso ter muito dinheiro para mandar um filho para a faculdade, aliás, ***** tens de ter condição para pagar propina, não é muito fácil.

E: Aqui?

Francisco: Lá. Aqui já consegue trabalhar e pagar não é. *** O meu principal desafio de vir cá para São Tomé foi isso – ou para Portugal foi isso. Dessa vez consegui.

E: E são filhos de são tomenses, também?

Francisco: Sim, somos sim senhor.

E: Em termos de.... Educação dos vossos filhos, por exemplo, a Arlinda, como trata os seus filhos lá em São Tomé e aqui, como é que acha que...

Arlinda: A minha educação lá é mais fácil que aqui. Porque aqui o próprio estado daqui faz com que criança também fica que os pais batem nos filhos, e na escola as pessoas não podem falar nada com os filhos, até os pais vão à escola agredir as professoras. Eu acho isso muito mau. Mas no nosso país não é assim. Agora eu não sei, mas quando eu estudava, praticamente na escola, os meus professores eram como meus pais. O que me falavam eu ouvia deles. Já me davam uma palmadinha. Eu no meu tempo levava com a palmatória, quer dizer, não era porque eu portava mal, porque também as coisas que eu não sabia para me ensinarem, a mim batiam. Isso não faz mal. Mas aqui se criança portar mal não podem dar nenhuma palmadinha que se não vai queixar, fazer queixa, prejudicam as pessoas. Por isso eu acho que a educação daqui da educação do nosso país é diferente. É diferente a educação daqui, daqui, porque lá mesmo se alguém encontrar o meu filho da rua a fazer qualquer coisa de mal, chama a atenção diz não pode fazer, até pode pegar dar uma palmadinha, porque os pais não vai ralhar com essa pessoa. É bem, porque quer bem dessa criança. Mas aqui não. Até diziam, há pouco tempo, uma história que uma menina estava a criar com o pai dela e ela fez pai mal e pai bateu nela. Ela foi fazer queixa na escola, foram fazer queixa na segurança social, disseram – foram fazer queixa ao pai no tribunal. Quando é para a educação dos filhos aqui não é muito bem, no nosso país é melhor.

E: Acha que com esse tipo de educação que as crianças ficam diferentes aqui do que ficam em São Tomé?

Arlinda: Sim.

Francisco: Totalmente verdade. Quer dizer, pelo menos é o seguinte. Se formos comprar as crianças são tomense, educadas cá, e de são tomé também, são totalmente diferentes. Em termos comportamental **** é tudo diferente.

E: Mas o que é que vê de diferença?

Francisco: Diferente porque é o seguinte: lá os pais podem *****+

E: não percebi, desculpa?

Francisco: Em São Tomé os pais podem ***** seu filho, aqui não tem. Não tem. Não tem. Hoje em dia quem *****atura? O seu filho aqui é o estado. Portanto, não. Agora imagina você não pode *** quer dizer há casos, ***** quando o meu filho porta mal dou-lhe uma palmada para *** o estado, isso não, nem estou para aí. A educação não é de fora para dentro, tem de sair de casa para fora. Porque é o seguinte, se tu não educas os teus filhos bem, da forma que te convém, que eu já acho que é bem para você, melhor para ele, o que acontece é o seguinte: eles quando portam mal, lá fora dizem logo, são tudo, a malta diz logo ** já é complicado, é complicado.

E: Se o seu filho se portar mal, em São Tomé, lá fora já dizem que os pais que não educam bem? É isso que está a dizer?

Francisco: Não, quero dizer, estou a falar aqui. O pai não educa bem porque o estado não deixa que o filho educa. Porque uma coisa é o seguinte: vamos supor que dá umas toalhas no filho, isso não é castigo que faz mal ao filho, pelo contrário, é de bom coração. Ali não, ali não se pode. É proibido. Vão fazer queixa de ti, vão para tribunal se calhar, ***** tiram-te a paternidade do filho, são coisas que acontecem por aí.

E: Aqui?

Francisco: Sim. Isso nunca aconteceu comigo, mas sei que acontece muito. Comigo não aconteceu.

E: Mas acham que as crianças lá crescem melhor nesse sentido?

Francisco: Nesse sentido achamos. Eu estou a referir em termos comportamental *****. Não estou a referir por exemplo a nível escolar, nem da saúde, estou a dizer a forma de agir, em termos de agir, é diferente, é diferente. Por exemplo, ali o maior parte de, eu vejo casos aí é.... Bate a avó, insulta a avó, isso não. Isso é inconcebível em África, inconcebível. Isso é inconcebíveis. (...) Quer dizer, como conclusão: há muitas coisas aí que pega pela negativa e outras pela positiva. Se bem que nós também temos nossa coisa também negativas que não é

igual a positivas. Mas nesse termo também com a educação é muito complicado. Muito complicado.

E: Então o que é que acham que têm de coisas negativas?

Francisco: Ali?

E: Sim

Francisco: Não pode corrigir os teus filhos.

E: Aqui?

Francisco: Não pode corrigir teu filho.

E: E lá, em São Tomé?

Francisco: Em São Tomé é o seguinte: os filhos andam na escola, se ele portar mal, o professor, o teu filho, você vai falar oh professor não tem problema, eu sei que o meu filho ** pode fazer ** da tua forma. O filho é meu. Pode dar reguada, pode dar chicotada, não tem problema. Enquanto ali é precisamente o contrário. Se faz isso aqui é capaz de o pai ir para a escola e agredir os professor. ***** Se o professor tenta corrigir alguma coisa no filho, com uma palmadinha, vai lá os pais e batem no...

Arlinda: Principalmente os ciganos fazem isso.

Francisco: Não é só ciganos. Isso não é só cigano. Isso não é só cigano. ***** não é só cigano. Caso como esse há muito aí. Vão lá para a escola bater no professor, maltratar o professor.

Arlinda: Há filho que nem precisa bater nem falar. Eu falo com o meu caso, não é que gabo a mim própria. Eu sou assim da minha natureza. Eu não dei aos meus pais trabalho na criança. Porque eu própria já sabia escolher as minhas amizades. Desde criança. Eu criei com muitas família. Eu andava com as minhas família ne, mas aqui, meu irmão ou minha irmã se via fazer qualquer coisa ***** que não devia fazer, o irmão ou irmã, se ele não me obedecer, continua a fazer a vida dela, era bom dia boa tarde. Não tinha assim muita confiança. Eu desde criança fui assim, mesmo na escola tinha companhia certa. Tanto homem como mulher, eu tinha companhia certa. Não dei aos meus pais trabalho essa parte. Às vezes passava em lugar perigo, às vezes com vento, com chuva, para não andar com aquela pessoa que fazia as coisas que é errada. E eu também levava palmadas do professor não era porque eu portava mal. Era porque eu tinha a cabeça um bocadinho dura para aprender as coisas. Às vezes a professora

dava palmatória, um bocadinho de chicote. Às vezes eu não queria ir para a escola, minha mãe pegava assim “filha tens de ir para a escola, tens de aprender.” Ia com choro, o meu pai me obrigava a ir para a escola. Mas não era porque ***** nível de aprendizagem. Mas companhia nada. Não dei ao meu pai trabalho não. Isso depende de cada pessoa. Mas há filho que dá trabalho. E falo pelos meus quem tem ne? Olha no caso desse que você veio aqui, ele desde criança. Ele estudou lá em São Tomé desde criança, chegou aqui também tinha companhia certa. Foi ver que não estraga para mim. Com a minha menina foi a mesma coisa. Ela tinha companhia, minha filha estudava aqui na cidade de sol, e tinha muitas miúda aqui que tinha muito vício. Enfim, sabe o que é as raparigas que começa a namorar muito cedo, faz sexo muito cedo. Ela veio para casa contava-me. Se acha que essas coisas não é boa para você, e também tinha professores que, ela dizia que mentiam para ela, que diziam coisas que ela não fazia, coisa que ela não fez, noutra zona tem outra escola. Mãe vou sair dessa escola que essa escola tem muita companhia doentia que eu não quero estar ao pé dessas miúdas. Eu conversei com ela para ***** para elas não fazer isso, que elas são muito nova ainda, elas têm de arranjar vida nova. Filho não é futuro. Há muito tempo, elas têm tempo para arranjar filho. E namorado, têm tempo para arranjar namorado. Mas não queriam saber de nada. *** Se sabe que há outra escola, vai para outra escola. E ela foi para outra escola. Porque ela fazia assim, só para fugir de companhia doentia. E essas ficam aqui, já a ter filho cedo, enfim, fez coisas 30 por uma linha. Ela não deu muito trabalho. Ela já sabia escolher a companhia dela, e foi para outra escola bem longe daqui. Ela não pagava passe, e agora paga para fugir de companhia. Eu gostava que todo mundo fosse assim, mas pronto. Cada um mesmo foi *** à sua maneira. Eu não vou fazer nada. E há muitos também que você pode bater, falar, que eles não... Depende porque também criei no meio, meu pai gerou 6 filhos ne? Mas o primeiro filho do meu pai deu meu pai muito trabalho. E eu não sei quem que ele sai. Ele dizia meu pai é muito cigano, como é que meu pai pode gerar um filho tão terrível assim? O meu pai falava que batia nele, mesmo assim para ele nada passa. E meu pai deixou, como meu pai tem muitas família, quando ia com ele para qualquer lugar, fazer companhia a ele, ele chegava para a minha cara e dizia “chica sabe diz pai que eu não vou para casa hoje” “eu vou para a minha vida, diz para o pai não preocupar comigo”. 8 dias o meu pai não via a cara dele. Ele vai para casa de outras família, nosso pai já assim “ele vai *****”. Só que meu pai sempre semeava e dizia que um dia ele vai mudar. Não dizia mal dele, dizia que um dia ele vai mudar. E ele mudou verdade, eu vi que meu pai lutou para a situação não deu, e chegou um dia mesmo, ele apareceu, no quintal com esposa com filho, meu pai recebeu ele. Fez festa, meu pai fez festa, meu pai gostava muito dele, é filho gostava muito dele. Porque há filho mesmo que dá

trabalho. Tanto lá como aqui é que dá trabalho, mas pronto. É assim. Mas aqui o estado daqui controla para o filho ficar assim. Porque eles não dão apoio. Ainda dizem que os pais não podem bater, que os pais é não sei que. Porque uma palmadinha não faz ninguém mal.

E: Mas acha que com as companhias pode ser complicado.

Arlinda: É, as companhias também é complicado. Há outros que não vai nessas conversas de companhia, mas há outros que vai. No caso do milson, parece que poe férias para eles não mudarem mais ne? ***. Há esses que depois podem mudar, mas não mudam para mim.

Francisco: Podem mudar sim. Porque é o seguinte, eu acho que os filhos só precisam do pai quando são novos não é. Depois cada um escolhe a sua vida. É responsabilidade dos pais até que os filhos possam andar com os pés próprios. Daí podem-se estragar à vontade, não tem a ver com os pais não é.

Arlinda: Também a questão assim podem vir a mudar que um dia também vêm que isso é real, que o que os meus pais me falaram é mal, tenho que deixar dessa vida, ne?

Francisco: Enfim, mas também isso é complicado. Basta só ver a forma como aqui os filhos dos africanos cá em Portugal agem e como é que comportam, e tem muito a ver da forma um pouco que as condições são propícias para isso. As condições são propícias para isso e os pais não conseguem dar coração aos filhos, não é que não queiram, o estado não permite. E tendo em conta que eles sabem que o estado **** eles fazem o que eles quiserem e os pais não fazem nada.

E: Está a falar dos filhos dos africanos que já nasceram aqui não é?

Francisco: Claro. Claro.

E: Mesmo tendo pais africanos, não dá para ser o mesmo tipo de educação que era lá.

Francisco: Não dá porque a lei não permite. A lei não permite. Um professor em África tem autorização para corrigir o mau comportamento do filho, aqui já não. Aqui não. Porque lá são coisas diferentes. Se perguntar quem está certo quem está errado, isso eu não posso julgar quem está certo quem está errado. Tendo em conta que eu estou ** ao nosso sistema, eu acho que o nosso sistema é melhor. Acho eu, atenção, eu não sou **** mas eu acho que, se o pai, se o estado desse autorização que os pais ***** corrigir como os pais querem, eu acho que *** o estado faz com que os filhos não tenha respeito aos pais. Os filhos cá não respeitam os seus pais. Não respeitam. Os filhos com os pais aqui é braço de ferro. Não respeitam.

Arlinda: Aqui também o problema com a educação dos filhos é que os pais trabalham. Se for mãe ou o pai, somente mãe que está em casa, qualquer maneira dá para acompanhar o comportamento dos filhos mais. Como a escola é aqui perto pode ver o que é que está a fazer na escola, se chegou a casa atrasado pode saber porque é que chegou a casa atrasado. E ali é assim, mãe está em casa, pai está em casa, vai dizer assim tenho de chegar em casa porque minha mãe está em casa. Enquanto não está em casa diz assim oh a minha mãe não está não vou para casa faço aquilo que quero fazer. Há outros que pensam assim.

E: Está a falar daqui porque o trabalho, como é que é, em termos de trabalho, a diferença?

Francisco: Claro que há diferença, aqui passa mais tempo no trabalho do que em casa. Aqui passa o tempo todo no trabalho do que em casa. Nem há tempo para estar em casa com eles, não há tempo. Não há tempo. Se ** não tiver ** para meter os filhos numa daquelas coisas que é ocupação de tempos livres, os filhos saem da escola vai para aqui para o centro até ao fim da noite, está complicado. Os filhos de amigos... Sobretudo nos bairros degradados. **** isso é pior ainda. Muita malta aqui que anda desencaminhada tem muito a ver com esse tipo de coisa. Os pais não têm como, os pais não têm como tentar corrigir os filhos. ****

E: Lá já não é assim.

Francisco: Não. Atenção, lá não é assim, mas já estão a exportar os males daqui para lá também porque **** há muitos filhos de africanos que estavam cá vieram aqui e foram daqui deportados para São Tomé e estão com esse mau comportamento. Isso aí é a globalização ne, já coisas dali estão em São Tomé, no caso de drogas, assalto à mão armada, em São Tomé já existe. Em São Tomé era impensável naquela altura, hoje já há. Ou que saem da América para São Tomé. Vão fazer crime, fazem cadeia depois são deportados para o país de origem. Esses são males daí, pronto. Isso é, como diz, é a, são os efeitos da globalização.

E: Um casal também havia de ser diferente porque em São Tomé estavam muito mais tempo em casa.

Francisco: Claro, claro, muito mais. Têm mais tempo para cuidar dos filhos. Têm mais tempo para estar com mais companhias, passa mais tempo em casa com os familiares. É tudo diferente. É uma forma de ser de estar ambiente também diferente. Até digo que a cultura é totalmente diferente.

E: Como disse, aqui é mais solitário?

Francisco: É muito mais solitário. Olha, por exemplo, olha, os meus filhos vão brincar aí, eu aí **** por exemplo o quintal é vasto. É avós, é tios, é primos, é uma comunidade, têm tempo para brincar, têm um grande terreno vão lá para o terreno, comem frutas, aqui não há espaço para isso. Aqui não há espaço para isso. **** arranjam más companhias. É totalmente diferente. Agora para falar de saúde e educação, a coisa é diferente. Aqui tem melhores condições, mais nível