



ISPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

**A VIVÊNCIA MIGRATÓRIA DE UM
CASAL DE REFUGIADOS DA SÍRIA:
UMA DUPLA PRECARIEDADE**

RITA MARGARIDA FREITAS SANTANA DA SILVA

Orientador de Dissertação:

PROFESSORA DOUTORA MARIA EMÍLIA DA SILVA MARQUES

Professor de Seminário de Dissertação:

PROFESSORA DOUTORA MARIA EMÍLIA DA SILVA MARQUES

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA

Especialidade em Psicologia Clínica

2017

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação da Professora Doutora Maria Emília da Silva Marques, apresentada no ISPA – Instituto Universitário de Ciências Psicológicas, Sociais e da Vida, para obtenção do grau de Mestre na especialidade de Psicologia Clínica

Agradecimentos

À minha orientadora Professora Doutora Maria Emília Marques, que sempre se mostrou disponível e interessada. Ajudou-me a pensar mais além e a sair da zona de conforto. Foi vasto o conhecimento proporcionado que me ajudou a desenvolver competências técnicas e teóricas, mas também a conhecer melhor a minha identidade profissional e pessoal como futura Psicóloga Clínica.

À Aisha e ao Kafil, que partilharam comigo o seu mundo e o seu modo de vivê-lo e assim tornaram possível aprofundar este interesse.

À Instituição X, que depois de muitas portas fechadas, abriram a sua e deixaram-me conhecer este casal.

Aos meus pais, que sem eles nada disto teria sido possível. A eles devo o que tenho hoje e até onde cheguei. Por isso dedico-lhes este trabalho.

À minha mãe, que sempre acreditou em mim e sempre me apoiou.

Ao meu pai, que me manteve sempre presente o princípio da realidade e que me fez assentar os pés na terra para poder ser capaz de andar.

Ao meu irmão, que me ajudou a manter um sorriso na cara, mesmo quando as coisas não corriam assim tão bem.

Ao Miguel, que esteve sempre presente e me incentivou a superar-me.

Aos meus familiares e amigos, que demonstraram o seu apoio e amizade das mais diversas maneiras.

A todos os que se cruzaram no meu caminho e que contribuíram para hoje ser quem sou.

Ao futuro e a uma versão sempre melhor que a nossa anterior.

A todos vocês o meu Muito Obrigada!

RESUMO

O presente estudo tem como intuito aprofundar o conhecimento sobre a vivência migratória e expressão identitária de refugiados da Guerra Civil na Síria. Este movimento migratório recente merece um olhar mais atento e profundo. Deste modo, a pertinência desta investigação prende-se à escassez de trabalhos realizados numa perspetiva vivencial da experiência migratória dos refugiados. Para proporcionar uma compreensão mais completa e profunda este trabalho baseia-se numa lógica etnopsicanalítica.

Esta investigação inscreve-se numa metodologia qualitativa narrativa. Deste modo, foi aplicado o instrumento FANI (Hollway & Jefferson, 2000; 2008), pois possibilita o acesso à vivência subjetiva dos entrevistados. Os participantes deste estudo são um casal de refugiados palestinianos que viviam na Síria e que estão em Portugal há cerca de um ano.

Na análise do material empírico foram destacados os seguintes temas para cada um dos participantes: questões identitárias; representação do país de partida e do país de chegada; e como se reportam ao mundo de onde partiram. Como principais conclusões podemos salientar a dupla precariedade experienciada por estes refugiados que dificulta a sua projeção no país de acolhimento. Deste modo, reportam-se a dois mundos precários – o *lá* e o *cá*. É possível observar como, apesar da dupla precariedade experienciada por ambos, cada um dos participantes demonstra um modo distinto de se relacionar com a nova realidade. Por sua vez, a precariedade que reportam ao mundo que deixaram para trás impõe a necessidade de preservar esse lugar.

Palavras-chave: Etnopsicanálise; Refugiados; Migração; Identidade; Entrevista Narrativa em Associação Livre.

ABSTRACT

The aim of the present study is to increase the knowledge on the migration process and the identity expression of refugees from the war in Syria. This recent migration deserves a thorough and profound analysis. Thus, the relevance of this investigation derives from the lack of publications on the experiential perspective of the migration process. This work is based in an etnopsyoanalytic perspective to provide a more complete and profound understanding.

This investigation follows a qualitative narrative methodology. Therefore, the FANI instrument (Hollway & Jefferson, 2000; 2008) was applied, which allows access to the subjective experience of those interviewed. Participants in this study is a couple of Palestinian refugees whom fled from Syria to Portugal, where they live in the last year.

The following topics were highlighted in the empiric analysis for each participant: identity issues; representation of the country of departure and of arrival; and the way participants report to the world from where they fled. We can conclude the double precariousness felt by the couple makes it difficult for them to project in the host country. In this way, they relate to two precarious worlds – *there* and *here*. Although, they both experience the double precariousness, it is possible to observe how each one shows a distinctive way of connecting to the new reality. On the other hand, the precariousness they report to the world left behind stresses the need to preserve such place.

Key-words: Etnopsyoanalysis; Refugees; Migration; Identity; Free Association Narrative Interview.

Índice

Introdução.....	1
Enquadramentos	3
Sobre a Etnopsicanálise	3
Ser Refugiado	5
Metodologia.....	15
Tipo de Estudo	15
Instrumento	16
Participantes.....	18
Procedimento de Recolha de Dados	21
Procedimento de Análise de Dados	21
Apresentação e Análise dos Dados.....	23
Análise dos Dados	23
Análise Conjunta.....	35
Análise dos Grandes Temas de Kafil.....	38
Questões identitárias	38
Representação do país de partida e representação do país de chegada: Suspenso entre dois (não) mundos	40
Como se reportam ao mundo de onde partiram: Os que ficaram.....	41
Análise dos Grandes Temas de Aisha.....	41
Questões identitárias	41
Representação do país de partida e representação do país de chegada: O mundo dos vivos e o mundo dos mortos.....	42
Como se reportam ao mundo de onde partiram: (Não) Querer esquecer.....	43
Discussão	44
Conclusão	51
Referências	54

ANEXOS	57
Anexo A – Carta de Consentimento Informado (versão portuguesa).....	58
Anexo B – Informed Consent (English version)	59
Anexo C – Transcrição da Entrevista	60

Lista de Abreviaturas e Siglas

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

CAR – Centro de Acolhimento para Refugiados

CPR – Conselho Português para os Refugiados

Daesh – Estado Islâmico do Iraque e do Levante

FANI – *Free Association Narrative Interview*

SEF – Serviço de Estrangeiros e Fronteiras

UNHCR – *United Nations High Commissioner for Refugees*

UNRWA – *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*

Introdução

Desde o início da Guerra Civil na Síria, em 2011, que muitas pessoas foram forçadas e deixar as suas casas, as suas famílias e as suas vidas no seu país. Muitos procuraram a Europa na esperança de sobreviver. Sendo esta considerada *a maior crise de refugiados*, torna-se crucial procurar compreender melhor a vivência migratória dos refugiados. Este movimento migratório atual tem especificidades que merecem um olhar mais profundo e atento. Todavia, esta é uma problemática muito pouco estudada até então. Os dados que existem são relativamente pouco aprofundados ou quase inexistentes numa perspetiva vivencial da experiência. Ao longo da história, a Europa tem vindo a receber refugiados de várias nacionalidades e regiões, sobre os quais existe maior conhecimento. No entanto, os refugiados sírios são um exílio recente e por isso menos estudado. Assim, a pertinência deste estudo prende-se à escassez de trabalhos realizados no domínio vivencial da experiência destes sujeitos. Desta forma, o objetivo desta investigação é aprofundar o conhecimento sobre a vivência migratória e a expressão identitária dos refugiados vindos da Síria. Neste sentido, foi possível estabelecer o contacto com um casal de refugiados palestinianos que viviam na Síria.

Como Devereux (1953) afirmou, a psique e a cultura são conceitos inseparáveis. Com a migração surge uma mudança na realidade externa que tem implicações na realidade interna. Desta forma, o sujeito encontra-se num meio que não corresponde ao local onde constituiu os seus referenciais simbólicos, objetivos e culturais que fundamentam a base da sua identidade. O migrante encontra-se assim suspenso entre dois mundos e a sua vivência resulta da sobreposição destes dois lugares. Esta experiência exige a reconstrução da realidade, assim como a reconstrução da própria identidade. Por conseguinte, torna-se fundamental olhar para o fenómeno da vivência migratória de modo a contemplar as áreas da psicologia e da antropologia. Assim, para a elaboração deste trabalho procurou-se atender a outros olhares e referências que pudessem complementar e aprofundar a compreensão desta problemática. Deste modo, o presente estudo integra-se numa lógica etnopsicanalítica. Posto isto, nesta dissertação é apresentada uma introdução à etnopsicanálise, seguida de uma contextualização da condição psíquica e legal de refugiado. Esta condição de refugiado é apresentada à luz da clínica etnopsicanalítica.

Este estudo de caso inscreve-se numa metodologia qualitativa narrativa. O instrumento escolhido foi a Entrevista Narrativa em Associação Livre ou FANI (Hollway & Jefferson, 2000; 2008) que possibilita aceder à subjetividade do sujeito, uma vez que potencia a expressão do mesmo através da construção de uma narrativa por associação livre. Desta forma, este

instrumento, privilegiado na investigação psicanalítica, permite assim aceder a processos de intersubjetividade, ao investimento inconsciente do participante e, conseqüentemente, à sua vivência migratória e expressão identitária.

No decorrer deste estudo serão apresentados e analisados os dados recolhidos através da entrevista narrativa. A análise é constituída por dois grandes momentos. No primeiro momento é realizada uma leitura compreensiva de toda a narrativa. O segundo momento é caracterizado por uma análise da dinâmica dos participantes ao longo da entrevista, procurando salientar os temas convergentes e os temas divergentes. Neste momento também serão destacados os grandes temas de cada participante.

Posteriormente, serão discutidos os resultados mais relevantes contrapondo com teoria de base dinâmica e etnopsicanalítica, promovendo assim uma melhor compreensão e profundidade da questão em estudo.

Por fim, serão elaboradas considerações finais relativas ao trabalho em análise. Na conclusão procura-se reafirmar a pertinência deste estudo, destacar os resultados mais ilustrativos da vivência migratória destes refugiados, apresentar as vantagens e dificuldades encontradas no decorrer deste trabalho, assim como os contributos do mesmo. Procura-se também promover a elaboração de mais trabalhos neste registo sobre a problemática de ser refugiado, uma vez que a literatura é escassa no tema.

Enquadramentos

*“I’m not an immigrant. I’m a refugee.
I’m not seeking better life. I’m seeking life.”*

(Nour Machlah¹, refugiado sírio)

Sobre a Etnopsicanálise

A relação entre psicanálise e antropologia é tão antiga quanto a própria psicanálise (Perelberg, 1996). Teve como ponto de partida os próprios trabalhos de Freud: *Totem e Tabu* (1913); *O Futuro de uma Ilusão* (1927); *Mal-estar na Civilização* (1929); e *Moisés e o Monoteísmo* (1938). Influenciado pelo livro *Totem e Tabu*, Malinowski foi o primeiro etnólogo a usar a psicanálise como método de investigação sobre a cultura. Esta investigação levou a várias críticas ao trabalho de Freud (Laplantine, 1978). Tendo em conta as críticas realizadas ao seu trabalho, Freud convidou Roheim a averiguar as análises e críticas de Malinowski (Barros & Bairrão, 2010). Roheim, psicanalista e etnólogo, ao contrário dos antropólogos culturalistas, não se deixa levar por descrições exóticas e observações empíricas onde apenas podem ser interpretados conteúdos manifestos e elaborações secundárias (Laplantine, 1978). Posto isto, Roheim facilmente contorna as críticas de Malinowski e os argumentos deste foram contestados por falta de fundamentação. Com o contributo de Roheim, considerado pioneiro da etnopsicanálise ou da “antropologia psicanalítica”, o diálogo entre a psicanálise e as ciências sociais manteve-se ativo. Todavia, o termo *etnopsicanálise* apenas foi introduzido por Devereux mais tarde (Barros & Bairrão, 2010).

Segundo Devereux (1953), a psicanálise preocupa-se particularmente com o que é distintamente humano na psique, enquanto a antropologia tem como principal interesse o que é singular e caracteristicamente humano na cultura e na sociedade. Posto isto, o autor defende que a psicanálise e a antropologia não são contrárias, mas sim complementares (Devereux, 1953; Perelberg, 1996). Ambas as ciências estão preocupadas em estudar o que é único e caracteristicamente humano, tendo em conta a individualidade e a diferenciação. Como a psique humana e a cultura são inseparáveis, o que cada uma das ciências acrescenta é complementar (Devereux, 1953). Desta forma, o autor refere que:

“A verdadeira etnopsicanálise não é interdisciplinar, mas pluridisciplinar, pois ela efetua uma dupla análise de certos factos, no campo da etnologia de uma parte, no campo da psicanálise de outra parte; e enuncia assim a natureza da revelação (de

¹ em “*Conversas com o Público – Migrantes*” (Machlah, 2017).

complementaridade) entre esses dois sistemas de explicação.” (Devereux, 1972 citado por Barros & Bairrão, 2010, p. 48, sublinhados no original)

Um dos grandes contributos de Devereux foi o conceito de *inconsciente étnico*, isto é “esta parte do inconsciente que um indivíduo de uma dada cultura possui em comum com a maior parte dos membros da sua cultura” (Devereux, 1970 citado por Laplantine, 1978, p. 72). Desta forma, Devereux demonstra a importância da cultura e a sua influência na sobrevivência psíquica. Segundo Pastori (2006), foi devido à sua trajetória de vida vincada pelo exílio e inclusive necessidade de mudar de nome, que Devereux foi particularmente sensível a esta questão. Rupturas instituídas por mudanças como a migração e o exílio, fazem com que o sujeito inesperadamente se veja despojado da possibilidade de continuar a partilhar com membros da sua cultura experiências cruciais para a sua constituição identitária (Pastori, 2006).

Para Devereux, o investigador ou psicólogo, no contacto com outras culturas, deve ter em atenção que o sujeito “normal” não está situado dentro dos padrões delineados para a psiquiatria ocidental. Desta forma, é necessário que o investigador ou psicólogo seja capaz de compreender e viver a cultura como um sistema estruturante do seu espaço vital e do seu modo de captar e vivenciar a realidade. Assim, os psicanalistas e psiquiatras deveriam demonstrar interesse pela cultura do paciente e esforçar-se por compreender as suas elaborações em função do meio do outro (paciente) e não em função do seu (psicanalista ou psiquiatra) (Devereux, 1977 citado por Barros & Bairrão, 2010).

Assim, a etnopsiquiatria é distinta da psiquiatria transcultural, uma vez que esta última classifica saberes e práticas diferentes em função dos seus próprios referenciais e códigos. Por outro lado, a etnopsiquiatria explora outros referenciais de emoções, sofrimento, conhecimentos, representações do corpo e integra-os, reconhecendo-os e deixando-se alterar por eles. Esta ideia é a base da posição relativista e construtivista social que, segundo Nathan, discípulo de Devereux, caracteriza a etnopsiquiatria (Pussetti, 2010). Também Moro partilha esta opinião, defendendo uma *clínica transcultural*, onde é necessário reconhecer que sujeitos de outras culturas têm outros referenciais que fazem parte dos seus sistemas culturais de origem (Barros & Bairrão, 2010).

Segundo Pussetti (2010, p. 103), a etnopsiquiatria é “um saber *pluriforme* (Beneduce, 1995), *pluriteórico* (Nathan, 1996), *nómada* (Nathan, 1986), situado nas fronteiras (Bastide, 1965) entre contextos sociais, entre representações do Eu e das próprias vivências, entre saberes e disciplinas, entre universos simbólicos e culturais” (sublinhados no original).

Para Nathan, a cultura é como um *mapa mental* que permite ao sujeito, integrante numa cultura e sociedade, movimentar-se, pensar e trabalhar. Deste modo, é possível a comunicação

entre o mundo interno (psíque) e o mundo externo (cultura). Assim, compreende-se a cultura como lugar de construção da linguagem simbólica do indivíduo e, conseqüentemente, parte integrante do seu desenvolvimento psíquico (Nathan, 1994 citado por Martins-Borges, 2013).

Posto isto, compreendemos como a etnopsicanálise ao englobar estas duas dimensões – a psique e a cultura – mostra-se como uma abordagem que permite aceder a um conhecimento mais profundo do fenómeno de ser refugiado. Esta temática tem sido objeto de vários estudos, nomeadamente no domínio etnopsicanalítico. Desta forma, procuramos apresentá-la segundo este modelo teórico.

Ser Refugiado

I

O migrante é “alguém deslocado, *suspense entre dois mundos* (Nathan, 1986), *órfão da própria cultura* (Bem Jelloun, 1977), numa condição de *des-identidade* ou *manque à être* (Bastide, 1976)” (citados por Pussetti, 2010, p. 96, sublinhados no original). Esta condição traumática acarreta inúmeras alterações na realidade externa e conseqüentemente repercursões na realidade interna (Grinberg & Grinberg, 1976; 1996). Uma vez que o migrante se encontra num local que não corresponde ao lugar onde construiu as bases da sua identidade e referenciais simbólicos, a comunicação entre o mundo externo e o mundo interno é afetada. A ausência de comunicação entre o mundo interno e o mundo externo pode despoletar vulnerabilidade psíquica, principalmente no caso dos refugiados, devido à falta de compreensão da nova realidade e à falta de proteção do lugar de origem (Martins-Borges, 2013). Esta quebra na comunicação afeta a capacidade de imaginação do refugiado, a compreensão e representação de si, a memória e a sua identidade (Kirmayer, 2003).

É importante distinguir as migrações forçadas das restantes. Os refugiados tiveram de fugir do seu país para assegurar a sua sobrevivência, o que remete para a impossibilidade de regressar (Grinberg & Grinberg, 1996). Segundo Santinho (2009), os refugiados, em comparação com os migrantes, apresentam um sentimento de inferioridade. O seu discurso é marcado pela ameaça à integridade física e psicológica, tanto no país de origem, como nos de passagem e acolhimento. Neste caso, a partida não foi fundada na necessidade de melhorar de vida, mas sim na necessidade de fugir para poder sobreviver (Grinberg & Grinberg, 1996; Machlah, 2017). Os refugiados não vêm *em direção a* algo, em contrapartida fogem ou foram expulsos *de* algo (Grinberg & Grinberg, 1996).

Muitas vezes esta partida é precipitada e abrupta, o que impossibilita a despedida. A angústia dos que ficam é intensamente sentida. A partida é vivida como “atravessar a fronteira entre o reino dos mortos e dos vivos” (Grinberg & Grinberg, 1996, p. 150). É recorrente sofrerem do *síndrome de sobrevivência*, que se manifesta através de cepticismo, desilusão e desespero. Ao passar esta fronteira do *reino dos mortos* para o *reino dos vivos* as pessoas significativas que ficam *lá* e que não tiveram oportunidade de se despedir transformam-se em *mortos*. O mesmo acontece aos que saem, que ficam *mortos* para os outros (Grinberg & Grinberg, 1996). Desplechin (2013 citado por Douville, 2014) refere que os exilados sentem intensamente medo de ser esquecidos pela sua sociedade do origem. Desta forma, podem cristalizar a sua existência suspensa numa fantasia de traição própria.

A palavra *asilo* remete um abrigo psíquico que acolhe e protege o sujeito de modo a permitir escapar de perseguições externas ou internas. Todavia, este conceito também está associado à morte (o último asilo, o eterno descanso). Pestre (2014) refere que este conceito engloba a vida e a morte. Assim, o refúgio é constituído como um objeto ambivalente em que o espaço destrutivo coexiste com as noções de conforto e renascimento.

Indursky e Conte (2012) relembram a grafia francesa da palavra *exílio*, desdobrando-a em *ex-il*. Em português a tradução mais próxima seria *ex-ele*, remetendo à identidade perdida do exilado. Devido à situação geopolítica, o refugiado é impossibilitado de regressar à sua terra natal, o que remete para uma condição psíquica de *exílio de si mesmo*. O refugiado fica assim suspenso entre mundos, entre o *cá* e o *lá*. A esta condição está subjacente um desenraizamento subjetivo que afeta a possibilidade simbólica e identitária face ao país de acolhimento (Indursky & Conte, 2012). No estudo de Pussetti (2010), os migrantes relataram histórias que espelhavam o despedaçar da sua identidade e a fragmentação das referências simbólicas e espaciais. Os participantes referiram sentir-se suspensos entre dois mundos, nem vivos nem mortos, reclusos de uma prisão invisível. Kirmayer (2003) refere que os refugiados sentem a necessidade de criar uma ligação entre os dois mundos. Todavia, estes mundos são muito distintos e por isso difíceis de relacionar, o que faz com que haja dificuldade e até mesmo falha na imaginação do refugiado. Esta falha irá ter repercursões tanto a nível pessoal como a nível social durante gerações (Rousseau & Drapeu citados por Kirmayer, 2003).

O refugiado é “exilado dos seus referenciais culturais, dos seus objetos familiares, das suas sensorialidades que envelopam as suas afeções” (Nathan, 1984 citado por Indursky & Conte, 2012, p. 277), por consequência tem dificuldade a identificar-se e representar-se neste novo lugar (Martins-Borges, 2013). O conceito de *invólucros psíquicos* de Anzieu (1987 citado por Indursky & Conte, 2012), remete para um continente assegurado pela afetividade e pela

sensorialidade. A migração forçada perturba a função contentora destes invólucros, o que impede o processo secundário de representação do sujeito. A contenção tem um impacto crucial na capacidade do *self* de se identificar com objetos externos em vez de se fragmentar e projetar (Hollway, 2010). Com a rutura com o lugar de origem, o sujeito experencia uma impossibilidade de construir identificações. Desta forma, o lugar responsável por construir identificações é ameaçado, de modo a que o refugiado não consiga identificar-se. A isto Benslama (1998 citado por Pastori, 2006) intitula a perda da capacidade de *ser-aí*. O refugiado ao deslocar-se do seu país de origem para o país de acolhimento vive uma transformação nos seus referenciais que garantiam o modo de ser no mundo. Assim, o refugiado não consegue reapropriar-se das suas heranças, o que faz com que não seja de lugar nenhum. De modo a que o *ser-aí* é substituído por *aí* (Pastori, 2006).

O processo migratório pode também ser visto como um processo de luto que engloba várias perdas, a perda “da família e dos amigos, da língua, da cultura, da casa, da posição social, do contacto com o grupo étnico e religioso” (Pussetti, 2010, p. 96). Esta questão pode ter repercussões psicológicas relevantes (Kirmayer, 2003), nomeadamente a perda da coesão e da continuidade de si (Martins-Borges, 2013). A perda maciça de objetos significativos carregados de recordações e afetos intensos põe em risco a identidade do refugiado, ficando assim exposto a perder partes do *self* e os vínculos associados a estes objetos (Grinberg & Grinberg, 1976; 1996). Sendo uma migração forçada, as perdas e as rupturas não puderam ser preparadas, nem elaboradas (Martins-Borges, 2013). No exílio existe uma falta real, exprimida pelas perdas acima referidas. Desta forma, surge um investimento num objeto simbólico, como a pátria por exemplo. Este movimento é caracterizado pela privação como insentivo na reorganização dos investimentos narcísicos e de objeto do exilado (Indursky & Conte, 2012). Para o refugiado conseguir progressivamente alcançar a consolidação da identidade terá de elaborar o luto por si próprio e dos objetos através do processo de integração do *self* (Grinberg & Grinberg, 1996).

Tendo a migração forçada um carácter imprevisível e involuntário, o refugiado transporta consigo muito pouco do que até então caracterizava a sua identidade, o que origina sofrimento psicológico. O refugiado encontra-se num país estranho sem todos os seus membros da família, sem o domínio da língua, sem documentos que comprovem as suas habilidades e conhecimentos, sem as referências culturais que o caracterizavam como pertencente a um determinado grupo, com hábitos carregados de sentidos e representações simbólicas (Martins-Borges, 2013). Pelo menos temporariamente, o refugiado tem de renunciar parte da sua individualidade para se inserir no país de acolhimento (Grinberg & Grinberg, 1996). Desta forma, o exilado é dominado por um sentimento de fracasso por ter tido de renunciar a sua

continuidade existencial, associada a uma nostalgia do tempo em que era “feliz” no seu país de origem. Estas características impedem-o de se projetar no país de acolhimento (Martins-Borges, 2013).

Como referido anteriormente, a migração é uma situação traumática que acarreta várias mudanças na realidade externa (Grinberg & Grinberg, 1996). Sendo a relação com o mundo externo uma componente integral na formação e alteração da identidade (Grinberg & Grinberg, 1976; Hollway, 2010), o sujeito deve constantemente repetir a experiência de *encontrar-se a si mesmo* e de *sentir-se a si mesmo* (Tausk, 1919 citado por Grinberg & Grinberg, 1996, p. 127). Desta forma, o migrante tem de lutar pela sua autopreservação através de elementos do seu lugar de origem de modo a manter a experiência de *sentir-se a si mesmo* (Grinberg & Grinberg, 1996; Pastori, 2006).

Segundo Winnicott (1971 citado por Grinberg & Grinberg, 1996), é a herança cultural que assegura a continuidade da existência. A migração surge como uma rutura que demonstra que a herança cultural não é suficiente para garantir esta continuidade. A *herança cultural* é vista como uma extensão do *espaço potencial* entre o sujeito e o meio. Desta forma, o uso do *espaço potencial* depende da constituição de um espaço entre o Eu e o não-Eu, entre o *dentro* e o *fora*, entre grupo de pertença e grupo de receção, entre o passado e o futuro. O migrante necessita assim de um “espaço potencial que lhe sirva de lugar de transição e de tempo de transição entre o país-objeto materno e o novo mundo externo” (Grinberg & Grinberg, 1996, p. 28). Se a criação deste espaço não for bem conseguida surge uma rutura na relação de continuidade do meio e do *self* (Grinberg & Grinberg, 1996).

Uma das maiores dificuldades dos migrantes é a mudança da língua. A linguagem tem uma relação direta com formação e desenvolvimento da identidade e como tal é um dos elementos culturais mais tradicionais e o mais resistente a alterações (Schaff, 1969 citado por Grinberg & Grinberg, 1996). A linguagem é parte integrante da identidade, uma vez que é através dela que conhecemos o mundo, os outros e a nós próprios. À semelhança da criança, o migrante experiencia a nova língua como meio de exclusão (a *linguagem secreta* dos pais) (Grinberg & Grinberg, 1996). Sendo a língua materna portadora de organizações e representações simbólicas, e como tal crucial para a formação da identidade, Martins-Borges (2013) questiona-se como os refugiados podem falar do que sentem numa língua que está despojada dos seus referenciais culturais e simbólicos (língua do país de acolhimento).

Muitas vezes é sentido pelos refugiados um clima de hostilidade no país de acolhimento (Pestre, 2014). A hostilidade pode manifestar-se tando de uma forma declarada como subtil.

Um exemplo é quando os nativos não tentam entender o migrante e ainda reforçam as diferenças linguísticas. Deste modo, defendem-se do novo excluindo o outro (Grinberg & Grinberg, 1996).

O refugiado é visto pela comunidade como *o desconhecido*, o que gera ansiedade, terror, mas também atração. O recém-chegado traz consigo uma associação à morte e aos que faleceram. Sobrevivente de perseguições, incorpora assim esta figura espectral que desperta nos outros um sentimento de ameaça que não é indiferente e que leva ao fascínio ou à rejeição absoluta (Pestre, 2014).

Outra dificuldade que os refugiados encontram no país de acolhimento é a necessidade de exercer trabalhos que não eram os seus, para poder sobreviver. Denota-se também uma excessiva dependência do outro, quando outrora eram independentes (Grinberg & Grinberg, 1996). Pestre (2014) refere-se a esta dependência do outro como uma dialética moderna de mestre/escravo. Isto pode desencadear um sentimento de despersonalização que dificulta assumir outra identidade que não a de *exilados*. Alguns associam estas questões a uma condição de condenação, pois sentem-se privados de estar no local que mais desejam: a sua terra natal (Grinberg & Grinberg, 1996). Grinberg e Grinberg (1996) apresentam o relato de um jornalista exilado que descreve este sentimento:

“Estamos condenados a que os nossos filhos sejam criados numa língua que não é a sua e a que os nossos olhos não reconheçam as ruas e as árvores. Estamos condenados a ver os avós a morrerem lentamente pelo correio e os sobrinhos a nascerem por súbitos telefonemas. Mas a pior de todas as condenações é talvez vermos como o nosso país se retira, se afasta de nós como uma maré estranha, distante, indecifrável, e presenciar como, indecisos, os nossos corpos começam a procurar estabilidade ao cabo de anos precários; os nossos corpos começam a habituar-se, contra a sua vontade e talvez para sempre, a uma terra que não escolheram por livre-arbítrio.” (citado por Grinberg & Grinberg, 1996, p. 152)

A dificuldade em encontrar *o seu lugar* dentro da nova comunidade é outro dos grandes problemas que os refugiados enfrentam. Surge a dificuldade de recuperar o estatuto profissional e a posição social antes conseguidas. O refugiado sente que ninguém o conhece e este sentimento de pessoa anónima faz com que se sinta ainda mais inseguro (Grinberg & Grinberg, 1996). Esta sensação de *invisibilidade social* é ampliada pelas barreiras burocráticas e contradições nas políticas migratórias que podem gerar repercussões psicológicas para o sujeito (Pussetti, 2010).

Uma questão frequentemente observada nos migrantes é a *hipocondria do dinheiro* descrita por Grinberg e Grinberg (1996, p. 98), caracterizada pelo medo da miséria e do

desamparo. Surgem também sentimentos de ódio dirigidos à comunidade acolhedora, por exemplo tornando-se muito exigente em relação ao meio, projetando no meio a incapacidade de dar, ajudar e proteger, assim como atacando o meio através de críticas. Este sentimento da incapacidade do meio de providenciar é evidente nos exilados e está associado a um estado de regressão e dependência do outro (Grinberg & Grinberg, 1996). É evidente uma manifestação de um tempo que é irreversível caracterizada por *temos que começar tudo do zero* (Indursky & Conte, 2012), não atendendo assim aos seus recursos internos.

Com a migração o refugiado experencia angústias do tipo persecutório, confusional e depressivo. As angústias persecutórias estão associadas ao pânico que o refugiado sente face às exigências da situação, entre elas enfrentar a língua desconhecida, a solidão, a procura de casa e trabalho. Por sua vez, a angústia confusional prende-se à dificuldade em diferenciar o país e as pessoas que deixou e o novo ambiente que o acolhe. Observa-se uma confusão através da sobreposição e mistura de lugares, línguas, culturas, recordações, entre outros. Por fim, as angústias depressivas estão associadas às perdas e ao receio de nunca conseguir recuperar o que ficou para trás (Grinberg & Grinberg, 1996).

Os refugiados tendem a manifestar sintomas como a perda de referências temporais, o empobrecimento do pensamento, a ambivalência do juízo de realidade, a incapacidade de associação livre e fantasiar, assim como somatizações (Indursky & Conte, 2012). Por ausência de meio de comunicação, uma vez que a linguagem difere, o corpo do refugiado muitas vezes toma o lugar como meio de comunicação com o mundo externo numa tentativa de lidar com as angústias sentidas. Deste modo, queixas somáticas surgem como expressão de uma dor interior provocada pela rutura e dificuldade de reconstrução da sua identidade (Martins-Borges, 2013). Estas manifestações somáticas estão associadas ao desenraizamento identitário característico do exílio (Indursky & Conte, 2012; Pestre, 2014). Sobre esta questão, Ferenczi (1988) refere que:

“Nos momentos de grande angústia, frente aos quais o sistema não está à altura da situação ou quando seus órgãos especiais (nervosos e psíquicos) são destruídos com violência, forças psíquicas muito primitivas despertam-se, e são elas que tentam controlar a situação perturbada. Nesses momentos em que o sistema psíquico falha é o organismo que começa a pensar.” (Ferenczi, 1988 citado por Indursky & Conte, 2012, p. 278)

As experiências traumáticas vividas, também elas deixam marcas no corpo. O corpo é assim uma *carapaça de sobrevivência* marcada por cicatrizes externas, mas também internas (Pestre, 2014). Na falta de invólucros psíquicos, o corpo serve como continente destes

conteúdos angustiantes (Indursky & Conte, 2012). Esta vivência traumática remete para um passado que não pode ser esquecido, mas que também não pode ser falado. Este silêncio memorial é representativo de não querer lembrar para não poder esquecer (Pestre, 2014).

Pestre (2014) identificou duas grandes categorias em testemunhos de requerentes de asilo que manifestavam psicopatologia: narrativas com movimentos defensivos próximos da neurose (processos parcialmente elaborados, movimentos de condensação e deslocamento) e narrativas caracterizadas pela emergência de processos primários (como a clivagem, sentimentos de despersonalização e angústias persecutórias e paranóides). As angústias primitivas podem ser reativadas com a migração forçada. Para alguns é necessário um tempo de reformulação da identidade de modo a que mais do que sobreviver o sujeito seja capaz de viver. Por outro lado, para outros a reorganização psíquica revela-se muito dispendiosa, levando assim ao fracasso e à somatização.

Deste modo, o trabalho psíquico do exílio passa por restaurar a capacidade de pensar, fantasiar e sonhar do sujeito (Pestre, 2014), através da possibilidade de transformação e transposição destes conteúdos (Indursky & Conte, 2012). Martins-Borges (2013) propõe no trabalho psíquico com refugiados facilitar a elaboração dos seguintes temas: perdas e separações (trabalhar os vínculos de origem, de afiliação e atuais); identidade (trabalhar as dimensões da identidade associada à alteridade); projeção de si mesmo no tempo e no espaço (trabalhar a coerência e sentido das experiências passadas e atuais). Para a elaboração e consolidação da identidade, devem ser trabalhados a função continente em junção com o trabalho interpretativo. Desta forma, será realizado um trabalho de elaboração e um trabalho de luto que irão promover o sentimento de autenticidade (Grinberg & Grinberg, 1976).

Pestre (2014) defende que a sobrevivência será possível através da adoção de um outro idioma, uma outra linguagem que tem lugar na psicoterapia. Refere também que deve-se ter atenção para não interpretar muito rapidamente, pois isso irá ativar as defesas do refugiado. Os processos de reintegração subjetiva ocorrem na relação transferencial, onde o paciente externaliza os seus objetos internos e, através da contenção do psicoterapeuta, internaliza uma identificação estrutural da sua projeção (Hollway, 2010; Pestre, 2014). O espaço psicoterapêutico muitas vezes é o único lugar de escuta e sobrevivência que o refugiado possui, revelando-se assim o seu refúgio (Pestre, 2014)

II

Em 2014, o número de refugiados e deslocados internos atingiu o máximo histórico, correspondendo a cerca de 60 milhões de pessoas nessa situação (19,5 milhões de refugiados e 38,2 milhões de deslocados). Em grande parte, estes números associam-se à Guerra Civil na Síria, que é responsável por cerca de 4 milhões de refugiados sírios e 7,6 milhões de deslocados no país (UNHCR, 2015).

Por refugiado entende-se (ACNUR, 2016):

“Pessoa que, receando com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, inserção num grupo social, ou convicções políticas, se encontre fora do país de que tem nacionalidade e que não possa ou, em virtude desse receio, não queira pedir a proteção desse país; ou que, se não tiver nacionalidade e estiver fora do país no qual tinha a sua residência habitual após aqueles acontecimentos, não possa ou, em virtude do dito receio, a ele não queira voltar.” (Convenção de Genebra, 1951)

Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), o refugiado tem direito a asilo, que compreende mais do que a sua segurança física. São concedidos aos refugiados os mesmos direitos que aos estrangeiros que legalmente residem no país. Entre estes direitos básicos encontram-se a liberdade de pensamento, a liberdade de deslocamento e a não sujeição a tratamentos degradantes ou tortura. É concedido também o direito à assistência médica e ao mercado de trabalho no caso dos adultos e à escolaridade no caso das crianças. Todavia, estes direitos podem ser restringidos em situação de fluxos massivos de refugiados. Como obrigações o refugiado deve respeitar as leis do país de acolhimento (ACNUR, 2016).

Apesar do termo *refugiado* ser aplicado igualmente para o sujeito que foi reconhecido como refugiado e para o sujeito que é refugiado (Pestre, 2014), devemos diferenciar o requerente de asilo de quem tem o estatuto de refugiado. O requerente de asilo é “alguém que afirma ser um refugiado, mas que ainda não teve o seu pedido avaliado definitivamente” (ACNUR, 2016). Estes sujeitos não têm os mesmos direitos que os refugiados, tendo uma autorização de residência provisória que é válida por um período de 60 dias com renovação de 30 em 30 dias até à decisão definitiva do seu pedido.

Pestre (2014) associa a condição que o requerente de asilo enfrenta de dependência do Estado para a sua sobrevivência à condição de *não-cidadão*, de *ser nu* (da nudez jurídica à nudez psíquica). Desta forma, a violência continua a ser exercida sobre aquele que se refugia. Este período de incerteza que o requerente de asilo enfrenta enquanto aguarda que o seu pedido seja deferido pode despoletar sofrimento psicológico (Kirmayer, 2003).

Devido a diversas razões, pode ser negado o estatuto de refugiado. Desta forma, muitos dos requerentes tiveram de regressar a países de passagem. Estas questões podem colocar os refugiados em situações de perigo. A retenção em campos de refugiados ou em centros de detenção tendem a tornar os refugiados mais vulneráveis (UNHCR, 2015).

No caso de Portugal, quando os refugiados entram no território nacional (por exemplo, no aeroporto), independentemente da sua idade, ficam retidos provisoriamente pelas autoridades oficiais. O refugiado, como requerente de asilo, irá ser sujeito a uma entrevista onde o seu discurso e a sua condição física irão condicionar a atribuição ou não do estatuto de refugiado. Nesta entrevista estão presentes um agente da autoridade e um jurista do Conselho Português para os Refugiados (CPR) (Santinho, 2009). Por vezes, o trauma pode bloquear o acesso mnésico a determinados acontecimentos e com a insistência das autoridades o discurso pode tornar-se incompleto, fragmentado ou distante (Pestre, 2014). Santinho (2009), refere que devido às particularidades de uma migração forçada, assim como as disparidades culturais, sociais, linguísticas e etárias, deveriam estar presentes nesta entrevista mediadores, técnicos de saúde e psicólogos.

No entanto, existe outra forma de entrar no país, considerada pelo ACNUR como uma solução duradora, que é a reinstalação ou recolocação. Neste caso, o refugiado obteve o estatuto num país que não podia garantir o seu asilo e assim é transferido para um país com maior capacidade para a proteção do mesmo. Desta forma, o refugiado entra no país com o estatuto que lhe garante uma autorização de residência de cinco anos (Tomás, 2012).

Quando o refugiado não tem ligações no país de acolhimento é encaminhado pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), para o Centro de Acolhimento para Refugiados (CAR). Este equipamento é um alojamento temporário com o intuito de providenciar acomodação coletiva a requerentes de proteção internacional, sendo gerido pelo CPR (Tomás, 2012).

A integração do refugiado na sociedade que o acolhe depende de fatores como o estado emocional, a língua e a educação, a legalidade e demora burocrática e o emprego (Querido, 2011). Para além das vicissitudes de uma migração forçada e das implicações psicológicas que acarreta, o contacto com instituições de saúde, educação e justiça podem intensificar a vulnerabilidade do refugiado e o seu sofrimento psíquico (Martins-Borges, 2013). A restrição das políticas de migração, assim como a lentidão burocrática, não favorecem a integração do refugiado, incentivando hostilidade, recusa dos migrantes e estereótipos (Pussetti, 2010). Segundo Sousa (1999), o processo de integração passa: pela insegurança e instabilidade em relação ao estatuto de refugiado na sociedade portuguesa; pela mobilidade profissional limitada;

pela privação de prestígio social associado à perda de papéis reconhecidos no país de origem; e pela condição de dependência dos outros. Estas privações condicionam a participação do refugiado na sociedade (Tomás, 2012) e alimentam a sua exclusão (Pestre, 2014).

Segundo Tomás (2012), viver nos centros de acolhimento para refugiados ou na zona da sua influência faz com que os refugiados mantenham uma dependência a vários níveis do centro. Pestre (2014) compara a dependência do Estado para a sobrevivência como uma dialética moderna de mestre/escravo, onde aquele que tortura é também aquele que pode salvar. Sayad (1999) questiona se “os *problemas* dos imigrantes serão verdadeiramente problemas *dos* imigrantes, ou antes problemas da sociedade e das instituições *em relação* aos imigrantes, problemas por outras palavras de origem sociopolítica” (citado por Pussetti, 2010, p. 96, sublinhado no original).

Aquilo que o refugiado é e aquilo que sente que é são confrontados com aquilo que a sociedade que acolhe espera dele. A sociedade que acolhe não tem em conta a identidade do sujeito que chega, impondo-lhe novos valores, crenças e normas, que acabam por invadi-lo (Querido, 2011). É interessante referir que um refugiado pode ser *djoulá*, se nos referirmos à sua identidade étnica, pode ser *suní*, se nos referirmos à sua identidade religiosa, pode ser engenheiro, se nos referirmos à sua identidade profissional, e por aí em diante. Todavia, estas conceções não são contrárias umas às outras, mas sim complementares (Tomás, 2012). Ao ignorarmos a identidade do refugiado cometemos o risco desencadear um sentimento de despersonalização que dificulta assumir outra identidade que não a de *exilado* (Pestre, 2014).

Metodologia

Tipo de Estudo

Segundo Hollway e Jefferson (2000), a investigação é um meio de obter mais informação sobre os sujeitos. Todavia, a metodologia quantitativa e psicométrica, assim como a metodologia qualitativa convencional, não permitem conhecer a experiência subjetiva do mesmo. Posto isto, optou-se por uma metodologia qualitativa, através de um estudo de caso exploratório, uma vez que a produção de conhecimento científico não se valida pela quantidade de indivíduos a serem estudados, mas sim pela qualidade da sua expressão (Rey, 2006).

Sendo a experiência subjetiva do sujeito o foco deste estudo exploratório é importante referir que a subjetividade resulta de uma complexidade de significações, de raiz cultural e humano, que ao longo do desenvolvimento vão-se cruzando e interrelacionando. Deste modo, a subjetividade é flexível, vesátil e complexa e está sujeita à constante interveção de processos culturais que desaguam numa modificação do modo de vida do indivíduo e, conseqüentemente, numa reconstituição da subjetividade, tanto ao nível social como individual (Rey, 2006).

Para a elaboração deste trabalho, foi escolhido o estudo de caso como método, uma vez que o investigador detem pouco controlo sobre os eventos e o foco do estudo incide em fenómenos contemporâneos inseridos no contexto de vida real do sujeito. O estudo de caso tem sido muito utilizado na área da Psicologia, uma vez que permite preservar as características significativas e holísticas dos eventos da vida real dos sujeitos. O estudo de caso procura compreender uma única pessoa, sendo o sujeito a unidade primária de análise. Tendo isto em mente, o objetivo deste tipo de estudo será generalizar teorias, ao invés de enumerar frequências e generalizar populações ou universos (Yin, 2003).

Segundo Yin (2003), o investigador deve deter determinadas competências, nomeadamente: ser capaz de fazer boas questões e interpretar as suas respostas; ser bom ouvinte e procurar não estar sujeito à influência das suas próprias ideologias e preconceitos; ser flexível e entender as novas situações como oportunidades e não como ameaças; ter noção dos assuntos que estão a ser estudados; e ser imparcial às questões preconcebidas de modo a estar atento e sensível a provas contraditórias. Do mesmo modo, o investigador não deverá utilizar o estudo de caso com o intuito de comprovar uma teoria previamente concebida.

Posto isto, neste tipo de investigação o fenómeno em estudo, a revisão bibliográfica e as interpretações e conclusões do mesmo devem ter por base permissas teóricas definidas. Deste modo, estas proposições teóricas irão orientar e definir a recolha de dados e o modo de análise

dos mesmos. Como tal, é através destas permissas que o investigador poderá identificar dados relevantes sobre o sujeito estudado (Yin, 2003).

Instrumento

Este estudo foi realizado através do método *Free Association Narrative Interview* (FANI), ou, em português, Entrevista Narrativa em Associação Livre (Hollway & Jefferson, 2000; 2008). Este método, suportado pelo paradigma psicanalítico, defende que as ameaças ao *self* provocam ansiedade. Deste modo, defesas contra a ansiedade são mobilizadas a um nível inconsciente. Isto significa que as memórias de eventos que provocam ansiedade irão ser esquecidas ou lembradas de uma forma modificada que seja mais suportável. Posto isto, as defesas irão afetar os significados disponíveis num contexto específico e como estes serão transmitidos ao ouvinte. Segundo os autores, tanto o sujeito como o ouvinte são *sujeitos defendidos*², isto é, suscetíveis a significantes influências nas suas ações e relações devido a esta dinâmica inconsciente que defende o sujeito da ansiedade. Tendo em conta o conceito de *sujeito defendido*, o método FANI assenta em dois pontos: a *gestalt* e a associação livre (Hollway & Jefferson, 2000; 2008).

Tanto nas entrevistas estruturadas como na maior parte das entrevistas semi-estruturadas, o entrevistador orienta a entrevista e controla a informação que é produzida. Deste modo, o entrevistador controla a informação em três vertentes: através da seleção do tema e dos tópicos; através da ordem das questões; e através da formulação das questões na sua linguagem (Bauer, 1996 citado por Hollway & Jefferson, 2000; 2008). Por outro lado, nas entrevistas narrativas e estudos de caso, a responsabilidade do entrevistador é ser um bom ouvinte e a do entrevistado é ser um bom contador de histórias, ao invés de um mero respondente. Posto isto, numa abordagem narrativa o entrevistador deve estar atento e aberto ao desenvolvimento e a mudanças no seguimento da entrevista devido às experiências do sujeito. As narrativas têm um papel central na vida humana, pois organizam as experiências numa temporalidade de episódios significativos. O pensamento, a perceção, a imaginação e a decisão moral são também baseados numa estrutura narrativa. Por sua vez, também a identidade pode ser acedida através de narrativas do *self* (Hollway & Jefferson, 2000; 2008).

Como referido acima, também a *gestalt* influenciou este método. Desta forma, os autores elaboraram os seguintes quatro princípios (Hollway & Jefferson, 2000; 2008): utilizar perguntas abertas; eliciar histórias; evitar perguntas “Porquê?”; e acompanhar a entrevista

² Tradução nossa. “*Defended Subject*” no original (Hollway & Jefferson, 2000, 2008).

respeitando a ordem e terminologia do sujeito. Como tal, os autores defendem que o entrevistador deve fazer uma única pergunta inicial aberta em forma de convite, de modo a eliciar histórias do sujeito. Do mesmo modo que deve-se respeitar a associação livre do entrevistado e apenas intervir usando a construção frásica do mesmo.

A associação livre faculta um tipo de narrativa que não é estruturada através de uma lógica consciente, mas sim por uma lógica inconsciente. A associação livre está relacionada com motivações emocionais, ao invés de intenções racionais (Hollway & Jefferson, 2000; 2008). Podemos convidar os sujeitos a contar-nos sobre a sua história de refugiado, todavia as associações que irão conduzir a entrevista serão mais reveladoras e inconscientes do que a questão que nós próprios podemos introduzir. Através da eliciação de uma narrativa baseada nos princípios da associação livre aproximamo-nos mais do sujeito, do que através de um método mais tradicional.

Segundo Hollway e Jefferson (2000), a narrativa é resultado da relação que é estabelecida entre o entrevistador e o entrevistado. Sendo assim, tanto o entrevistador como o entrevistado estão sujeitos a projeções e introjeções de ideias e sentimentos oriundos do outro. Segundo os autores, o que dizemos e fazemos na relação será também mediado por fantasias associadas às nossas histórias e relações significativas. Para Walkerdine (1997), o processo de leitura advém da interação do leitor com o texto (citado por Hollway & Jefferson, 2000). Posto isto, os autores defendem que o investigador deve examinar cuidadosamente o seu envolvimento subjetivo, pois este influencia no modo como a informação é interpretada.

Desta forma, o sujeito deve ser compreendido no seio de uma relação dinâmica intersubjetiva. Como tal, também estas dinâmicas devem ser interpretadas e analisadas, pois têm influência no material empírico recolhido. Posto isto, o investigador deve ter em atenção os processos transferenciais e contratransferenciais de modo a aprofundar a compreensão do material (Hollway & Jefferson, 2000).

Assim, o investigador deve atender à evidência, à teoria e à interpretação de modo a poder generalizar o que é narrado pelo sujeito. A relação entre estes três conceitos aproximam o investigador da experiência real e subjetiva do sujeito e como tal proporciona uma perceção do mesmo como um todo (Hollway & Jefferson, 2000).

Segundo os autores, ao analisar a narrativa o investigador deve dar relevo ao modo como o sujeito narra a sua história, aos detalhes evocados e às questões a que dá enfoque, assim como às incoerências, contradições e evitamentos. Este tipo de análise permite ao investigador compreender melhor as significações subjacentes às intenções do sujeito (Hollway & Jefferson, 2000).

Por fim, os autores advogam que no momento da análise o investigador deve estar totalmente familiarizado com a transcrição da entrevista e com as notas que retirou após a mesma. É certo que não é possível conhecer por completo o sujeito em questão, todavia estes apontamentos ajudam o investigador a compreender significados que por vezes não são diretamente exprimidos pelo sujeito. Deste modo, torna-se possível elaborar interpretações sobre o entrevistado, uma vez que o mesmo é observado como um todo (Hollway & Jefferson, 2000).

Participantes

Aisha e Kafil são nomes fictícios dados a um casal de refugiados palestinos que viviam em Aleppo, na Síria. Aisha, cujo nome significa *aquela que está viva*, é uma mulher de 31 anos e Kafil, cujo nome simboliza *protetor e responsável*, é um homem de 37 anos (à data da entrevista). Aisha e Kafil têm três filhos – um de 7 anos; um de 4 anos; e uma bebé de 5 meses que esteve presente com eles na entrevista. Aisha, Kafil e os seus dois filhos estão em Portugal há um ano e três meses. A bebé nasceu em Portugal. O casal e os dois filhos saíram da Síria deixando lá família. Passaram por países como a Turquia e a Grécia antes de chegarem a Portugal. Atualmente residem numa instituição particular de solidariedade social onde também estão alojadas outras famílias de refugiados. Aisha, Kafil e a bebé apresentam uma aparência cuidada caracterizada por um vestuário simples e semelhante ao estilo europeu. Aisha usa *hijab* (lenço).

Apesar do casal e os seus filhos terem nascido na Síria, são considerados palestinos por parte da família de Kafil que na geração dos seus avós se refugiaram na Síria. Desta forma, eles são duplamente refugiados. De modo a compreender melhor a condição de palestino na Síria devemos atender aos fluxos migratórios a que o povo palestino foi submetido e às suas implicações.

Desde a Guerra da Palestina em 1948, também conhecida como Guerra da Independência, que se fala em refugiados palestinos. Durante essa guerra cerca de 700 mil pessoas, o equivalente a 85% da população árabe palestina, fugiu ou foi expulsa das suas casas para países vizinhos. Metade destas pessoas foram realojadas em cidades e em vilas existentes. Por sua vez, a outra metade foi inserida em campos de refugiados. Na Jordânia era concedida a cidadania a estas pessoas, enquanto os refugiados e seus descendentes na Faixa de Gaza, na Síria e no Líbano permaneciam sem estatuto (Morris, 2011).

Este número aumentou com a Guerra dos Seis Dias em 1967, quando o Egípto, a Síria, a Jordânia e outros países atacaram Israel. Grande parte dos palestinos fugiram para países vizinhos, como por exemplo a Síria, na esperança de recuperar o território israelita e poder regressar à sua pátria. Todavia, Israel venceu a guerra e os refugiados não puderam regressar às suas casas e terras. Esta situação afetou a identidade palestina, uma vez que o inimigo que tirou os palestinos das suas casas em 1948 agora controla as suas vidas, terras e propriedades (Morris, 2011). Brand (1995) refere que está subjacente à identidade palestina uma ligação ao seu lugar de origem, uma sensação de perda da terra natal, uma injustiça por parte da comunidade internacional e a centralidade da questão do regresso.

A Guerra Civil na Síria em 2011 desencadeou *a maior crise de refugiados do mundo*. Com isto, 95% dos refugiados palestinos que estavam na Síria estão dependentes da UNRWA (em português, Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente), mais de metade são deslocados internos e cerca de 120 mil deixaram a Síria. Uma vez que a Jordânia e o Líbano fecharam em 2015 as portas aos refugiados palestinos, muitos tentam chegar à Europa (UNRWA, s.d.). Os palestinos sofreram deslocamentos forçados nos anos de 1948 e 1967 e atualmente outra geração enfrenta a mesma situação, estando em risco de perder a sua casa, a sua família e a sua vida (Krähenbühl, 2016).

Desde o primeiro deslocamento forçado que milhares de palestinos estão em campos de refugiados na Síria, onde o estatuto de refugiado passa de pais para filhos. O maior campo é o *Yarmouk*, a oito quilómetros de Damasco, onde em 2002 viviam 112 mil de refugiados palestinos. Dos quais apenas restavam 20 mil até ao final de 2014, pois a maior parte do acampamento havia sido dizimada. Em agosto de 2016, o campo de *Yarmouk* estava há 720 dias sem água e há 3 anos sem energia elétrica, para além de estar sitiado pelo exército sírio há mais de 970 dias (Toameh, 2016). *Yarmouk* é apenas um exemplo do que os refugiados palestinos enfrentam hoje em dia na Síria. Segundo Pestre (2014), o estatuto de refugiado deve compreender o respeito pelos direitos humanos, a proteção, o direito à saúde, entre outros. Os campos de refugiados devem assegurar um asilo temporário a estas pessoas. A autora refere que, ao contrário do esperado, os campos de refugiados são espaços fechados onde pode dominar a ilegalidade que provoca uma insegurança assustadora, apresentando como ilustração triste desta questão os campos de refugiados palestinos.

A Síria foi um dos países escolhidos pelos refugiados nestas migrações forçadas, devido aos direitos que proporcionava aos palestinos. Em 1956, foi publicada uma lei que concedia aos palestinos os mesmos direitos que aos sírios no que concerne ao emprego, comércio e serviço militar, enquanto mantinham a sua nacionalidade original. No entanto, existem direitos

consagrados na legislação exclusivos dos cidadãos sírios. Ao contrário dos sírios, os palestinos não podem possuir mais do que uma casa ou terra, assim como não têm direito a votar ou a candidatar-se ao governo ou à presidência. Sendo assim, os palestinos na Síria tinham os mesmos direitos que os sírios, à parte da cidadania e da posse de bens (Brand, 1988).

Sendo os palestinos um povo maioritariamente muçulmano, devemos ter em conta determinadas particularidades na sua cultura. Ser muçulmano significa pertencer a uma família universal, deste modo existe uma cooperação e entajuda mútua entre todos os muçulmanos. É importante salientar que esta é uma cultura patriarcal. Posto isto, o homem é o responsável pela sobrevivência económica, pelo encaminhamento e destino dos seus filhos, assim como dos assuntos da origem política ou social. O homem é visto como o “provedor”. Pode conferenciar com a sua mulher, todavia é ele que dá a última palavra na decisão dos assuntos familiares. Esta posição de autoridade e responsabilidade faz com que sinta vergonha em admitir alguma necessidade. Cabe também ao homem ser responsável e cuidar de toda a sua família – os seus pais idosos, irmãos, irmãs, mulher e filhos (Truzzi, 2008).

Após o casamento, a mulher muda de família, passando a “pertencer” à família do marido. Os filhos irão “pertencer” também ao pai, denotando-se um registo patrilinear. Enquanto a palavra de ordem para o homem é *prover*, para a mulher é *procriar*, sendo esta responsável pela educação dos filhos. É socialmente esperado que a mulher case e tenha filhos. Deste modo, é a mulher que domina o quotidiano familiar. Em primeiro lugar, e como obrigação, a mulher tem de criar e educar os filhos. Por outro lado, as oportunidades de se inserir no mercado de trabalho são, ainda hoje, tomadas com algum receio (Truzzi, 2008). Segundo Rabo (1996), a mulher na Síria pode estudar e trabalhar, porém o seu dever na criação e educação dos filhos faz com que se sinta encurralada entre o ideal de boa mulher e o ideal de boa funcionária e trabalhadora. Desta forma, a cultura muçulmana procura dar um papel de destaque à mulher no ambiente familiar, valorizando o seu carácter e virtude, em vez da sua beleza e juventude, com o intuito de a proteger (Castro, 2007 citado por Truzzi, 2008).

Procedimento de Recolha de Dados

Com o intuito de entrevistar refugiados da guerra da Síria, foram contactadas várias instituições que trabalham na área, bem como foram estabelecidos diversos contactos através de conferências realizadas em Lisboa, no Porto e em Almada sobre esta temática. A maior parte das organizações mostraram pouca abertura para proporcionar o acesso a refugiados. Todavia, a Instituição X³, que entre outras causas também se dedica ao apoio a refugiados chegados a Portugal, facultou o contacto a este casal.

A entrevista foi realizada nas instalações da instituição. Tinha sido informado que o encontro seria em português, no entanto comunicando com o casal foi sentido que seria complicado cingir à língua portuguesa, dando assim a abertura para se poderem expressar também em inglês se se sentissem assim mais confortáveis. Inicialmente foi explicado o propósito do estudo, assim como foi pedida permissão para gravar o encontro apenas para efeitos de transcrição. Após o esclarecimento de dúvidas em ambas as línguas foram assinados os consentimentos informados (cf. ANEXOS A e B). Como o método de entrevista selecionado propõe (Hollway & Jefferson, 2000; 2008), procurámos fazer uma única pergunta inicial aberta em forma de convite: “*Gostaria que me contassem a vossa história de refugiados*”. A entrevista teve duração de 50 minutos.

Procedimento de Análise de Dados

Após a transcrição na íntegra da entrevista (cf. ANEXO C) foi realizada uma análise em dois momentos. O primeiro momento de análise da narrativa passa por uma análise em grupo, de modo a que se possa adquirir uma maior perceção da intersubjetividade e da riqueza dos conteúdos. No pequeno grupo de intervenção estiveram presentes a investigadora, a orientadora e alguns colegas da área. A entrevista foi lida em voz alta e sempre que a narrativa evocava algo em algum membro do grupo este partilhava os seus pensamentos e as suas interpretações que posteriormente eram discutidas em conjunto. Depois deste processo foi realizada uma análise da entrevista integrando o que foi discutido e pensado no grupo de intervenção.

Num segundo momento, procurou-se fazer uma análise conjunta com o intuito de analisar a dinâmica durante a entrevista, assim como os temas convergentes e divergentes mais significativos. Posteriormente, foi realizada a análise dos grandes temas de modo a destacar na narrativa as temáticas mais relevantes em cada sujeito. Os temas destacados foram: questões

³ Instituição sem fins lucrativos de cariz religioso. O nome não foi divulgado de modo a manter a confidencialidade dos dados recolhidos e a preservar a identidade dos participantes.

identitárias; representação do país de partida e representação do país de chegada; e como se reportam ao mundo de onde partiram.

Como referido anteriormente, esta entrevista foi realizada em português, inglês e os participantes também fizeram alguns comentários entre eles em árabe. Esta questão dificulta um acesso mais fluido ao pensamento do casal, uma vez que os próprios têm de se expressar numa língua que não é a sua língua materna.

Apresentação e Análise dos Dados

“Vimos para aqui para resgatar a vida.”

(migrante)

Análise dos Dados

A questão inicial (R: *“Gostaria que me contassem a vossa história de refugiados”*) reenvia para uma questão identitária, à qual Kafil responde, antes de mais, com *“Nós pessoas palestinianos”*. Kafil começa por enquadrar a sua família como palestinianos a viver na Síria. Esta questão não será evocada de novo ao longo da entrevista, no entanto é claro como se mantém como pano de fundo. O facto de ter sido a primeira referência de Kafil demonstra o peso que tem de ser palestiniano na Síria. Apesar de Kafil e Aisha terem nascido na Síria, assim como os seus pais e filhos, são considerados palestinianos visto na geração dos seus avós a família de Kafil ter ido para a Síria. Dada a descendência de Kafil, toda a sua família, incluindo a sua mulher, é considerada palestiniana. Esta questão tem impacto nas suas vidas, uma vez que não lhes é concedida a cidadania. Vemos aqui o estatuto diferente de palestiniano e sírio, neste caso sendo o do palestiniano considerado inferior. A história do povo palestiniano foi marcada por várias guerras que levaram ao seu êxodo. Nos últimos 70 anos o povo palestiniano enfrentou três guerras e três grandes vagas de refugiados. Esta questão leva a que à identidade palestiniana esteja subjacente o sentimento de perda da terra natal, injustiça sentida em relação à comunidade internacional, uma forte ligação ao lugar de origem e como tema central a questão do regresso. Kafil e a sua família, ao terem fugido da Síria, revivem esta herança dos seus avós, que sempre lhes foi recordada, nem que fosse pela legislação síria (ao diferenciá-los dos “verdadeiros sírios”).

Em resposta à questão inicial, e depois de vincar a sua origem como palestiniano, Kafil refere todos os países por onde passaram e questiona *“Que gostaria de saber de esta viagem?”*. Ao fazer esta pergunta Kafil coloca a curiosidade em mim, no meu interesse neles, ao mesmo tempo que se distancia. Desta forma, o meu interesse é *sobre a viagem* e não *sobre eles*. A devolução da questão surge como uma tentativa de procura de apoio. Aisha acrescenta *“É que é muito longe historial”*, querendo dizer que esta viagem, a sua história, tem um longo historial. Começou ainda antes da Síria, como Kafil referiu no início da entrevista, veio desde a Palestina.

Aisha opta por começar a contar a sua história desde a Grécia, recorrendo a fotografias do seu telemóvel. As fotografias exibem as crianças a comer no chão e a dormir em tendas. Neste momento, tanto Aisha como Kafil reforçam a questão de não terem tido abrigo (K: *“Eu comer em rua e dormir com a minha família na rua”*). O facto de Aisha querer mostrar as

fotografias que revelam as condições a que estiveram sujeitos na Grécia pode associar-se à necessidade de apoio de elementos externos e factuais para contar a sua história. Demonstra que no seu pensamento o seu testemunho não seria suficiente para expressar a sua experiência. Recorre às fotos para comprovar e validar os seus sentimentos e pensamentos. As fotografias podem ser vistas como um meio de comunicação que Aisha encontrou, visto não possuir grande domínio de língua.

Após Aisha mostrar as fotografias, Kafil relata o que aconteceu na Grécia, insistindo na dimensão temporal: chegada à Grécia e estadia de quatro meses; viveram na rua durante duas semanas; foram para uma casa durante um mês; e mudaram de casa para uma última onde ficaram outros três meses. Desta forma, o seu relato tornou-se muito factual, apoiando-se nos marcos temporais para evocar a experiência. À semelhança de Aisha, Kafil também recorre à realidade externa como apoio. O investimento na realidade externa, nos factos e delimitação temporal evidenciam uma tentativa de procurar limites e contenção, assim como uma tentativa de organizar e estruturar a experiência.

Kafil acaba por explicitar o que sentiu na Grécia. Aqui são ressaltadas a estranheza da língua e das pessoas, o medo do desconhecido e os sentimentos de abandono, desamparo e solidão (K: *“Porque eu sozinho ali com a minha família, não falar muito, não falar com ninguém e nós temos medo para todos pessoas”*). É interessante observar como Kafil afirma sentir-se *sozinho com a sua família*. Esta questão remete para uma incompletude sentida. Apesar de estar na companhia da mulher e dos filhos, ele sente falta de algo. Com efeito, existe uma outra parte de si que ficou com os familiares que ficaram para trás, com o seu mundo e os seus referenciais culturais que teve de abandonar.

Neste excerto podemos observar também como Kafil refere o desconhecimento da língua e a impossibilidade de comunicar. Também a língua ficou para trás. A língua está na base da sua constituição identitária e permitia-lhe comunicar com o mundo e ser compreendido. O não domínio da língua potencia a exclusão. À semelhança das crianças que se sentem excluídas por não conhecerem “a língua secreta dos pais”, também Kafil sente essa exclusão não conhecendo a língua do país de passagem. Assim, a questão da linguagem dificulta a comunicação entre o seu mundo interno e o seu mundo externo, dificultando a compreensão do mundo externo e a expressão do mundo interno. Este desconhecimento e falta de compreensão geram o medo e receio que Kafil refere. Mas, apesar de tudo, descrevem as pessoas na Grécia como *“bem e simpáticos”* (K).

Aisha insiste também na questão de não saberem como fazer, de não saberem como pensar (A: *“Não sabe como as pessoas think. We don’t know how we can live in here”*). O que

denota a diferença entre os seus referenciais culturais e os dos gregos. Este desconhecimento cultural leva a que não se saibam movimentar. Este choque cultural imobiliza-os e gera medo e receio. Ao que Kafil responde com “*Nós tudo tempo temos medo*”, reforçando esta mesma ideia. Este regime de incerteza e de desconhecimento cria um clima de medo que Kafil evoca. O facto de não conhecerem as pessoas, o local, o modo de vida, o modo de pensar local, o que lhes aconteceria depois, quanto tempo ficariam naquela região, entre outros, leva a que temam tudo o que os envolve e estejam num estado constante de alerta.

Kafil refere “*Porquê tu não sabes nada ali. Como vocês ir (...) para alguma lugar diferente de a vossa país*”. *Ali*, num lugar diferente do seu país, eles não sabem nada. Kafil fala da diferença entre os dois lugares. *Ali*, na Grécia, é diferente do seu país. *Ali* ele não sabe nada, não sabe como se movimentar. *Ali* os seus referenciais culturais não se aplicam. Este choque nota não só a perda dos seus referenciais e objetos, mas também o deparar com o desconhecido e não compreendido. É interessante como Kafil ao falar da Grécia refere que não sabe a língua, não conhece as pessoas e não sabe como ir para o Egito ou para a Arábia Saudita. Parece que ao chegar à “tão desejada Europa” o choque foi de tal ordem que Kafil evoca países do mundo árabe, países estes que ficam para trás na sua trajetória. Como se houvesse o desejo de regressar a um lugar que não fosse tão distante culturalmente e que sentisse que tinha alguma ligação, algo mais próximo aos seus ideais socioculturais para se agarrar. Kafil não se consegue imaginar neste lugar, na Grécia, na Europa, logo Kafil recorre aos países com os quais se identifica. Aqui é evidente a rutura e choque entre o lugar de origem (mundo árabe) e o lugar de acolhimento (Europa). O facto de não poder regressar espelha um desenraizamento subjetivo que afeta a possibilidade simbólica e identitária face a este novo lugar.

Posto isto, Aisha fala da situação na Turquia. Aisha refere que na Turquia “*There is people only to stolen or do bad things with [refugee] people (...) they know they [the refugees] have money to complete the route*”. O *dinheiro para completar o trajeto* que Aisha fala simboliza a sua vida, a sua sobrevivência, a sua hipótese, a sua esperança. Perdendo as suas posses, sentem como a perda das suas possibilidades futuras. Esta questão é sentida mais intensamente que um furto, como um ataque à sua hipótese de sobrevivência. Durante o trajeto apenas têm o dinheiro, o corpo e a vida (dependendo esta dos dois anteriores). Ao serem roubados e maltratados, sentem diminuída a possibilidade de chegarem ao destino e sobreviver. Sentem como um ataque à sua vida. Na Turquia surge assim esta temática mais vincada do limite entre a vida e a morte.

Kafil sublinha a sensação de perigo, referindo que existem pessoas na Turquia que não gostam de sírios, incluindo membros do *Daesh*. Ao contrário das pessoas na Grécia que são

vistas como “*bem e simpáticos*” (K), o mesmo não ocorre na Turquia. Na Turquia “*não gostem de Síria pessoa (...) mesmo pessoas Daesh ali, mesmo outras pessoas e todos querem mãos⁴ você*” (K). É relevante notar que *ali*, na Turquia, eles são vistos como sírios. *Ali* encontram-se na mesma posição que os refugiados sírios – desprotegidos. Fora da Síria e numa situação de exposição ao perigo, apesar de não terem cidadania, são vistos como os seus conterrâneos. Referem que os turcos não aprovam a presença de refugiados sírios e também não gostam deles. Kafil fez questão de inicialmente enquadrar a sua situação como palestino e não sírio, pelo que refere agora que, numa situação de exposição e fraqueza, passa a ser visto como sírio.

É de interesse notar que Kafil e Aisha descrevem a sua viagem, questão habitualmente omitida pelos refugiados. Kafil descreve a travessia como “*Difícil porquê a cross água de um boat pequena e tem muitos pessoas e não é ninguém sabe nada de mar, como ir para a Grécia (...) temos muito medo de mar*”. Esta frase ilustra os receios e dificuldades desta travessia. Um pequeno barco cheio de pessoas, a rumar ao desconhecido, reinando o medo. Abandonando um lugar para trás, na esperança de encontrar um lugar melhor, um lugar em paz. Esta imagem de esperança vai desvanecendo conforme se aproximam da Europa. Veem perigos em toda a sua envolvência. Na guerra na Síria. Nas pessoas que roubam e maltratam na Turquia. No pequeno barco apinhado no Mar Mediterrâneo. Nos campos de refugiados na Grécia.

Nesta altura Aisha refere que além do medo pessoal, tinham o medo pelos filhos pequenos. Até então, o discurso de Kafil dava a entender que apenas o casal tinha feito a travessia, no entanto Aisha introduz neste momento uma questão crucial – os filhos. Ao que Kafil completa com “*Quando eu dead... não é problema, mas quando a minha família tem coisa mesmo (...) dangerous...*”. Apesar da temática ser introduzida pela mulher, nota-se no discurso de Kafil a responsabilidade pelo bem-estar da sua família e o peso que representa para si. Aparentemente Aisha introduz esta temática que Kafil tinha evitado até então por ser um assunto custoso. Kafil sente responsabilidade pelos que realizaram a viagem desde a Síria, mas também pelos que ficaram (K: “*A minha família*”). Kafil refere não temer pela sua integridade, mas sim pela da sua família. Surge aqui um clima de culpabilidade caso algo aconteça à família. Este peso limita a capacidade de Kafil progredir neste tema.

De seguida, Aisha demonstra a dificuldade que sente em lidar com as perguntas dos filhos. As perguntas dos filhos surgem como as incertezas e dúvidas de toda a família. O que os faz questionarem-se: “*Where are we going?*”; “*Why we leave our home?*”; “*Why we live in street?*”. Durante a migração a esperança de encontrar um lugar de acolhimento vai

⁴ Roubar (cf. ANEXO C, p. 61).

desaparecendo pelo medo, pelos perigos e pelo desconhecido. Começam a questionar-se quanto à validade de terem embarcado nesta viagem. Questionam-se também quanto ao destino, se encontrarão a paz desejada, até então não alcançada. Aisha apresenta um discurso mais adaptativo que é contrastado com as questões dos filhos, questões estas que denotam a angústia que os próprios sentem. Surge assim o medo e o receio que os faz colocar tudo em dúvida. Aisha apresenta a dificuldade que tem em lidar com esta angústia projetando-a nas questões dos filhos.

Kafil afirma que a questão central é: porque é que eles saíram da Síria e passaram pela Turquia e Grécia até Portugal numa viagem difícil e perigosa. Em resposta a esta questão, Kafil refere que “*Esta viagem muito difícil (...) tem dangerous muitos, mas em Síria também!*”. Com isto, Kafil diz que *aqui*, na viagem, existem muitos perigos, mas *lá*, na guerra, os perigos são superiores. Kafil refere que o facto de os filhos estarem expostos a homens armados e à visão de morte tornou a Síria num lugar nefasto, pelo que teriam de sair. Ao justificar a sua saída da Síria, Kafil refere que “*A minha vida não é bem ali. Não tenho trabalho. Não tenho nada, não tenho nada... Por isso eu vou para fora da Síria*”. Com a guerra Kafil perdeu o seu sustento. Esta questão teve influência na saída. Ao indicar “*Não tenho nada*”, Kafil menciona tudo o que perdeu com a guerra. A perda do seu trabalho remete para a perda de reconhecimento social e perda de parte da sua identidade. Não só Kafil deixa de ser reconhecido pela sua identidade profissional, como deixa de poder exercer o seu dever como chefe de família, isto é, providenciar e garantir a segurança e o futuro da sua família. Ao não conseguir cumprir o que é esperado cultural e socialmente de si, Kafil sente-se vazio. Sem *nada* para se relacionar, sem *nada* para se identificar. Kafil demonstra assim a perda dos seus recursos, que o obriga a procurar outro lugar.

No entanto, completa mencionando quão perigoso foi todo o trajeto até aqui (K: “*Eles não querem você tem dinheiro, não querem você tem nada. Querem fazer que eles gostem contigo*”). Kafil demonstra a sensação de ser usado e abusado. Sentiu que o queriam roubar. Que o queriam objetivar e retirar todos os seus pertences. Ficamos com a sensação de que *eles* lhe tentaram retirar a dignidade humana, tornando-o num número, um ser sem valor. Esta *desumanização* é sentida como uma forte violência. Assim, o pouco que ainda os caracterizavam como eles próprios, a sua identidade, vai sendo despedaçada. Deixam de se conseguir identificar, ficando sem *nada*. Deixam de ser capazes de *ser-aí*, passando simplesmente a *aí*.

Nesta entrevista é descrita toda a travessia, ao invés de apenas a chegada à Europa. Todavia, esta viagem é caracterizada por uma forte exposição ao perigo e exploração. Para além

disso fazem esta viagem com duas crianças pequenas. Eles vão andando e ninguém os protege (K: “*Nós tudo tempo temos medo*”). Kafil relata que “*Quando eu sei este viagem mesmo este mal eu não fazer esta viagem para cá, porquê here dead and there dead*”. Kafil oscila entre um *não-lugar*. Na Síria encontra morte na guerra, mas a morte também está presente na travessia pelos perigos da mesma. Kafil afirma que se soubesse que a viagem seria deste modo não teria saído, porque *aqui* morre e *lá* morre. Kafil refere que fugiu da Síria por não ser um local seguro, mas que a Europa também apresenta insegurança. Kafil sente uma desvitalização da sua envolvência, despojado de recursos e capacidade de se projetar em qualquer um dos lugares. Esta questão de deixar de *poder ser* num lugar, não pertencer a um lugar, tem grande impacto na representação identitária de si. A continuidade do Eu é afetada e Kafil não se consegue identificar nem representar em *lugar-nenhum*. Surge uma *desertificação* das referências simbólicas e objetais. Urge o *vazio*, a impossibilidade de *ser-aí*.

Ao falar de Portugal, Kafil refere que pretende começar uma nova vida *aqui*. Acrescenta que as pessoas são simpáticas e ajudam-no com a documentação e com a língua. Todavia, Kafil salienta as dificuldades que enfrenta, impostas pelas barreiras linguísticas e culturais “*Você sozinha, em zona diferente, em zona muito longe de a tua país*”. Kafil mostra como é difícil para si reconsolidar a sua identidade sem o apoio e função continente do seu lugar de origem. Reforça de novo a questão de estar *sozinho*, pois perdeu as suas representações objetais e simbólicas. Segundo Kafil, “*Os pessoas cá no Portugal bem. Não é todos mas bem. É simpáticos. Não é todos mas bem*”. Em Portugal não está tudo bem, evidenciado pelo *mas*. Assim como na Grécia, é evocada a estranheza do outro (K: “*Eu não sei como as pessoas viverem cá, como os pessoas irem para trabalho, como os pessoas fazerem amigos, fazerem uma coisa, não sei (...) Eu vou começar a nova vida, mas como eu não sei*”). Kafil apresenta-se sem recursos para reconstituir a sua identidade neste lugar que *não é seu*.

Posto isto, Aisha introduz uma questão através de Kafil falando-lhe em árabe. Eles ao sair do país deixaram familiares que esperam trazer para *cá*, mas que o “*government do Portugal (...) não é ajuda por isso*” (K). Desta forma, Kafil evoca a sua dependência em relação ao Estado português nesta problemática, mas também a sua insatisfação com o mesmo. Assim, Kafil projeta a sua culpabilidade por ter falhado na proteção da sua família no Estado. É angustiante para Kafil pensar nos que ficaram para trás. Muitas vezes a migração forçada é vivida como a passagem da fronteira entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Os que ficam no *mundo dos mortos* ficam condenados. Kafil sente um grande peso por “*agora eu sou sozinho com a minha família. Eu feliz e a minha família feliz, mas temos medos também por (...) a minha família de mãe e irmãos e família de minha esposa... Esta é minha viagem de*

Portugal". Com isto, Kafil refere que a sua história é terem conseguido sobreviver e estar num lugar estranho onde ainda não sabem como viver, enquanto a restante família, incluindo a sua mãe e irmãos, ficou para trás. Esta é uma questão que o inquieta, por se sentir responsável pelos membros da família que não estão a salvo (A: "*We are not happy, because we live here safe and family is not safe in Syria (...) So, they staying with dangerous*"). Sobre esta questão, Aisha refere que "*We can't help him [the family] (...) and Portugal can't help us*". Nota-se um discurso onde é evidenciado que não têm recursos e que o Estado português não os consegue ajudar com a sua família ainda na Síria. Aisha salienta a questão de a família estar *aqui a salvo* (mundo dos vivos) e a restante família estar *lá com o perigo* (mundo dos mortos).

Questionada sobre os filhos, Aisha afirma que "*The smaller one don't know what he see. If he see, he forget now. The big one he see too much bad things (...) The kids remember these things and don't forget*". Mesmo conseguindo fugir e sobreviver, Aisha relembra o quão difícil é explicar este processo aos filhos. Ao referir os filhos, Aisha está a falar de si própria e da necessidade de esquecer o que vivenciaram, projetando neles esta questão (A: "*Who don't want to forget? Of course, we want to forget our and the kids*"). Aisha coloca nos filhos as duas possibilidades. Um esquece, o outro não esquece, até podem esquecer, mas não esquecem. Eles querem esquecer, mas não conseguem. Aisha afirma "*But we are trying to be safe*", demonstrando assim como apesar de tudo ainda não se sente a salvo. Também *aqui* existem riscos. Ao chegar ao país de acolhimento várias instituições pedem-lhes para contar a sua história. Este pedido, ou melhor, esta insistência é sentida como uma violência para os refugiados. Aisha quer esquecer, mas não consegue.

Aisha refere que por vezes os filhos lembram-se e perguntam-lhes pela Síria, porque têm saudades da família (A: "*They miss it our family (...) they miss our life in Syria*"). É sentida uma nostalgia pela vida que era levada na Síria. Aisha desloca para as falas dos filhos a sua saudade do seu pai e da sua irmã e o seu desejo de reunião. No entanto acrescenta "*but they [the kids] happy here. I think they happy...*", denotando a esperança que tem que tanto os filhos como eles próprios sejam capazes de esquecer e (re)construir a sua vida *aqui*.

Aisha refere que o filho mais velho recorrentemente os questiona quanto ao estado da guerra na Síria e ao que se lembra do país natal (A: "*Mãe, our home in Syria is broken or it's ok?*"). Mostram uma necessidade em garantir que as suas boas memórias e recordações se mantenham intactas. Existe o perigo destes objetos serem destruídos. A ligação ao país de origem é tão ténue que existe o risco de a perder. Esta preocupação de o lugar *lá* estar cuidado revela também a possibilidade de regresso. Com a destruição, nunca poderão regressar. Kafil afirma que não quer que os filhos vejam notícias da Síria para não saberem o que se passa *lá*.

Ao não verem e não saberem o que se passa *lá* é mais fácil poder manter dentro deles um *lá* intacto que os possa receber mais tarde. O filho inclusive ao ver fogo, na emissão portuguesa, questiona “*Oh is from Syria or Portugal?*”. Isto demonstra que apesar de quererem esquecer, facilmente assimilam situações *cá* com situações *lá*, sobretudo situações de perigo. Aisha afirma que “*We can explain for him there is dangerous thing is happen in Syria but Syria will be good but not now. In the future, maybe. So, we trying to answer half of the reality*” Este excerto sustenta a ideia de que a Síria é um lugar ao qual desejam regressar. Aisha refere que respondem metade da realidade, desta forma tentando preservar a imagem do *lá* e manter a esperança de um dia regressar. Ao assimilar os dois lugares e ao pensar no regresso, a integração *cá* torna-se mais complicada, pois têm mais dificuldade em se identificar e representar neste lugar que os acolhe.

Ao falar dos seus filhos, o casal refere que a bebé nasceu *cá* – “*Ela é portuguesa*” (K). É interessante reparar que a bebé é tão portuguesa quanto eles são sírios. Apesar de terem nascido na Síria, nunca foram considerados sírios, mas sim palestinianos. Ao serem considerados palestinianos, a sua herança cultural está mais presente na sua constituição identitária. Por sua vez, consideram a bebé como portuguesa. Surge aqui uma descontinuidade nesta herança cultural. Esta questão pode ser vista como uma tentativa de não associar à história e identidade da criança a vivência da migração. Desta forma, a quebra na continuidade da identidade herdada surge como uma tentativa de esquecer as dificuldades vividas. Assim, a bebé representa um *novo começo* num *novo lugar*. O refúgio é constituído como um objeto ambivalente onde o espaço destrutivo coexiste com as noções de conforto e renascimento. Deste modo, o nascimento da filha pode simbolizar o renascimento, uma nova oportunidade, a *vida cá*, da mesma forma que a *morte* é associada ao *lá*.

Ocorreu uma interrupção na entrevista para mudança de sala. Neste novo espaço Aisha não se sentou perto do marido e da filha como anteriormente, mas sim mais próxima. Como Aisha tinha de sair mais cedo avisaram que deviam chamá-la dentro de cinco minutos. Talvez por esta limitação, Aisha tornou-se mais participativa e aproveitou esses minutos para falar da sua vivência. Aisha começa por falar na dificuldade com a língua. O não domínio da língua dificulta a comunicação e compreensão dos outros (A: “*We have difficult for the language. We sometimes we can’t speak with other people (...) as the people speak with us we can’t understand and how is the people thinking*”). O desconhecimento da língua dificulta a comunicação entre o mundo interno e o externo. Uma vez que o mundo interno e a sua identidade foram constituídos com base em referenciais característicos da sua cultura, enquanto a realidade externa atual rege-se segundo referenciais que ela desconhece e por isso não

consegue compreender como os outros pensam. Este choque perturba a comunicação entre o *dentro* e o *fora* e tem grandes implicações na sua representação identitária.

De seguida, Aisha refere que na Síria conhecia todo o seu bairro e convidava os seus vizinhos para irem a sua casa beber café. *Aqui* esta situação não se coloca (A: “*Here no. The people is too much close. We can’t invite anyone and my kids always ask us about someone to visit us, because in Syria everyone our have invited. So, here we live alone*”). Aisha desloca novamente as suas dificuldades nas perguntas dos filhos. De repente, não só deixaram de viver com a sua família, como a vida social do próprio bairro é mais restrita e não os inclui. Aisha sente-se sozinha, assim como Kafil já havia referido (K: “*Agora eu sou sozinho com a minha família*”). É evidente como Aisha e Kafil se sentem excluídos da comunidade atual. Estes sentimentos de solidão e exclusão potenciam vulnerabilidade psíquica.

Aisha refere que “*The people is not believe or interest for you because of course he don’t know who I am or if I good or not (...) So, they thinking what I am doing here*”. Aisha e Kafil já haviam referido que não sabiam como as pessoas pensavam *aqui*, como faziam as coisas *aqui*, como trabalhavam *aqui*, etc. O mesmo se coloca do outro lado. As pessoas *aqui* também não os conhecem, não sabem quem são, nem o que estão *aqui* a fazer, não sabem o que representa serem muçulmanos (A: “*We are Muslim. The people don’t know what means Muslim (...) They don’t have any idea about Muslim*”). É interessante como colocam o desconhecido dos dois lados. O casal não sabe como as pessoas pensam e vivem *aqui*, mas os outros também não sabem como eles pensam e vivem. Esta questão gera desconfiança e receio mútuo. Não se coloca uma rejeição de uma das partes, simplesmente surge uma estranheza do outro, um desconhecimento de parte a parte (A: “*They don’t hate me, but they don’t know me*”).

Muitas vezes perguntam-lhe “*Why you use this scarf? You don’t have hair?*”. Aisha entende que as pessoas não sabem o que quer dizer ser muçulmano e explica então o porquê de usar o lenço (A: “*If they ask and I can answer then I will answer. It’s ok, but I don’t have problem to answer or explain, but I have hair!*”). Aisha fala de níveis diferentes. Não sente que tenham interesse por ela visto não a conhecerem, no entanto quando a questionam pela sua indumentária, explica, dando-se a conhecer. A própria refere que onde vive “*the people think I use [the scarf] for cold, so the people ask me to make like this for him*”. Este excerto demonstra o interesse e curiosidade que sente que as pessoas têm por ela, que também se querem identificar com ela. Desta forma, Aisha pode *trazer algo* para este lugar, *dar algo*, *acrescentar algo*. Assim, Aisha demonstra como pode mobilizar os seus recursos internos para poder *acrescentar algo seu ao novo mundo*, dando a possibilidade de se poder identificar e representar nele. Deste

modo, Aisha concilia o *lá* com o *cá* estabelecendo assim uma relação entre os dois mundos – pessoas de *cá* a usar o lenço de *lá*.

Posto isto, Aisha volta a falar da dificuldade da língua. Refere que não pode estudar de momento por estar a cuidar da bebé e que o marido não frequenta o curso para aprender a língua. Por outro lado, onde vivem “*Not too much people speak English*”. Desta forma, não conseguem comunicar. Eles de momento não conseguem aprender português, no entanto projeta o problema para os portugueses da sua zona que falam pouco inglês.

Kafil também sente que as pessoas não o conhecem e “*Quando saberem eu Muslim eles achem eu dangerous*”. Assim, Kafil introduz a ideia de que os outros pensam que eles podem trazer o mal para *cá*. Ao que Aisha acrescenta “*The people think that we are from Syria, so we can make war or we are from Daesh (...) Maybe we killed someone in Syria and we come in here. But the reality is we are here because we are afraid*”. Com este discurso mostram que sentem que as pessoas que os rodeiam têm a ideia de que fizeram parte da guerra na Síria pelo que podem trazê-la para *cá*, tornando-os perigosos. Ou são *senhores da guerra* ou são do *Daesh*.

Aisha teve de sair, deixando o marido com a filha bebé para continuar a entrevista. Durante toda a entrevista Kafil transpirava, mais evidente agora com a saída de Aisha. Kafil pingava da testa que limpava com um lenço, demonstrando a sua ansiedade e angústia relativa aos assuntos falados. Kafil sente a necessidade de distinguir os muçulmanos do *Daesh* querendo dar a conhecer quem são os muçulmanos aos portugueses. No entanto, afirma que as pessoas “*Don't like to see you, don't like to speak with you (...) I don't know why*”. A retoma desta temática evidencia uma inquietação relativa à forma como são vistos. Eles são vistos como pertencentes ao *Daesh* ou como *senhores da guerra*. Eles são vistos como alguém que vai trazer algo de mal. É de sublinhar que Kafil projeta no outro coisas dele. O que ele acha que os outros pensam dele está relacionado consigo próprio e com o que coloca no outro. É como se ele estivesse aprisionado a esta imagem de *alguém que traz o mal*. Kafil quer dar a conhecer aos outros o que os muçulmanos têm de bom, pois segundo Kafil estão associados ao mal. Todavia, ao contrário de Aisha, Kafil refere que quer dar a conhecer essa parte de si (muçulmano), mas os outros não têm interesse. Aisha referia que as pessoas tinham curiosidade e interesse sobre ela.

Kafil afirma que “*A vida de Portugal diferente muitos da Síria*”. Assim, sublinha a diferença entre os dois mundos e a sua dificuldade em se situar. Kafil volta a mencionar as diferenças linguísticas, denotando a sua dificuldade em comunicar e se relacionar com os outros (K: “*Não sei como falar com pessoas porque a minha língua diferente*”). Refere que “*Eu acho*

quando falo muito bem e pessoas entenderem-me e saberem-me mais”, querendo dizer que quando dominar esta língua as pessoas irão entendê-lo e conhecê-lo.

Ao longo da entrevista Kafil sublinha que “*quero fazer vida cá no Portugal, mas como não sei*”. Segundo o discurso de Kafil, ficamos com a sensação que quer fazer tudo de novo, ignorando os seus recursos internos. Parece que Kafil não consegue mobilizar os seus recursos para construir a sua vida em Portugal. Ao falar-lhe que aos poucos ia construindo *aqui* a sua vida e que tinha a sua filha que tinha nascido em Portugal, Kafil afirma que o nascimento da filha foi uma coisa benévola que aconteceu em Portugal, mas rapidamente volta a falar dos planos que tinha idealizado. Assim, ficamos com a sensação que o nascimento da bebé não é visto para Kafil como um novo começo num novo lugar, como aparentara anteriormente. Kafil não interpreta o nascimento da sua filha em Portugal como o início de uma vida *cá*, continuando a afirmar que não sabe como construir a sua vida *cá*.

Kafil refere que necessita de recursos para se restabelecer (K: “*Quero tempo, quero dinheiro, quero outra coisa, mas quero aprender*”). Todavia, apresenta Portugal como um país sem recursos onde muitas pessoas vivem na rua, não têm casa, não têm nada (K: “*Very people in the street. Don’t have live. Don’t have house. Don’t have anything in here in Portugal*”). Este lugar, *na rua, sem-abrigo*, define de algum modo a forma como Kafil se vê, com condições precárias, sendo um lugar onde se imagina e que teme. Desta forma, Kafil identifica-se com a ideia de ficar *sem-abrigo*. Podemos observar o deslocamento do seu receio de ficar sem teto para os portugueses que nada têm. Ao ser questionado se achava que seria diferente noutro país Kafil fala da Síria. Esta questão revela como Kafil não se imagina noutro lugar que não a Síria, desta forma também não se consegue imaginar em Portugal.

Kafil afirma que “*nós em Síria (...) temos muitos trabalhos*”, querendo assim dizer que aos seus olhos *lá* ele podia mover-se, podia fazer tudo e tinha oportunidades. Refere que “*All things in Syria. And here in Portugal não. All things fora de Portugal*”, evidenciando uma condensação, de forma que Portugal fica desvitalizado e sem capacidade de produzir e sustentar. Kafil apresenta a ideia de que em Portugal tudo é importado, logo as pessoas não têm trabalho e vivem na rua. Sendo assim, também ele não terá trabalho, nem casa. Isto aprisiona-o, pois *aqui* ele não se consegue mover. Esta condensação gera uma inquietação e dificuldade em movimentar-se e (re)construir em Portugal a sua vida. Se as pessoas em Portugal não têm nada, então ele também não terá nada e é isso que ele teme (K: “*I am asked the people de Portugal what have (encolhe os ombros) don’t have anything*”). Podemos observar aqui a *hipocondria do dinheiro* que é caracterizada pelo medo da miséria e do desamparo, que é muito característico nos migrantes.

Por outro lado, segundo Kafil, na Síria há trabalho, muitos empregados, muitas empresas, muitos recursos e exportação (K: “*Em Síria diferente (...) mais pessoas, mais companies, mais tudo, tudo mais*”). Segundo Kafil, tudo é melhor na Síria, mesmo com a guerra. Surge uma idealização do *lá*. No entanto, Kafil refere “*Eu acho antes destes anos Síria não é dormir (...)*”. Ao dizer *antes destes anos* Kafil refere-se a antes da guerra, quando ele ainda tinha trabalho. O facto de ter perdido o seu trabalho é deslocado para Portugal onde as pessoas não têm trabalho. Por sua vez, a Síria é apresentada como a terra-mãe nutriente, protetora e idealizada. A idealização *lá* é contrastada com uma condensação *cá*. Desta forma, *lá* está a *vida* e *cá* está a *morte*. Esta idealização da terra natal pode surgir como uma tentativa de preservação do *lá*, de forma a prevenir a fragmentação identitária e manter a possibilidade de regresso e reencontro.

Kafil refere “*I am working in Syria techno marketing*”. Neste excerto observamos uma confusão temporal. Kafil já não está a trabalhar, já não está na Síria e as propostas de trabalho atuais já não são em *tecnomarketing*. Esta confusão temporal remete para uma desorganização das referências identitárias e objetais, características de um processo migratório.

Kafil acrescenta que em Portugal o salário é baixo e que a mulher também tem de trabalhar, enquanto na Síria ele trabalhava e o seu salário era suficiente para toda a família (K: “*The salário here em Portugal não é muito para mim. Em Síria não! Eu vou para o meu trabalho sozinho and I am living in my house with my mom and os meus irmãos (...) and my family, mas my salário enough for my family and here não*”). O papel de sustentar e proteger a família já não consegue realizar sozinho. Esta questão tem grande impacto na sua identidade e representação de si, pois é esperado que Kafil, como cabeça de casal na cultura muçulmana, garanta a sobrevivência e sustento da sua família. Devido às questões geopolíticas, Kafil vê-se incapaz de cumprir esse dever. Sentimentos de culpabilidade e desorganização das referências identitárias surgem (também evidenciada pela desorganização temporal observada no excerto em “*I am living in my house with my mom and os meus irmãos (...)*”). De novo observamos o peso que Kafil sente por ter deixado a sua mãe, a sua irmã e o seu irmão para trás, que denotam a falha ao cumprir o seu dever. Para além de que a sua mãe e irmãos representam referências objetais significativas para si.

Novamente, Kafil reforça que tem ideias que quer concretizar, mas precisa de ajuda (K: “*I need help*”). Podemos observar a perda de independência que Kafil experiencia. Este estado de regressão e dependência tem grande impacto na constituição identitária.

No final da entrevista, Kafil refere que gosta de contar a sua história, no entanto não é perceptível se para poder ajudar outros ou para o poderem ajudar a ele (K: “*I am liked to told my*

story for anyone to people know how the other people living in new places to help the people, students how to making new life good”). Já após o término da entrevista, Kafil pediu a minha opinião sobre a sua vida *aqui*, apoiando assim a ideia de que gostava de contar a sua história para *o* poderem ajudar. Parece que pela primeira vez alguém perguntou se ele queria falar sobre si, sobre como vivencia a sua história. De facto, mais importante do que o relato da história, é como é que ele vive estas histórias que viveu e as inquietações que tem para o futuro. Para além das dificuldades que passou, o que ainda enfrenta é o sentimento de perda de identidade e de quem o identifique.

Análise Conjunta

Esta entrevista encontra-se subdividida em três fases, segundo as suas pausas. Na primeira fase temos uma entrevista conjunta onde ambos participam. É de notar que Kafil começa por ser mais participativo nesta fase também por estar mais confortável com a língua portuguesa que Aisha. Esta apenas se tornou mais expansiva quando conclui que se podia expressar em inglês, língua onde tinha maior domínio. Esta primeira fase é caracterizada por temáticas partilhadas por ambos. Nesta fase inicial é descrita a travessia, algo que normalmente é omitido pelos refugiados. Kafil descreve a travessia apenas da visão do casal, ao que Aisha introduz, através do marido falando-lhe em árabe, os filhos. Mais adiante Aisha também introduz a temática dos familiares que ficaram para trás. No discurso de Kafil a família, tanto os que saíram como os que ficaram, não era evocada. Podemos observar aqui a dificuldade na discussão deste assunto devido à responsabilidade e culpabilidade sentida por Kafil em relação à proteção e segurança da sua família.

Com a mudança de sala passámos a uma segunda fase da entrevista. Enquanto na fase inicial da entrevista foram apresentadas temáticas partilhadas, nos momentos seguintes cada um aborda a sua conceção própria. Nesta fase Aisha procurou falar mais sobre a sua vivência, também numa tentativa de aproveitar o seu tempo restante. No novo lugar, Aisha não se senta ao lado da filha e do marido como anteriormente, mas aproxima-se. Esta mudança pode ser vista como uma tentativa de proximidade que cria espaço para poder expressar a sua vivência, mostra a sua abertura e segurança para partilhar. Neste período da entrevista, Aisha procura falar sobre a sua relação com o novo lugar e com as pessoas desse lugar. Ficou presente como Aisha tem procurado elaborar e assimilar as mudanças do mundo externo de modo a continuar *sentir-se a si mesma*. A proximidade que Aisha procurou estabelecer também foi evidente na sua despedida.

A última fase corresponde à entrevista apenas a Kafil. Neste período os temas mais significativos de Kafil estiveram associados à forma como é visto e como é associado à imagem de *alguém que traz o mal*, assim como a representação do país de origem e a representação do país de acolhimento. Foi evidente também a dificuldade em construir a sua vida em Portugal, uma vez que sente despojado dos seus recursos internos. Nesta fase da entrevista o discurso de Kafil deixou de ser vago, como anteriormente, tornando-se mais denso. Foi também evidente a sua ansiedade relacionada com estas temáticas, que se traduzia nas gotas de transpiração que lhe escorriam da testa.

Durante a entrevista pudemos observar alguns temas comuns a Kafil e Aisha e estes prendiam-se com as diferenças culturais, inclusive a língua, e a necessidade de preservar o lugar de origem. Com a migração, Aisha e Kafil encontram-se num país que não corresponde ao local onde constituíram as suas bases identitárias e referenciais objetivos e simbólicos. Desta forma, a comunicação entre o mundo interno e o mundo externo é afetada. Esta questão origina falta de compreensão da nova realidade e ausência de proteção do lugar de origem. Posto isto, Aisha e Kafil evocam recorrentemente o facto de não saberem como é que *aqui* as pessoas pensam e fazem as coisas.

Este choque cultural e dificuldade de comunicação entre o mundo interno e externo é também evidenciado pelas dificuldades linguísticas que ambos referem. A língua está intrinsecamente associada à formação e desenvolvimento da identidade. O desconhecimento da língua é sentido como exclusão por parte do casal, porque os impede de se expressar e comunicar com o mundo exterior. Kafil chega a referir que não consegue comunicar por a sua língua ser diferente, mas acredita que aumentando a sua fluência será possível entenderem-no e dar-se a conhecer. Assim, observamos como a língua está ligada à identidade, pois Kafil sente que apenas se consegue relacionar e expressar quando dominar a língua do país de acolhimento.

Outra temática trazida pelos dois é a necessidade de preservar o lugar de origem. Tanto Aisha como Kafil demonstram a necessidade de manter intactas as suas recordações e memórias da terra natal, uma vez que a ligação ao país de origem é muito ténue e existe o risco de rutura. Se a representação do lugar de origem for destruída sentem que não poderão regressar. Desta forma, a preservação do *lá* torna-se crucial, na medida em que permite a possibilidade de um dia regressar. A necessidade de preservar o *lá* está intrinsecamente associada à precariedade experienciada por ambos face ao país de origem.

Apesar de o casal ter feito a mesma viagem e apresentar problemáticas comuns, é evidente a forma como Aisha e Kafil lidam com a migração e a sua expressão identitária são distintas. Ambos apresentam algo que os distingue dos locais – serem muçulmanos. No entanto,

cada um vive essa diferença de forma desigual. No caso de Aisha, esta revela como a diferença faz com que possa explicar ao outro o que é ser muçulmana e dar-se a conhecer. Aisha vê na diferença, evidenciada pelo uso do *hijab*, uma possibilidade em se introduzir ao outro e até de modificá-lo (pessoas de *cá* a usarem o lenço de *lá*). Assim, Aisha cria uma relação entre o país de origem e o país de acolhimento através da preservação de elementos da sua cultura.

Por outro lado, Kafil vê a diferença (ser muçulmano) associada a *alguém que traz o mal*. Ao projetar-se nesta imagem, Kafil não se consegue relacionar com o outro, pois “*Quando saberem eu Muslim eles acham eu dangerous*”. Assim, Kafil projeta no outro a sua angústia, acabando por ficar *aprisionado* a esta imagem de *alguém que traz o mal* não sendo capaz de mobilizar os seus recursos internos. Desta forma, não é capaz de se identificar e de se representar *cá*. Do mesmo modo que não é capaz de *ser-aí*, passando simplesmente a *aí*. Pelo contrário, Aisha mostra como pode mobilizar os seus recursos internos de modo *a acrescentar algo seu ao novo mundo*. Desta forma, esta consegue-se representar e identificar neste lugar. Através da elaboração e assimilação das mudanças no mundo externo, Aisha demonstra a capacidade de *sentir-se a si mesma*, tornando-se assim capaz de *ser-aí*.

No que concerne à travessia, Kafil refere que se soubesse como esta se desenrolaria não teria saído da sua terra-mãe. Refere que *aqui* morre e *lá* morre, então o melhor será morrer *lá* (“*Here dead and there dead*”). Pelo contrário, Aisha vê a viagem como a passagem da fronteira do mundo dos mortos para o mundo dos vivos. Enquanto Kafil vê a morte dos dois lados, Aisha vê a sobrevivência *aqui* (“*We live here safe and family is not safe in Syria (...) So, they staying with dangerous*”). Aisha representa o *cá* associado à vida e o *lá* associado à morte, sentindo-se assim a salvo, sentimento que Kafil não partilha.

Kafil apresenta o seu país de origem idealizado em contraste com uma condensação no país de acolhimento. Assim, a Síria surge como terra-mãe, nutriente, protetora e capaz de conter, ao contrário de Portugal que é apresentado por Kafil como um país incapaz de conter, produzir e sustentar. Desta forma, o *lá* é associado à vida, enquanto o *cá* é associado à morte. A representação de Portugal como um lugar sem recursos e incapaz de o conter aprisiona Kafil. Posto isto, ele não se consegue movimentar, projetar no novo lugar e reconsolidar a sua identidade. O país de origem é clivado, pois tem a guerra que o fez fugir, todavia é excessivamente idealizado e apresentado como cheio de recursos. Esta dinâmica surge devido à precariedade do próprio país de origem.

Podemos pensar como o papel do feminino e do masculino na cultura muçulmana pode influenciar a integração ao país de acolhimento. O facto de Kafil estar na procura ativa de trabalho e já ter tido mais contacto com o mundo exterior pode influenciar o modo como ele

representa este novo lugar. Segundo a sua cultura, é esperado que ele seja capaz de garantir o futuro e segurança da sua família. De momento, Kafil está dependente de outros para cumprir esse papel, até da própria mulher, na medida é que é necessário que ela também trabalhe de modo a terem rendimentos suficientes para subsistir. Esta questão tem grandes implicações identitárias. Por outro lado, o papel da mulher é criar os filhos. Aisha tem cumprido o seu papel cultural, pois tem-se focado na maternidade e educação da sua bebé. Esta questão fez com que ainda não tivesse um grande contacto com a aprendizagem da língua e a procura de trabalho.

Em suma, podemos observar como Aisha se apresenta mais ativa na procura de *ser-aí*, enquanto Kafil apresenta-se mais assustado e preso. Desta forma, Aisha distancia-se do *lá* reportando-se muito ao *cá*, ao contrário de Kafil que não se consegue transpor para *cá* porque está atormentado com o que ficou *lá*. Apesar destas questões poderem estar em parte associadas ao papel do feminino e do masculino na cultura muçulmana, é evidente a forma distinta como o casal lida com a migração e a sua expressão identitária tem muito a ver com características próprias de cada um, assim como a representação de si e dos seus objetos internos e a capacidade de elaborar as perdas associadas à migração.

Análise dos Grandes Temas de Kafil

Questões identitárias

Kafil mostra-se aprisionado à imagem de *alguém que traz algo de mal*. Ou é visto como *Daesh* ou é visto como *senhor da guerra*. É de salientar que Kafil projeta as suas inquietações no outro e na forma como o outro o vê. Ao projetar esta angústia no outro acaba por se identificar com a imagem de *alguém que traz o mal*. Esta ideia de que a guerra de *lá* pode ser trazida para *cá* faz com que tenha dificuldade em construir *cá*. Kafil tenta separar *ser muçulmano* de *fazer o mal*, no entanto refere que as pessoas não têm interesse. Esta questão demonstra a dificuldade que o próprio tem em separar da imagem de si a ideia de *alguém que traz o mal*. A possibilidade de trazer a guerra para este lugar, faz com que Kafil não se consiga projetar *cá*, pois também este lugar pode ser destruído.

É de salientar que, devido às características da migração e do acolhimento, Kafil encontra-se num estado regressivo de dependência de outros. Anteriormente era capaz de sustentar e proteger a sua família sozinho, algo que agora é incapaz. Atualmente Kafil é dependente em vários domínios, nomeadamente do Estado e da organização que o acolheu. Neste país ele necessita da ajuda da sua mulher para ir, como ele, trabalhar, uma vez que o seu salário aqui não será suficiente para sustentar a sua família. Ao considerar que aqui ambos terão

de trabalhar, Kafil assume que esta questão tem de mudar, pois não é possível manter a configuração que tinham no seu país de partida. Kafil passou de independente para dependente. Posto isto, denota-se a condição precária deste lugar. Esta questão tem grande impacto na sua identidade e representação de si. O papel masculino na cultura muçulmana implica prover e garantir o futuro e segurança da família. Numa posição regressiva e dependente Kafil não consegue cumprir esse dever. Ao ser privado deste papel surge um empobrecimento do Eu. Desta forma, Kafil desvaloriza-se a si, uma vez que não tem condições para cumprir e manter o papel que tinha no seu país de origem. A impossibilidade de cumprir o papel do masculino muçulmano surge como um reforço à imagem de muçulmano associado ao mal.

Da mesma forma, Kafil apresenta a ideia de que *tem de começar tudo do zero*, ignorando assim os seus recursos internos. O empobrecimento do Eu e a fragmentação identitária fazem com que não reconheça os seus recursos internos, sentindo-se incapaz de (re)construir a sua vida no novo lugar. As características do acolhimento baseadas num regime assistencial que promove a dependência podem também despoletar este sentimento despojado de recursos.

Kafil afirma várias vezes que está *sozinho com a sua família*. Este sentimento de *estar sozinho acompanhado* remete para uma *incompletude* sentida, muito associada à parte de si que ficou *lá* com a sua mãe e os seus irmãos, com a sua terra-mãe. O *desenraizamento* dos seus referenciais culturais e simbólicos potencia o *despedaçamento* da sua identidade. Assim, Kafil sente-se incompleto não estando a conseguir elaborar o luto dos objetos e de si próprio.

A primeira frase de Kafil na entrevista foi “*Nós pessoas palestinianos*”. Com isto Kafil começa por enquadrar toda uma vivência e herança cultural associada às suas origens palestinianas, assim como as particularidades de ser palestiniano e viver na Síria. Apesar de ter nascido na Síria, Kafil é considerado palestiniano devido à sua descendência. A identidade palestiniana é caracterizada pelo sentimento de perda da terra natal que desagua numa forte ligação ao seu lugar de origem e na centralidade da questão do regresso. Ao ter de fugir e deixar o seu país esta herança é reativada e revivida. A condição de exilado foi algo que sempre esteve dentro de si e que sempre lhe foi lembrado (ao diferenciá-lo dos ditos sírios), todavia com a guerra na Síria toma uma dimensão mais intensa e difícil de elaborar. Assim, Kafil é duplamente refugiado, o que remete para a precariedade da sua situação *lá*. Deste modo, este lugar foi um lugar adquirido e que foi estabilizado, não obstante é um lugar de exclusão e diferenciação.

Representação do país de partida e representação do país de chegada: Suspensão entre dois (não) mundos

Kafil apresenta a Síria como terra-mãe nutriente e protetora, ao contrário de Portugal que é apresentado como incapaz de produzir e sustentar. Desta forma, é evidente um movimento de condensação das características *desvitalizantes* da guerra na Síria para a situação em Portugal. Por sua vez, o país de origem é idealizado. A Síria surge como um lugar com recursos, com muitos empregos, onde ele podia sustentar e cuidar de toda a sua família. Ao contrário de Portugal, que é precário e não tem recursos, onde as pessoas vivem na rua, não têm vida e que não lhe permite reunir a família. Esta imagem de *sem-abrigo* representa algo com que Kafil se identifica e teme. Desta forma, o *lá* está associado à *vida*, enquanto o *cá* está associado à *morte*. A idealização da terra natal está associada a um recalçamento da própria guerra, uma vez que Kafil apenas se refere à Síria pré-guerra. A imagem de Portugal sem recursos e incapaz de conter é angustiante e aprisiona-o. Deste modo, ele não se consegue movimentar e (re)consolidar a sua identidade. Kafil demonstra que não se consegue imaginar noutro país que não a Síria. Esta questão dificulta a sua adaptação ao país de acolhimento.

No entanto, Kafil também nos apresenta a Síria em guerra que o forçou a abandonar o que caracterizava como a sua vida até então (K: “*A minha vida não é bem ali. Não tenho trabalho. Não tenho nada, não tenho nada...*”). Esta questão denota como o *lá* também é um lugar precário. Assim, evidencia-se uma clivagem da representação do país de origem que o expulsou devido à guerra, mas que também é idealizado apropriando-se de recursos inesgotáveis. Desta forma, surge uma exacerbação do *lá* em detrimento do *cá*. Kafil eleva o *lá* retirando ao *cá*. Deste modo, ao identificar que *lá* “*Tem tudo, tudo mais*”, mas na verdade “*Não tenho nada*” acaba por sobrecarregar a representação que o próprio pode ter *cá*. Esta dinâmica reflete-se num despojamento completo do *cá* que tem origem *lá*.

Kafil refere evitar acompanhar as notícias da Síria. Desta forma, consegue *preservar* a ténue imagem do seu país de origem. Ao ver o noticiário a representação da terra natal pode ser contaminada pela sua destruição. Kafil evita essa possibilidade como tentativa de manter dentro de si um *lá* intacto ao qual possa regressar um dia.

Ao falar da viagem, Kafil refere que caso soubesse como se desenrolaria não teria saído da Síria, acrescentando “*Porquê here dead and there dead*”. A saída da sua terra natal é sentida como um corte com as suas representações simbólicas e objetais. Este *desenraizamento* impossibilita-o de *ser-aí*, passando simplesmente a *aí*. Kafil refere que *aqui* morre e *lá* morre, então o melhor será morrer *lá*. Nesta impossibilidade de *poder ser num lugar*, este prefere estar em *casa*. Kafil oscila entre um *não-lugar*, ficando assim *sem-lugar*. Esta questão não permite

o sentimento de pertença a um lugar, afetando assim a representação de si. Desta forma, Kafil não se consegue identificar nem representar em *lugar-nenhum*. Deste modo, mostra-se atormentado e aprisionado devido à condição precária de ambos os lugares, refletindo-se assim numa precariedade psíquica.

Como se reportam ao mundo de onde partiram: Os que ficaram

Como muçulmano, Kafil tem o dever de providenciar a sua família, garantindo o seu futuro e a sua segurança. Por família entende-se a mulher e os filhos, mas também a mãe e os irmãos. Por ser o irmão mais velho e a mãe ser viúva, Kafil sente-se responsável por todos estes membros da família. Todavia, com a guerra perdeu o seu trabalho que era o sustento da família. A guerra tornou Alepo um lugar perigoso para os seus filhos pequenos e acabaram por fugir do país. Devido a estas condições Kafil não foi capaz de cumprir o seu dever, falhando no seu papel. A privação do desempenho do papel potenciou o empobrecimento do Eu.

Falar sobre a família é custoso para Kafil, pois este sente culpa e responsabilidade pelos que ficaram para trás. A mãe, o irmão e a irmã são figuras significativas e por isso torna-se tão difícil para o mesmo suportar que estas ficaram condenadas num país em guerra. Esta questão é angustiante para Kafil e faz com que se sinta culpado se algo de mal lhes acontecer. A sua dificuldade em lidar com esta questão faz com que projete no Estado português a culpabilidade e responsabilidade por ter falhado na proteção da sua família, uma vez que não os consegue ajudar a reunir.

Análise dos Grandes Temas de Aisha

Questões identitárias

Aisha fala de níveis diferentes. Por um lado, tem dificuldade em relacionar-se *aqui* porque as pessoas são mais fechadas e não a conhecem (“*The people is not believe or interest for you because (...) don't know who I am or if I good or not*”). Por outro lado, as pessoas têm curiosidade por ela (“*Why you use this scarf? You don't have hair?*”). Desta forma, o desconhecido é colocado dos dois lados. Ela não sabe quem eles são, como fazem as coisas e como pensam e o inverso também se aplica. As pessoas de *cá* também não sabem quem eles são, como pensam e se são bem-intencionados ou não. Assim, Aisha apresenta a ideia de que não se trata de uma rejeição de uma das partes, mas sim a estranheza do outro (“*They don't hate me, but they don't know me*”). A partir daqui ela consegue-se mobilizar e dar-se a conhecer ao outro.

Também ela é diferente, pois as pessoas não sabem o que significa ser muçulmano. Em resposta a isso, Aisha explica e dá-se a conhecer. Aisha demonstra como as pessoas têm curiosidade por o que é ser muçulmano e por ela, então explica (por exemplo, porque usa *hijab*). É interessante o movimento que faz quando as pessoas lhe pedem para ela lhes colocar o lenço da mesma forma que ela o usa. Deste modo, Aisha mostra como pode mobilizar os seus recursos internos para poder *acrescentar algo seu ao novo mundo*, tornando possível identificar-se e representar-se nele. Assim, Aisha estabelece uma *ligação entre os dois mundos*, isto é, pessoas de cá a usar o lenço de lá. Aisha demonstra assim a sua capacidade de *sentir-se a si mesma* através da preservação de elementos do seu lugar de origem integrando-os no país de acolhimento. Esta é a base da experiência emocional da identidade. Desta forma, demonstra a elaboração e assimilação das mudanças no mundo externo que conseqüentemente afetaram o seu mundo interno, sendo capaz de *ser-aí*.

Representação do país de partida e representação do país de chegada: O mundo dos vivos e o mundo dos mortos

Aisha refere que “*We are not happy, because we live here safe and family is not safe in Syria (...) So, they staying with dangerous*”. Podemos observar como a própria vê que estão *aqui a salvo* e a restante família *continua lá com o perigo*. A migração forçada faz com que os refugiados sintam a partida como passar a fronteira do mundo dos mortos para o mundo dos vivos. Aisha distingue estes dois mundos, onde *cá é o mundo dos vivos* e sente-se *a salvo*. Ao contrário dos seus familiares que estão *lá no mundo dos mortos com o perigo*. É se salientar que os familiares *continuam* lá com o perigo, evidenciando que ela *já não continua* no mundo dos mortos e *passou a fronteira* para o mundo dos vivos onde está *a salvo*. A ideia de que os seus familiares ficam *lá com o perigo* é inquietante, ao que Aisha refere que não tem como ajudá-los.

Passar a fronteira do mundo dos mortos para o mundo dos vivos é vivida pela mesma como um *ataque à vida*. Ao falar da situação na Turquia é evidente como é vivido o limite entre a morte e a vida. Aisha refere que “*There is people only to stolen or do bad things with [refugee] people (...) they know they [the refugees] have money to complete the route*”. O *dinheiro para completar o trajeto* que Aisha fala simboliza a sua vida, a sua hipótese de sobrevivência, a sua esperança, pois sem ele não são capazes de chegar ao seu destino e ficar a salvo. As únicas posses nesta travessia são as poupanças e o próprio corpo. Logo, atentar a qualquer um dos dois é atentar quanto a sua própria vida. Deste modo, uma afeição deste nível reduz as possibilidades

de sobrevivência e chegada ao destino. É como se lhes quisessem *roubar a sua vida*. Assim, a passagem pela Turquia é vivida por Aisha como a passagem da fronteira do mundo dos mortos para o mundo dos vivos. E é por isso se sente *a salvo aqui*, enquanto *lá continuam com o perigo*.

Como se reportam ao mundo de onde partiram: (Não) Querer esquecer

Ao reportar-se aos filhos, Aisha refere que “*The smaller one don’t know what he see. If he see, he forget now. The big one he see too much bad things (...) The kids remember these things and don’t forget*”. Com isto, apresenta nos filhos duas possibilidades: um consegue esquecer, enquanto o outro não consegue. Todavia, completa afirmando que independentemente disso eles não esquecem. Ao referir que as crianças não se esquecem destas coisas, Aisha quer dizer que ela própria não consegue esquecer (“*Who don’t want to forget? Of course, we want to forget our and the kids*”). Desta forma, a própria desloca as suas inquietações, como um mecanismo de defesa face à angústia que sente.

Questões como “*Our home in Syria is broken or it’s ok?*” são um exemplo de perguntas dos filhos que Aisha dá relevância e evoca na sua narrativa. No fundo Aisha não quer esquecer, pois através dos filhos relembra e volta a estas inquietações de novo. Estas questões reportam-se a um lugar de origem precário e não reconhecível. Deste modo, desloca as suas inquietações nos filhos e afirma que estes é que se mostram preocupados se o que *lá* deixaram se mantém. Esta questão advém da preocupação com o que vai sobrar *lá* para quando regressarem. Desta forma, Aisha procura apaziguar os filhos e a si também (“*We can explain for him there is dangerous thing is happen in Syria but Syria will be good but not now. In the future, maybe*”). É evidente como Aisha procura criar um distanciamento do *lá* ao introduzir um mecanismo de apaziguamento. Ao distanciar-se do *lá*, reportando-se assim muito ao *cá*, Aisha mostra-se mais desimpedida e capaz de *ser-aí*.

Discussão

“O importante não é o que fazem de nós, mas o que nós fazemos com o que os outros fazem de nós.”

(Jean-Paul Sartre, filósofo e escritor)

Independentemente das circunstâncias da vida o importante é o modo como mobilizamos os nossos recursos internos para lidar com estas. A migração forçada muda drasticamente a realidade externa e torna-se crucial uma coesão interna para lidar com esta mudança.

Todavia, o refugiado para além da viagem física, necessita de tempo para completar um percurso interno caracterizado por uma precariedade a vários níveis: do país de origem, onde deixou de ser possível a sua sobrevivência; do país de acolhimento, derivado das dificuldades de integração numa nova economia e no seu tecido social, assim como da necessidade absorção de uma nova língua e cultura; e uma precariedade psíquica, associada à dificuldade em mobilizar os seus recursos internos necessários para a elaboração dos lutos dos referenciais objetivos e simbólicos, assim como de partes do *self*, de modo a (re)constituir a sua identidade face à nova realidade externa.

O choque cultural entre o país de origem e o país de acolhimento é evidenciado no discurso de Aisha e Kafil quando evocam que não sabem como as pessoas aqui pensam e fazem as coisas. Podemos pensar no refugiado *exilado de si mesmo*, como Indursky e Conte (2012) propõem, isto é, exilado dos seus referenciais objetivos, simbólicos e culturais. Surge um confronto com uma realidade externa diferente da qual constituiu a base da formação identitária do sujeito. Esta mudança dos referenciais culturais faz com que Aisha e Kafil tenham dificuldade em compreender a nova realidade externa. Este sentimento de estranheza e falta de compreensão é evidente no seu discurso referente à Grécia e a Portugal, ou seja, à Europa. Kafil ao referir-se à Grécia afirma que não sabe a língua, não conhece as pessoas e não sabe como ir para o Egito ou para a Arábia Saudita. O choque é tão fortemente vivido que Kafil evoca países do mundo árabe que ficam para trás na sua trajetória numa tentativa de se referenciar a uma realidade mais conhecida e próxima daquela onde se constituiu. *Aqui*, na Europa, Kafil não sabe nada, perde a sua capacidade de se movimentar e adaptar. Esta condição faz com que este se sinta suspenso entre dois mundos, associado a um desenraizamento subjetivo que afeta a possibilidade simbólica e identitária face ao país de acolhimento (Europa), como sugerem

Indursky e Conte (2012). Desta forma, urge a dificuldade em identificar-se e representar-se neste novo lugar (Martins-Borges, 2013).

Uma das grandes dificuldades sentidas pelo casal é a diferença da língua. É evidente através do discurso de Aisha e Kafil que a língua se torna crucial para se conseguirem mobilizar no novo mundo, podendo assim conhecer e dar-se a conhecer (A: “*We have difficult for the language. We sometimes we can’t speak with other people (...) as the people speak with us we can’t understand and how is the people thinking*”; K: “*Eu acho quando [eu falar] falo muito bem e pessoas entenderem-me e saberem-me mais*”). Aisha fala-nos que não consegue compreender como é que os outros pensam por não conhecer a língua, enquanto Kafil foca que quando dominar bem a língua irão compreender como é que ele pensa. Apesar da língua ser sentida como uma dificuldade para ambos. Para Aisha é um obstáculo para *compreender o outro* e, por outro lado, para Kafil é uma barreira para *ser compreendido pelo outro*. A língua tem um papel crucial no desenvolvimento da identidade, porque é através dela que conhecemos o mundo e a nós próprios. Deste modo, a língua materna é portadora de organizações e representações simbólicas. Posto isto, Schaff (1969 citado por Grinberg & Grinberg, 1996) afirma que a língua é um dos elementos mais tradicionais e o mais resistente a alterações. Martins-Borges (2013) questiona-se como é que os refugiados se conseguem expressar numa língua que está despojada dos seus referenciais culturais e simbólicos, como a língua do país de acolhimento. Assim, o refugiado tem de renunciar parte da sua identidade para se integrar (Grinberg & Grinberg, 1996). Kafil domina o indispensável da língua portuguesa para comunicar, no entanto sente que não é suficiente para afirmar a sua identidade e *sentir-se compreendido pelo outro*. Desta forma, demonstra a sua dificuldade em expressar-se, devido à inexistência de um continente que possa elaborar as suas angústias, de modo a que este possa reintrojetá-las, como sugere Bion (1959 citado por Hollway, 2010).

Por outro lado, a língua pode ser um meio de exclusão, como defendem Grinberg e Grinberg (1996) ao equipará-la à experiência das crianças em relação à *língua secreta dos pais*. Aisha refere-se a esta questão quando afirma que às vezes não consegue comunicar nem compreender quando comunicam consigo. A exclusão também é evidenciada no discurso de Aisha quando esta refere que aqui as pessoas são muito fechadas e não os incluem na vida social do bairro (A: “*So, here we live alone*”).

É de ressaltar como a sensação de estranheza e desconhecimento descrita pelo casal é partilhada pelas duas partes, isto é, Aisha e Kafil não conhecem nem compreendem as pessoas daqui, mas o contrário também se coloca. Deste modo, não referem a rejeição de uma das partes,

mas sim uma estranheza em relação ao outro (A: “*They don’t hate me, but they don’t know me*”).

Todavia, surge um discurso diferente quando falamos da forma como são vistos, questão que inquieta muito Kafil (K: “*Quando saberem eu Muslim eles acham eu dangerous*”; A: “*The people think that we are from Syria, so we can make war or we are from Daesh*”). Com efeito, eles vêem-se vistos como pertencentes ao *Daesh* ou como *senhores da guerra*. Surge a ideia de que como eles *vêm da guerra*, então eles *são da guerra*. Pestre (2014) refere que o refugiado traz consigo uma associação à morte e aos que faleceram que evoca nos outros sensações de ameaça que não lhes são indiferentes. Estas sensações ou se expressam através do fascínio ou da rejeição absoluta. Esta questão pode gerar receio na população que acolhe os refugiados, sentimento este de receio que Kafil demonstra sentir. Desta forma, a identificação com *alguém que traz o mal* associa-se à precariedade do país de chegada que não lhes facilita a integração e ainda potencia a exclusão.

Contudo, esta explicação não contempla a dimensão que Aisha e Kafil referem de estarem associados, mais do que à morte, à guerra. Deste modo, surge a ideia de que a guerra de *lá* pode ser trazida para *cá*. Esta questão denota a projeção da angústia proveniente da vivência traumática na Síria e na Turquia nos outros. Ao projetar no outro a angústia da guerra, os próprios são identificados com *Daesh* ou *senhores da guerra*. Este aspeto é mais evidente em Kafil, que se apresenta mais inquieto com esta situação, tornando o seu discurso mais denso e começando a suar intensamente. A guerra e a viagem foram sentidas como muito violentas, de modo que a projeção é o mecanismo que Kafil encontrou para lidar com a ansiedade proveniente desses eventos. Todavia, não é bem conseguida, porque o próprio identifica-se com a figura angustiante. Nota-se em Kafil a dificuldade que o próprio tem em separar da imagem de si a ideia de *alguém que traz o mal*. A possibilidade de trazer a guerra para este lugar, faz com que o mesmo não se consiga representar *cá*, pois também este lugar pode ser destruído.

O casal apresenta o facto de serem muçulmanos como uma diferença que os distingue das pessoas do país de acolhimento. Todavia, cada um deles vive esta diferença de um modo desigual. Aisha usa a diferença para se apresentar ao meio e modificá-lo, evidente pelas pessoas de *cá* a usarem o *hijab* de *lá*. Assim, Aisha demonstra a capacidade de mobilizar os seus recursos internos de modo a poder *acrescentar algo seu ao novo mundo*, isto possibilita-a a identificar-se e representar-se *cá*. Desta forma, cria uma ligação entre os dois mundos, através da preservação de elementos da sua cultura (o uso do *hijab*), que lhe permite manter a experiência de *sentir-se a si mesma*, como propõe Tausk (1919 citado por Grinberg & Grinberg, 1996). Através da elaboração e assimilação das mudanças do mundo externo, que implicam

alterações no seu mundo interno, Aisha demonstra a capacidade de *ser-aí* que Benslama postula (1998 citado por Pastori, 2006). Contudo, Kafil vê a diferença, isto é, ser muçulmano, associada a *alguém que traz o mal*. Ao projetar-se nesta imagem, que não o permite relacionar-se com o outro, Kafil fica aprisionado. Desta forma, não consegue mobilizar os seus recursos internos e, conseqüentemente, ser capaz de se representar e identificar no novo lugar. Deste modo, Kafil perde a capacidade de *ser-aí*, por não conseguir reapropriar-se das suas heranças, o que faz com que seja de *lugar-nenhum*. Assim, o *ser-aí* é substituído por *aí* (Pastori, 2006). Esta questão denota a precariedade psíquica que o próprio experiencia e que o impossibilita de (re)construir aqui.

No discurso do casal a migração é sentida como um conjunto de perdas, entre elas a perda dos familiares, da língua, da cultura, do estatuto social e da casa. Estas são algumas das perdas que Pussetti (2010) postula ao equiparar o processo migratório com um processo de luto. Segundo Martins-Borges (2013), estas perdas podem despoletar repercussões psicológicas relevantes, como a perda da coesão e da continuidade de si. Kafil ao mencionar que “*A minha vida não é bem ali [na Síria]. Não tenho trabalho. Não tenho nada, não tenho nada*”, este refere-se à perda do seu estatuto profissional e reconhecimento social, que se reflete na perda de parte da sua identidade. Desta forma, para garantir a consolidação da identidade, torna-se crucial a elaboração do luto por si próprio e o luto dos objetos através da integração do *self* (Grinberg & Grinberg, 1996).

Uma das perdas fortemente sentidas é a dos familiares que ficaram para trás. Sendo a migração forçada geralmente caracterizada por uma partida abrupta e precipitada que impossibilita a despedida, Grinberg e Grinberg (1996) assemelham esta partida a atravessar a fronteira entre o reino dos mortos e o reino dos vivos. Segundo os autores, na vivência profunda do refugiado, todas as figuras de referência que o mesmo não teve oportunidade de se despedir, devido ao receio de *nunca mais voltar a vê-los* transformam-se em *mortos*. Do mesmo modo que também se sentem *mortos* para os que ficaram. Posto isto, Kafil refere várias vezes que está *sozinho com a sua família*. Esta sensação de *estar sozinho acompanhado* denota uma *incompletude* sentida associada à parte de si que ficou *lá* com as suas figuras significativas (mãe e irmãos), assim como o *exílio dos seus objetos familiares*, como Nathan advoga (1984 citado por Indursky & Conte, 2012). Este *dezenraizamento* dos seus referenciais culturais, simbólicos e objetais promove o *despedaçamento* identitário, evidente também no estudo de Pussetti (2010). Kafil demonstra sentimentos de culpa e responsabilidade em relação aos familiares que ficaram para trás. Desta forma, projeta estes sentimentos no Estado português acusando-o de não os ajudar a reunir a família. É certo que a reunião é vivida como central para os refugiados

e as políticas e burocracias associadas à migração não facilitam este tipo de processos. Segundo Grinberg e Grinberg (1996), é recorrente os refugiados sofrerem do *síndrome de sobrevivência* que se reflete através de cepticismo, desilusão e desespero.

Aisha e Kafil descrevem a viagem, algo que muitas vezes é omitido pelos refugiados. A descrição denota uma forte sensação de exposição ao perigo e medo (A: “*There is people only to stolen or do bad things with [refugee] people (...) they know they [the refugees] have money to complete the route*”; K: “*Nós tudo tempo temos medo*”). À semelhança do que foi proposto por Grinberg e Grinberg (1996), parece que a Turquia é vivida por Aisha como a passagem da fronteira do *mundo dos mortos* para o *mundo dos vivos*. Esta passagem é vivida como um *ataque à vida*, onde está presente o limite entre a vida e a morte. O *dinheiro para completar o trajeto* a que Aisha se refere simboliza a sua vida e a sua hipótese de sobrevivência. Durante este trajeto as únicas coisas que possuem é o dinheiro, o corpo e a vida, sendo que esta última depende dos dois anteriores. Quando as pessoas roubam o seu dinheiro e maltratam o seu corpo, diminuem a sua hipótese de sobrevivência, como se quisessem *roubar-lhe a sua vida*. Esta viagem é sentida como uma grande violência. Desta forma, Aisha sente-se *a salvo aqui*, enquanto os seus familiares *continuam lá com o perigo* (A: “*We live here safe and family is not safe in Syria (...) So, they staying with dangerous*”).

No entanto, Kafil não partilha a ideia de se sentir *aqui* a salvo. Enquanto Aisha associa a *vida cá* e a *morte lá*, Kafil associa a *morte aos dois lugares* (K: “*Here dead and there dead*”). Este afirma que se soubesse como seria o processo migratório não teria abandonado a Síria. Observamos como na *impossibilidade de poder ser num lugar*, Kafil prefere ficar *lá*. Desta forma, oscila entre um *não-lugar*, ficando assim *sem-lugar*. Deste modo, não se consegue identificar nem representar em *lugar-nenhum*, uma vez que não se consegue reapropriar-se das suas heranças (Pastori, 2006).

Ao reportarem-se ao que deixaram para trás, Aisha e Kafil apresentam modos diferentes de se reportarem a um universo precário. Enquanto Aisha desloca a sua preocupação nas questões dos filhos procurando apaziguá-los (e também a si), Kafil mostra-se mais preso e atormentado com o que resta *lá*. Este mostra como *lá* com a guerra ele não tinha condições para sobreviver com a sua família (K: “*A minha vida não é bem ali. Não tenho trabalho. Não tenho nada, não tenho nada...*”). A partir de mecanismos diferentes, ambos se preocupam com o que ficou *lá* e se o que *lá* ficou se mantem (sejam familiares, a casa, *etc.*). É de salientar que facilmente assimilam situações de *cá* e de *lá*, principalmente situações de perigo. Desta forma, torna-se importante a necessidade evidenciada por ambos de preservar o *lá*. O casal demonstra a necessidade de manter intactas as suas memórias e recordações oriundas de *lá*, uma vez que

a ligação ao país de origem é muito ténue e existe risco de rutura. A preservação da representação de *lá* torna-se crucial na medida em que permite a possibilidade de um dia regressar.

Kafil apresenta a Síria idealizada, capaz de conter e produzir, contrastando com a representação precária de Portugal sem recursos onde se denota uma condensação das características destrutivas e desvitalizantes da guerra *cá*. Desta forma, e ao contrário de Aisha, o *cá* é associado à *morte* e o *lá* é associado à *vida*. Anteriormente Kafil tinha-se reportado à Síria como um lugar precário, muito devido à guerra (K: “*Não tenho nada*”). Esta ideia é contrastada com a idealização exacerbada que apresenta quando se encontra sozinho (K: “*Em Síria (...) mais tudo, tudo mais*”), não mencionando assim a guerra. Desta forma a imagem do país de partida é clivada. Por um lado, há guerra e precariedade e ele tem de fugir, por outro lado a Síria é idealizada e recheada de recursos. É possível observar que o *lá* não é efetivamente um lugar seguro onde Kafil sintia que possa regressar e é isso que faz com que fique preso e atormentado, notando-se um discurso mais denso acompanhado pelas gotas de transpiração que lhe escorrem da testa. Sendo Kafil palestino, vemos como o *lá* também é um lugar de exclusão e por isso agudiza a experiência vivida *cá*. Posto isto, este apercebe-se da situação precária de ambos os lugares. Deste modo, fica suspenso entre dois mundos precários que espelham a sua precariedade psíquica.

A *hipocondria do dinheiro* descrita por Grinberg e Grinberg (1996), caracterizada pelo medo da miséria e do desamparo, é evidente no discurso de Kafil, pois este identifica-se com esta imagem precária de *sem-abrigo*. O modo que o mesmo encontra para lidar com esta situação passa por elevar o *lá* e conseqüentemente retirar ao *cá*. Deste modo, surge um despojamento completo do *cá* que tem origem *lá*. Esta dinâmica faz com que Kafil se sintia sem recursos internos que possa mobilizar para (re)construir *cá* a sua identidade, denotando-se a ideia de *ter de começar tudo do zero* como referem Indursky e Conte (2012). Desta forma, é projetado no país de acolhimento a incapacidade de dar, ajudar e proteger (Grinberg & Grinberg, 1996).

A sensação de o meio ser incapaz de providenciar está associada a um estado de regressão e dependência do outro (Grinberg & Grinberg, 1996). Antes Kafil era capaz de sustentar e proteger a sua família, no entanto agora é dependente de outros (do Estado, da instituição, da mulher por motivos económicos, *etc.*). Pestre (2014) defende que esta dependência remete para uma dialética moderna de mestre/escravo e que pode despoletar uma sensação de despersonalização que dificulta assumir outra identidade que não a de *exilado*. Segundo Tomás (2012), os centros de acolhimento promovem dependência a vários níveis.

Podemos pensar como este regime assistencial de acolhimento potencia a dependência do refugiado. Todavia, desenvolvendo a ideia de Winnicott (1971), o migrante necessita de um espaço potencial que tenha como função ser um lugar de transição e um tempo de transição entre o país-objeto materno e o novo mundo externo (citado por Grinberg & Grinberg, 1996).

No decorrer do processo de saída do país de origem e de integração no país de acolhimento, segundo Grinberg e Grinberg (1996), os refugiados experienciam angústias do tipo persecutório, confusional e depressivo. Podemos observar como Aisha e Kafil referem dificuldades que sentem em relação à diferença linguística, à solidão e exclusão, à procura de trabalho e capacidade económica, assim como à perda da independência. Estas questões remetem para angústias persecutórias experienciadas pelos sujeitos. No discurso de Kafil é evidente a emergência de angústias confusionais através da confusão e sobreposição linguística, espacial e temporal. Recorrentemente Kafil reporta-se a Portugal e à Síria no presente (K: *“Porquê nós em Síria (...) temos muitos trabalhos”*; *“I am working in Syria techno marketing (...) eu tenho muito trabalho e o meu salário muito bem ali”*; *“Cá querem você e tua marido (...) ir para trabalho”*; *“[Na Síria] eu vou para o meu trabalho sozinho e I am living in my house with my mom and os meus irmãos (...) and my family, mas my salário enough for my family and here não”*). Por fim, associado ao que ficou lá e o receio de não conseguir recuperá-lo, surgem angústias depressivas.

No final da entrevista, Kafil questiona sobre a minha opinião da sua vida *aqui*. Parece que foi a primeira vez que alguém lhe perguntou se ele queria falar sobre si e sobre como o próprio vivencia a sua história. Mais importante que o relato é a forma como o casal vive estas memórias e as inquietações que sentem perante o futuro. Para além de todas as dificuldades que já passaram, ainda enfrentam outras, nomeadamente sentir que não têm quem possa saber que eles realmente são. Com isto, Kafil faz um pedido de ajuda, na medida em sente a necessidade de contenção das suas inquietações e angústias. A falta de um continente não lhe permite gerir estas questões de modo a poder elaborá-las e reintrojetá-las. Podemos pensar nas palavras de Pestre (2014) quando refere que o espaço terapêutico é o único lugar de escuta e de sobrevivência que o refugiado possui, revelando-se assim o seu refúgio. Apesar deste encontro não ter um propósito psicoterapêutico, a entrevista narrativa é baseada no presuposto da associação livre (Hollway & Jefferson, 2000; 2008) como a psicoterapia, promovendo assim este lugar de escuta e compreensão.

Conclusão

O presente estudo propôs-se a aprofundar o conhecimento sobre a vivência migratória dos refugiados da Guerra na Síria. Esta é uma problemática pouco estudada numa perspetiva vivencial da experiência. Uma vez que este fenómeno migratório é relativamente recente, ainda mais escassos são os estudos na área. Como tal, o intuito deste trabalho foi aprofundar o conhecimento sobre esta problemática, dando assim o seu contributo à disciplina da psicologia clínica.

Devido à dificuldade em conseguir ter contacto com mais refugiados, este estudo de caso explora a vivência migratória e a expressão identitária de um casal de refugiados palestinianos que viviam na Síria. Para tal, foi utilizada uma metodologia qualitativa narrativa. Através da Entrevista Narrativa em Associação Livre (FANI) (Hollway & Jefferson, 2000; 2008) foi possível aceder à experiência real e subjetiva de ser refugiado. Deste modo, este instrumento proporciona uma melhor compreensão do fenómeno em estudo.

Por conseguinte, os resultados obtidos e analisados no presente estudo evocam uma dupla precariedade experienciada pelos participantes. O facto de o país de origem e o país de acolhimento serem representados como mundos precários dificulta a capacidade de o refugiado se (re)constituir na nova realidade externa. Foi possível observar como, apesar de ambos se reportarem a um universo precário, cada participante apresenta um modo de se relacionar com a nova realidade distinto. Kafil apresenta-se mais preso e atormentado sem capacidade de mobilizar os seus recursos internos de modo a ser capaz de se identificar e representar *cá*. Por outro lado, Aisha mostra-se mais desimpedida e ativa na procura de *ser-aí*, através de um distanciamento do *lá*, reportando-se assim mais ao *cá*. Também foi possível verificar como, devido à precariedade experienciada no mundo de origem, os participantes sentem a necessidade de preservar esse lugar.

Podemos apontar algumas vantagens e dificuldades encontradas no decorrer do presente estudo. O facto desta investigação se inscrever numa perspetiva etnopsicanalítica permite alcançar um conhecimento mais profundo do fenómeno em estudo, uma vez que esta disciplina contempla a psique humana e a cultura. A vivência migratória resulta do produto de dois mundos, cada um destes carregado de referências culturais. Deste modo, a etnopsicanálise ajuda-nos a melhor compreender a problemática de ser refugiado e da sua vivência migratória, atendendo a dinâmicas psicológicas, mas também culturais.

Como referido anteriormente, o método FANI permite aceder à vivência subjetiva do sujeito. Deste modo, os participantes foram capazes de descrever a sua vivência, mais do que

um simples relato. Como tal, existem determinados fundamentos na aplicação deste instrumento que facilitam este acesso e demonstram-se como claras vantagens ao realizar um estudo deste género. O facto de a entrevista não ser estruturada incita o entrevistado a orientar e construir a sua narrativa através da associação livre de ideias. Desta forma, a entrevista é caracterizada por uma única pergunta inicial aberta em forma de convite (“*Gostaria que me contassem a vossa história de refugiados*”). Assim, é incentivada a associação livre que coloca o sujeito e a sua vivência subjetiva no centro da investigação.

De modo a analisar o material empírico recolhido, num primeiro momento foi realizado um grupo de intervisão. A narrativa é resultado da relação estabelecida entre o entrevistador e o entrevistado. Como tal, ambos os intervenientes estão sujeitos a projeções e introjeções provenientes do outro. Deste modo, a realização deste grupo de intervisão torna-se uma vantagem na medida em que é possível examinar mais cuidadosamente o envolvimento subjetivo do entrevistador, que tem impacto no modo com a informação é interpretada. Através deste primeiro momento de análise foi possível discutir e cruzar olhares com outros colegas da área, permitindo assim um maior aprofundamento do material empírico.

Tendo em conta as características deste instrumento em específico, pessoalmente a realização da entrevista foi sentida como um desafio. O entrevistador deve fazer uma única pergunta inicial aberta em forma de convite, de modo a elicitare histórias do sujeito. Do mesmo modo que deve-se respeitar a associação livre do entrevistado e apenas intervir usando a construção frásica do mesmo. Realizar esta investigação em formato de estudo de caso também foi sentida como um desafio. Sem dúvida que a escolha do tipo de estudo e do instrumento beneficiou o aprofundamento da problemática que se propôs estudar. Todavia, a metodologia usada fez-me sair da zona de conforto. Não senti esta questão como uma dificuldade, mas sim como um desafio que me fez ver mais além e desenvolver muitas competências na área profissional, mas também pessoal.

No entanto, no decorrer deste estudo foram encontradas algumas dificuldades. Durante vários meses foram contactadas inúmeras organizações e instituições que trabalhavam com refugiados. Todavia, a maior parte destas organizações demonstraram indisponibilidade e pouca abertura a estabelecer o contacto com os refugiados. A demora a tomar contacto com os participantes acabou por atrasar a presente investigação. Deste modo, o estudo desta problemática foi realizado através do contacto que foi possível, neste caso um casal.

Devido aos refugiados estarem há relativamente pouco tempo no país de acolhimento, é comum não dominarem a nova língua. Mesmo que sejam autónomos nessa linguagem não é a sua língua materna e como tal está despojada dos seus referenciais culturais e simbólicos.

Sendo assim, esta questão dificulta um acesso mais fluido ao pensamento dos refugiados. Do mesmo modo, a entrevista também foi realizada em grande parte por uma língua que também não é a minha língua materna (inglês). Esta questão também influencia na realização da entrevista. Posto isto, a língua foi sentida como uma dificuldade neste estudo.

A escassez de trabalhos de investigação na área surge como uma dificuldade, no entanto justifica também a pertinência deste estudo. Deste modo, torna-se importante realizar mais investigações na área.

O presente estudo apresenta uma abordagem mais profunda e vivencial da experiência de ser refugiado que faculta uma maior compreensão do fenómeno em estudo. Em grande parte, esta abordagem deve-se à escolha de uma metodologia qualitativa narrativa que permite aceder à experiência real e subjetiva do sujeito. Por sua vez, a adoção de uma perspetiva etnopsicanalítica permite alargar os horizontes da psicologia tradicional contribuindo assim para uma análise mais profunda desta problemática.

Posto isto, a presente investigação contribui para a psicologia clínica na medida em que disponibiliza uma análise mais profunda da vivência migratória dos refugiados, assunto que até então está muito pouco estudado. Do mesmo modo, revela o impacto que determinadas políticas de acolhimento e de integração dos refugiados têm na (re)construção identitária dos mesmos.

Sendo esta uma problemática muito pouco estudada num domínio vivencial da experiência, propõe-se a realização de futuros estudos na área com esta configuração – uma abordagem etnopsicanalítica em junção com o instrumento FANI – que se mostrou muito vantajosa no aprofundamento da temática em questão. Em investigações futuras, propomos que seja contornada a dificuldade da língua, realizando as entrevistas na língua materna do refugiado. Resultados interessantes poderiam resultar de entrevistas, por exemplo, com refugiados em várias faixas etárias ou estudos longitudinais.

Referências

- ACNUR. (2016). *ACNUR*. Obtido em 22 de novembro de 2016, de UNHCR ACNUR Agência da ONU para Refugiados: <http://www.acnur.org/portugues/>
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. (2010). Etnopsicanálise: Embasamento crítico sobre a teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*, 11(1), 45-54.
- Brand, L. (1988). Palestinians in Syria: The politics of integration. *Middle East Journal*, 42(4), 621-637.
- Brand, L. (1995). Palestinians and Jordanians: A crisis of identity. *Journal of Palestine Studies*, 24(4), 46-61.
- Devereux, G. (1953). Cultural Factors in Psychoanalytic Therapy. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1(4), 629-655.
- Douville, O. (2014). Vivre et Pouvoir Dire L'Exil au Singulier, d'Une Génération à l'Autre. Em O. Douville, *Les Figures de l'Autre: Pour une anthropologie clinique* (pp. 125-161). Dunod.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (1976). *Identidade e Mudança*. Lisboa, Portugal: Climepsi Editores.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (1996). *Migração e Exílio: Estudo psicanalítico*. Lisboa, Portugal: Climepsi Editores.
- Hollway, W. (2010). Relationality: The intersubjective foundations of identity. Em M. Wetherell, & C. T. Mohanty, *The SAGE Handbook of Identities* (pp. 216-232). Londres, Inglaterra: SAGE Publications.
- Hollway, W., & Jefferson, T. (2000). *Doing Qualitative Research Differently: Free association, narrative and interview method*. Londres, Inglaterra: SAGE Publications.
- Hollway, W., & Jefferson, T. (2008). The Free Association Narrative Interview Method. Em L. M. Given, *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods* (pp. 296-315). Sevenoaks, Inglaterra: SAGE Publications.
- Indursky, A. C., & Conte, B. d. (2012). Trabalho Psíquico do Exílio: O corpo à prova da transição. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, XVIII(2), 273-288.

- Kirmayer, L. J. (2003). Failures of Imagination: The refugee's narrative in psychiatry. *Anthropology & Medicine*, 10(2), 167-185.
- Krähenbühl, P. (13 de junho de 2016). Refugiados Palestinos na Síria: Da autossuficiência à dependência quase total de ajuda humanitária. Obtido em 18 de novembro de 2017, de Atualidade - Parlamento Europeu: <http://www.europarl.europa.eu/news/pt/headlines/world/20160613STO32024/palestinos-na-siria-da-autossuficiencia-a-dependencia-de-ajuda-humanitaria>
- Laplantine, F. (1978). *Etnopsiquiatria*. Lisboa, Portugal: Editorial Vega.
- Machlah, N. (12 de maio de 2017). Conversas com o Público - Migrantes. Almada, Portugal.
- Martins-Borges, L. (2013). Migração Involuntária como Fator de Risco à Saúde Mental. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XXI(40), 151-162.
- Morris, B. (2011). *Righteous Victims: A history of the zionist-arab conflict, 1881-1998*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Pastori, S. S. (2006). *Mudança de Lugar/Lugar de Mudança*. (Dissertação de Doutoramento em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, Brasil.
- Perelberg, R. J. (1996). Anthropology and Psychoanalysis: An encounter through culture. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 847-890.
- Pestre, É. (2014). *La Vie Psychique des Réfugiés*. Paris, França: Payot & Rivages.
- PRAKSIS. (s.d.). *About PRAKSIS*. Obtido em 6 de novembro de 2017, de PRAKSIS Independent Non Governmental Organization: <https://www.praksis.gr/en/about-praksis>
- Pussetti, C. (2010). Identidades em Crise: Imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. *Saúde e Sociedade*, 19(I), 94-113.
- Querido, E. (2011). *A Integração Transitória de Imigrantes Residentes no Centro Comunitário de São Cirilo: Apoio a imigrantes*. (Dissertação de Mestrado em História, Relações Interculturais e Cooperação). Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Porto, Portugal.

- Rabo, A. (1996). Gender, State and Civil Society in Jordan and Syria. Em C. Hann, & E. Dunn, *Civil Society: Challenging western models*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Rey, F. G. (2006). *Investigación Cualitativa y Subjetividad*. Cidade de Guatemala, Guatemala: ODHAG.
- Santinho, M. C. (2009). Reconstruindo Memórias: Jovens refugiados em Portugal. *Saúde e Sociedade, 18*(4), 582-589.
- Sousa, L. M. (1999). *Percursos de Inserção de Refugiados em Portugal: Sós ou acompanhados? Um estudo sobre as dificuldades de inserção de refugiados em Portugal*. (Dissertação de Mestrado em Relações Interculturais). Universidade Aberta. Lisboa, Portugal.
- Toameh, K. A. (31 de agosto de 2016). The "Other" Palestinians. Obtido em 18 de novembro de 2017, de <https://www.gatestoneinstitute.org/8821/palestinians-syria>
- Tomás, D. R. (2012). *De Objecto Humanitário a Cidadão: Subjectividade e agência dos "refugiados" em Portugal*. (Dissertação de Mestrado em Migrações, Inter-etnicidades e Transnacionalismo). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. Lisboa, Portugal.
- Truzzi, O. (2008). Sociabilidade e Valores: Um olhar sobre a família árabe muçulmana em São Paulo. *DADOS - Revista de Ciências Sociais, 51*(1), 37-74.
- UNHCR. (2015). *Global Trends: Forced displacement in 2014*. Genebra: UNHCR.
- UNRWA. (s.d.). *Syria Crisis*. Obtido em 20 de novembro de 2017, de UNRWA: <https://www.unrwa.org/syria-crisis>
- Yin, R. K. (2003). *Estudo de Caso: Planejamento e métodos* (2ª ed.). São Paulo, Brasil: ARTMED.

ANEXOS

Anexo A – Carta de Consentimento Informado (versão portuguesa)



Consentimento Informado

A presente investigação será realizada no âmbito da Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, sendo a investigadora responsável Rita Margarida Freitas Santana da Silva, aluna do 5.º ano do Mestrado Integrado de Psicologia Clínica no Instituto Superior de Psicologia Aplicada, sob a orientação da Professora Doutora Maria Emília Marques.

Este estudo tem como objetivo aceder à vivência do processo migratório pelo refugiado. A recolha de dados será feita através de uma entrevista de 50 minutos.

Toda a informação recolhida é confidencial e anónima, o que significa que não serão divulgados dados pessoais ou qualquer tipo de informação que possa conduzir à identificação dos participantes, da mesma forma que é assegurado que a participação neste estudo não acarreta qualquer dano físico, psicológico ou social.

A colaboração nesta investigação é voluntária, querendo isto dizer que os participantes podem a qualquer momento interromper a sua participação. Será permitido expor as suas questões relativas a esta investigação e serão esclarecidas todas as dúvidas de como se procederá este estudo. A participação nesta investigação não tem qualquer tipo de recompensa monetária.

Ao assinar este consentimento informado declara que compreende e aceita de livre vontade os termos desta investigação e que autoriza a divulgação dos resultados do presente estudo no meio científico, garantindo o anonimato.

(Local e Data)

(Participante)

(Rita Santana da Silva – Investigadora)

Anexo B – Informed Consent (English version)



Informed Consent

This interview will be part of a Master Degree study in Clinic Psychology. The main researcher is Rita Margarida Freitas Santana da Silva, 5th grade student in Master of Clinic Psychology in ISPA (in English, High Institute of Applied Psychology) and the Master's Advisor is Ph.D. Maria Emília Marques.

This thesis aims to access the refugee experience during the migratory process. The data will be collected in a fifty minutes interview.

The data collected during the essay is confidential and anonymous, not to be used by anyone else other than the two mentioned before. The identities of those willing to participate will be safe kept. This study does not arm the participants in any physical, psychological or social way.

The collaboration in this research is voluntary, which means that the participants can quit anytime they wish to. All doubts will be clarified before starting the interview. The participation in this thesis has no monetary reward.

By signing this informed consent, the participant declares that he or she understands and accept in free will the terms of this research and authorizes the divulgation of the results in the scientific community, always guaranteeing anonymity.

(Place and Date)

(Participant)

(Rita Santana da Silva – Researcher)

Anexo C – Transcrição da Entrevista

R: Gostaria que me contassem a vossa história de refugiados... (**A:** *I can't understand*) *can you tell me your story of refugees?* (falam entre si em árabe)

K: Nós pessoas palestinianos. Nós viver em Síria... ah... depois do *war* em Síria, nós irem para *Turkish*, depois a *Greece* (**A:** Grécia) e depois para cá, Portugal. Que gostaria de saber de esta viagem? (sorri)

A: É que é muito longe historial (sorri)

R: Como vocês viveram a vossa história...

A: Na Grécia? (falam árabe) é muito mal (ri), porque muitas pessoas na *road to* fora *Greece*. Muito mal historial. Eu tenho fotografias... é *no* comer, *no* casa. Só na rua... (mostra-me fotografias no telemóvel do campo de refugiados na Grécia)

K: Nós esperem em Grécia... ah... (falam árabe) quatro meses. Quando chegarem para a Grécia... ah... esperem duas semanas na rua. Eu comer em rua e dormir com a minha família na rua...

A: A minha casa (mostra fotos de tendas onde viviam)

K: Mas muito, é muito difícil ali...

R: Foi um período difícil...

K: Sim...

A: *You can imagine...* (diz ao terminar de mostrar as fotos)

K: Depois de duas semanas em Grécia, nós... ir para a... (**A:** PRAKSIS⁵) organization do PRAKSIS, PRAKSIS. Este organização apanhei mim e à minha família uma hotel e esperem um... (**A:** Um mês) um mês. Depois um mês ir para a casa, casa. Esperem três meses, mas (suspira) ali na Grécia... ah... muito difícil, porque eu sozinho ali com a minha família, não falar muito, não falar com ninguém e nós temos medo para todos pessoas... e não sei. Mas os

⁵ Organização não governamental que tem como objetivo erradicar a exclusão económica e social de grupos vulneráveis na Grécia, assim como a defesa dos seus direitos pessoais e sociais. Entre estes grupos encontram-se nomeadamente gregos com menos posses, sem-abrigos, imigrantes económicos, requerentes de asilo, refugiados, menores não acompanhados, vítimas de tráfico, rede de prostituição, toxicodependentes, ciganos, indivíduos com HIV, indivíduos com Hepatite, prisioneiros, ex-reclusos, entre outros (PRAKSIS, s.d.).

peessoas ali é bem e simpáticos. Nós, nós na, temos medo por tudo... porquê não saberem ninguém, não saberem coisas ali... é isto (sorri)

R: Não sabiam coisas...

A: Não sabe como pessoas *think*. *We don't know how we can live in here. If you go to see... what you feel* (sorri) *it's our feeling*

K: *Yes, like that. When anyone go to other place how to feel. Like me, I am... I am... some... one... uma vez tu ir para Europe... ah* (suspira)... nós tudo tempo temos medo...

R: De que tinham medo?

K: Por nós não saberem nada. Não saberem como fala Grécia, como pessoas, ninguém. Porquê tu não sabes nada ali. Como vocês ir para Egipta, para *Arabia Saudi*, para... para alguma lugar diferente de a vossa país

A: *And we see in our travel too much people bad. They want only to stolen the refugee people. They know they have money to complete the route and there is people only to stolen or do bad things with this people. Like it's happening in Turquia.* (**K:** *Yes*) *There is too much people stolen our money and another family*

R: *There are too much people...?*

A: *Stolen*

K: Mãos (gesticulam com as mãos)

R: Roubar

K: Mãos... e Turquia também muito *dangerous* (sorri), porquê ali... a Turquia tem pessoas...

A: Não gostam de *Syrian* pessoa (sorri)

K: Sim, não gostem de Síria pessoa e não gostem... muito mal, pessoas muito mal. Mesmo pessoas *Daesh* ali, mesmo outras pessoas e todos querem mãos você (sorri). E quando ir de Turquia para a Grécia é difícil. Difícil porquê a *cross* água de um *boat* pequena e tem muitos pessoas e não é ninguém sabe nada de, de mar, como ir para a Grécia, como... (suspira) nós não ficarem muitos em mar... só uma hora? (olha para **A** que abana a cabeça afirmativamente) só uma hora, mas difícil e (suspira) tenho, temos muito medo de mar...

A: Dois filhos também...

K: Sim, porquê nós temos dois filhos pequenos. Quando eu *dead*... não é problema, mas quando a minha família tem coisa mesmo (falam árabe e **A:** *Dangerous*). Não gosto de minha família tem nada de *dangerous*. Nada de outra coisa... mas ficar em Grécia bem (sorri) e a *cross* a mar bem...

A: *Something it will be very, very angry for us it's the questions from kids. Kids ask you "Where are we going?", "Why we leave our home?", "Why we live in street?". When we don't have answer is very hard thing for us, because we can't liar for the kids and we don't have answer. So, it's very bad for us...*

K: A *question* aqui... a pergunta aqui (sorri) é porquê nós... irem de Síria para Turquia, para Grécia, para cá... esta viagem muito difícil... ah... tem *dangerous* muitos, mas em Síria também (**A:** Mesmo! – ri). Mesmo, sim. Quando nós ficarem mal tantos, porquê... muitos pessoas em rua tem *gun*? (olha para mim)

R: Pistola

K: Pistola? Pistola, sim. Pistolas, sim. E outras coisas mesmo. No dia o meu filho grande ver em rua todos pessoas fazerem problema em rua e *kill* pessoas na rua... depois este... meu filho volta a minha casa "Diga-me pai como os pessoas fazerem em rua?". Eu muito *stress* por os meus filhos verem este problema em rua e a minha vida não é bem ali. Não tenho trabalho, não tenho nada... ah... (suspira) por isso, por isso (suspira) eu vou para fora da Síria, mas eu não sei... esta viagem muito *dangerous*. Em Grécia, em Turquia muito *dangerous*, porquê é muitos pessoas mal, muitos pessoas mãos... eles não querem você tem dinheiro, não querem você tem nada. Querem fazer que eles gostem contigo... viagem muito mal... (sorri)

R: Uma viagem difícil...

K: Muito, muito, muito. Quando eu sei este viagem mesmo este mal eu não fazer esta viagem para cá, porquê *here dead and there dead. Not good*. E agora eu começar... ah... nova vida com, com uma igreja... cá no, no Portugal. Eles muitos simpáticos. Muitos ajudem-me por todos papeis e com pessoas e com língua... mas difícil. Difícil quando você sabe, sabe você sozinha... em zona diferente, em zona muito longe de a tua país... os pessoas cá no Portugal bem. Não é todos, mas bem. É simpáticos. Não é todos, mas bem. Eu vou começar a nova vida, mas como eu não sei. Não sei... eu falo a igreja ajuda-me, mas cá todos novos. Eu não sei como as pessoas viverem, viverem cá, como os pessoas irem para trabalho, como os pessoas fazerem amigos, fazerem uma coisa, não sei... (ri) (**A** fala-lhe em árabe). E temos famílias. A minha

mãe e irmãos em Síria... e a família de a minha esposa... o tempo ali (suspira) muito mal... (a bebé começa a agitar-se) mas eles não é podem ir para fora de Síria. Eu gosto ajudar eles, mas não sei como... porquê a *government* do Portugal... ah... não é ajuda por isso (telefone começa a tocar) eu... agora eu sou, sou sozinho com a minha família. Eu feliz e a minha família feliz, mas temos medos também por, por meus famílias. A minha família de mãe e irmãos e família de minha esposa... esta é minha (sorri) viagem de Portugal...

R: A vossa família continua na Síria, é isso? (A não compreende) *Your family is still in Syria...*

A: *Yeah. In Syria, it's very bad. Everything is expensive. And we can't help him. We don't have way how to help him and we don't have way how to help us, ok? (sorri) So, that leave us sad. We are not happy, because we live here safe and family is not safe in Syria. So, and Portugal can't... help us to became to Syria, to here or another place. So, they staying with dangerous...*

R: *It's dangerous there...*

A: *Yes*

R: *You were saying that your son saw things back there...*

A: *There is too much kill in front of my kids. The smaller one don't know what he see. If he see, he forget now. The big one he see too much bad things. He see... broken our home and very bad things and you can't imagine what's happening in the mountain of Turquia. It's, it's very dangerous for the kids. It's very hard. It's not for long time. It's very hard for we and for the kids. And now they ask us "Oh, why we go to that Mountain?". And there is too much question we don't have answer for that, but know we are trying to live well. We trying to let him forget what he see in Syria, because, you know, the kids remember these things and don't forget, but we trying to be safe. So, that is... (sorri)*

R: *Do you want to forget?*

A: *Who don't want to forget? Of course, we want to forget our and the kids*

R: *They talk about it?*

A: *The travel, of course, but not every day, of course. Sometimes remember they ask us to back to Syria, because they miss it our family. He want to see avô (riem os dois) and his aunt or my sister. They want... they miss him, they miss our life in Syria, but they happy here. I think they happy...*

K: Eles pequeninos não é saberem...

A: *Yeah. They don't know what happen in Syria now (K: Sim). My kids, big one he ask me "Mãe, our home in Syria is broken or it's ok?" (ri) He always ask us about the things he remember if it's well or broken, because, you know, everything in Aleppo, our country, everything is broken, because he see everything in the streets*

K: Aqui nós não temos jornal para a Síria. (**A:** *News, news. We don't have news*) Ou programas sírios. *So (suspira), eles, os meus filhos, ir para a TV de Portugal. Não saberem muitos...*

A: *Até if he see fire, he say "Oh is from Syria or Portugal?" (ri)*

K: Eu quero, eu quero deixar eles... ah... longe de jornal de Síria. Eu quero eles... ah... (falam árabe e **A:** *Viver*) viverem bem aqui em Portugal. Sim...

R: *Quer que eles estejam bem aqui e não pensem no que se passa lá, é isso? (pedem para repetir) What you were saying is that you want them to have a good life here and don't think about what is happening in Syria, is that right?*

A: *Yes (A traduz para árabe e ambos dizem "sim")*

R: *How do you feel about their questions?*

K: Quando os meus filhos perguntam... (suspira) eu digo a todo

A: *It's not easy to explain and it's not easy to answer and it's not easy to not answer. So, we trying to answer but not the reality. Yeah, when he see everything broken "Is it from Syria?", he ask "Is it from Syria?". If anything is dangerous, "Is it from Syria?". It's our question (sorri). So, it's not... we can explain for him there is dangerous thing is happen in Syria but Syria will be good but not now. In the future, maybe. So, we trying to answer half of the reality*

R: *How old are they?*

A: *7 the big one and 4 and 5 months. It's portuguesa (olha para a filha nos braços)*

K: Ela é portuguesa (riem os dois)

----- Interrupção de cerca de 5 minutos. Tivemos de mudar de sala. Aisha em vez de se sentar junto ao marido (como antes), colocou o carrinho com a filha ao lado do marido e sentou-se no lado oposto, ao meu lado. -----

A: *We have difficult in English. We have difficult for the language. We sometimes we can't speak with other people of... as the people speak with us we can't understand and how is the people thinking. For example, we invite our neighbour in our home and if someone look at our door we ask him to drink coffee. Here no. The people is too much close. We can't invite anyone and my kids always ask us about someone to visit us, because in Syria everyone our have invited (sorri) So, here we live in alone. It's a different thing in Syria. The people is not believe or interest for you because of course he don't know who... I am or if I good or not. In Syria no. Our people all they know all the people. They know all the people, ok? For example, I know all my neighbour and all my street, ok? So, of course, they know who I am and they interest for me, because they know all us. They know all us (sorri) Do you understand? (R: Yes) Ok. Here no. I don't know my neighbour. I don't know all the people in the street. So, they thinking what, what I am doing here and for us, we are Muslim. The people here don't know what means Muslim. They always ask me "Why you use this scarf? You don't have hair?" (ri) or something like that. They don't have any idea about... about Muslim (ri) Is laugh, laughing, but... (ri) different*

R: *Is difficult to not be understood...*

A: *Yes, yes. Sometimes I can explain for the people why I use this, but now is modern in lugar X, because the people think I use for cold, so the people ask me to make like this for him (ri)*

R: *So, it is different than it was before (A: Yes, yes, yes) They don't ask you, but they want to be like you...*

A: *Yeah. They don't hate me, but they don't know me...*

R: *You want to people to get to know you...*

A: *If they ask and I can answer then I will answer. It's ok, but I don't have problem to answer... or explain (sorri) but I have hair! (rimos as duas)*

R: *Because they can't see it, they think that doesn't exist...*

A: *Yes, yes. They don't know and here in lugar X not too much people speak English, so we have to translate it our phone to speak and it's not easy for, for us. Like I can't study now. I have a baby and my husband don't go to make course for language, so it's difficult (a bebé começa a brincar animada no colo do pai sorrindo e A fala em árabe para ela)*

R: *Do you feel as well that people don't know you?*

K: *Yes (A traduz para árabe) yes... pessoas não é saberem, saberem-me e não é... Quando saberem eu Muslim... eles acham eu dangerous (ri)*

A: *Yes, yes. The people think that we are from Syria, so we can make war or we are from Daesh. And I have a friend that his father have told us "Don't go to visit the Syrian people" (riem os dois) They think we are Daesh or something like that, because they know everything in Syria is killed. Maybe we killed someone in Syria and we come in here. But reality is we are here because we are afraid and not because we have killed someone in Syria and we are... So, we have to explain for everything (sorri)*

R: *Sometimes that could be difficult...*

A: *Yes, yes, yes. And the people here they... there is some people don't know what happened in Syria. They think it's... it's war street. It's very dangerous from...*

----- Interrupção. Aisha tinha de sair mais cedo e bateram à porta para avisar que a sua boleia já tinha chegado. Aisha pede desculpa por ter de sair e ao despedir-se eu estendo a mão a agradecer, ao que responde sorrindo “*We kiss*” e despede-se com dois beijinhos. Durante a seguinte fase da entrevista Kafil, que transpirou durante todo o encontro, agora era mais evidente pois escorriam-lhe gotas da testa que limpava com um lenço. -----

K: *Uma coisa... ah... organização do Daesh não é... não é não é muçulmanos, porque os pessoas muçulmanos... ah... não kill ninguém, não fazerem mal com ninguém... ah... os muçulmanos pessoas gostem todos, todos pessoas, todos... ah... livros, mesmo Corão... ah.... Estas pessoas são muçulmanos, mas Daesh não é muçulmano, porquê eles fazerem muito mal com todos pessoas. Eles não é, não é saberem se você muçulmano ou não, se você é crist-cristiano? (R: Cristão) sim, ou não. Não é saberem você, mas eles querem tu quando verem você na... na casas deles, na zonas deles... sim. Eles Daesh. Nós não!*

R: *Há uma diferença...*

K: *Sim. Eu gosto os pessoas cá no Portugal saberem... ah... pessoas muçulmanos. Eu gosto os pessoas diferente saberem... quem eu (sorri) mas muitos, muitos pessoas não gostem-me... ah... saberem-me por você nada. Don't like to see you, don't like to speak with you, don't like... I don't know why. See nós diferente. See nós diferente. See nós fazerem coisa mal com pessoas... e não sei... (sorri) A vida de Portugal diferente muitos da vida de Síria*

R: *Não compreende porque é que as pessoas pensam isso...*

K: Sim, sim, sim... porque eu acho nós novo... e não, não sei como, como falar com pessoas porque a minha língua diferente. Eu acho quando falo, falo muito bem e pessoas entender-me e saberem-me mais. Agora eu falo, mas não é muito... ah... quero, quero fazer... quero fazer vida cá no Portugal, mas não sei. Como, não sei... (sorri)

R: Não sabe como fazer a sua vida aqui...

K: Sim, sim. *I told you this.* Todos difícil cá no Portugal... não sei... *if you have mais questions...*

R: Disse que não sabe como construir a sua vida aqui, mas vai construindo-a. Tem a sua filha que nasceu aqui...

K: Sim. Eu feliz quando tenho minha nova filha (sorri) esta coisa bem cá no Portugal e... e (suspira) quero fazer muitas coisas cá no Portugal, mas quando não sei... (ri)

R: Que coisas é que quer fazer aqui?

K: Eu tenho muitos *idea*, ideias... ah... e como, como faz estas ideias eu não sei... quero tempo, quero dinheiro, quero... outra coisa, mas... quero aprender, mas... acho cá no Portugal muito difícil, porque o Portugal tem muitas pessoas não é, não é tem trabalho, não é tem vida, não é tem... eu como faz não sei... (sorri)

R: Não sabe como construir aqui... (**K:** *Yes, yes, yes*) as suas ideias...

K: *I don't know how to making my work, how to making anything in here, because the people in here... very people in the street. Don't have live. Don't have house. Don't have anything in here in Portugal...* como eu faz não sei... (sorri)

R: Acha que seria diferente noutra país?

K: Sim, sim. Diferente muitos, porque nós em Síria... ah... não é temos estigma mesmo social e outras coisas, mas nós temos muitos trabalhos e... e nós... *we are making all things in Syria*, mesmo roupas, mesmo... ah... medicamentos, mesmo... ah... *all things in Syria. And here in Portugal não. All things fora, fora de Portugal...* ah... *your cloths* de Espanha... ah (suspira)... medicamentos de *German*, de outro país, de França. Como os pessoas fazerem o trabalho aqui não sei...

R: Sente que existem menos oportunidades... (**K:** *Como?*) *Do you feel that there are fewer opportunities here? As you were saying here things came from outside and not from inside...*

K: *Yes, yes. All things in here* fora de Portugal. *I am asked the people* de Portugal *what have...* (encolhe os ombros) *Don't have anything. We are in Syria have* companhia do carris, companhia do... roupas, roupas muito bem. Mundial do França de 1998 ano fazerem blusas do mundial em Síria, porquê em Síria? Porque Síria tem *cotton*, tem companhias do fazerem roupas muito bem e outras coisas e Síria tem duas *oil*? Energia. E tem... empregados muitos, porquê Síria, eu acho, tem 40 *million* pessoas. Mais de Portugal 4 (sorri) 4... não sei, mas diferente. Em Síria diferente, diferente... mais pessoas, mais *companies*, mais, tudo, tudo mais. Eu acho antes destes anos Síria não é dormir, porque os pessoas irem para trabalho todo o tempo, todo... 8 horas os pessoas irem para trabalho e os *companies*, companhias não é fechar. Todo o tempo abrir e... *work. All the time work. When you need go to work. When you awake go to work all the time. I am working in Syria techno marketing...* ah (suspira)... não é volta para minha casa às... às 12, 12 de noite, porquê tenho muito trabalho e o meu salário muito bem ali. Cá no Portugal eu acho não é muito. Cá querem você e tua marido ou tua marida ir para trabalho... ah... por fazer tua vida bem. Quando não é ir dois em família ir para trabalho... a tua vida não é bem... *like, like my family* (a bebé começa a ficar agitada e **K** vai entretendo-a enquanto fala) *I am need... my wife go to work when... so, I am go to work, my life not good, because the salário, the salário here* em Portugal não é muito para mim. Em Síria não! Eu vou para (suspira) o meu trabalho sozinho e... e... and *I am living in my house with my mom and os meus irmãos, sister and brother, e and my family, mas my salário enough for my family and here* não (encolhe os ombros)

R: Diz que aqui é necessário que tanto o marido como a mulher trabalhem, enquanto lá o seu salário era suficiente...

K: Sim. Exato, exato (a bebé continua agitada e **K** tenta acalmá-la) *I am told you. I am need making something in here in Portugal... good! But I don't have anything... now, so I have idea and I need help. Who help me I don't know... here... because I am new here. I am don't know more* pessoas, *more people here... if you like to ask me anything?*

R: Eu agradeço o seu testemunho, a partilha da sua história. Muito obrigada

K: De nada, de nada. *I am liked... to told my, my story for anyone... ah... to, to people know how, how the other people living in new, new places to help the people, students how to making new life good, portanto...* (sorri)

R: *Thank you very much*

K: De nada, de nada. *Welcome*

----- No final da entrevista Kafil questiona-me “O que acha da minha vida aqui?”. -----