



ISPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

**(N)A Subjectividade Migrante:
Uma Identidade (Não) Fixa entre (Dois)
Lugares**

Filipa de Almeida Azevedo Ferreira Clemente

Orientador de Dissertação:

PROF. DOUTORA Maria Emília Marques

Coordenador de Seminário de Dissertação:

PROF. DOUTORA Maria Emília Marques

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

MESTRE EM PSICOLOGIA

Especialidade em Clínica

2014

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

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora, Professora Maria Emília Marques, pois, apesar de uma “intra-actividade muito intensa”, que por vezes interferiu no nosso entendimento e foi causadora de arrufos e ralhetes, me permitiu crescer e me orientou, não no âmbito de uma relação de orientador(a)-orientanda formal e des-subjectivada, mas no sentido de encontrar e percorrer um caminho de (auto e hetero) descoberta(s); um caminho que me levou criar algo que sinto como fruto da minha própria subjectividade – algo que espelha aquilo que sou, e não aquilo que faço (e/ou me é imposto fazer); um caminho (co)construído no plano de uma intersubjectividade fértil, e não de uma relação árida; um caminho que, sem si, não teria sido “assim”. Na verdade,

Obrigada pelo afecto, foi fundamental.

Agradeço à Cassandra, por me ter permitido *ver* e *descobrir* um mundo, não só seu, mas também meu e *nosso*, e que me era, até então, desconhecido.

Agradeço àqueles que participaram no grupo de intervisão que procedeu à análise da narrativa, Maria, Catarina, Carolina e Zé, pois foi graças à sua (boa) vontade e ao porem a descoberto, e em conjunto, a sua própria subjectividade, que foi possível que esta se tornasse tão prazerosa, e tão rica.

Agradeço à Tita, coordenadora social da Associação Unidinhos, que se disponibilizou prontamente para colaborar no que fosse preciso e me abriu as portas da sua “casa” da forma mais calorosa possível. Senti-me tão bem vinda naquele espaço! Obrigada.

Agradeço ao ISPA – IU, meu “país de acolhimento” ao longo de todos estes anos – um país que, na verdade, não podia ter sido outro.

Agradeço aos meus queridos pais, por toda a compreensão e aceitação, tolerância e resiliência, durante aquele que foi um percurso marcado por (tantos) momentos de conquista mas também de regressão, cheio de medos e incertezas, lutas e frustrações, méritos e insucessos. Sempre sem cobranças, sempre compreensivos, sempre aceitantes – sobretudo, do que foi/é mais difícil, para mim mesma, de aceitar.

À minha Mãe, por ter sido (sempre) uma fonte inesgotável de apoio e ajuda, de todas as formas e mais algumas – as impressões, as correcções, as formatações, os ditados quando os olhos já estão cansados e a cabeça parece que vai explodir... Quem não gostava de ter (sempre) ao lado Alguém assim, nos momentos mais críticos?

Obrigada (por tudo), minha querida mãe, foste (e és), realmente, incansável.

Ao meu Pai, por, como (bom) pai que é, me introduzir o “princípio da realidade”, sempre que o chão começava a faltar, e da sua forma tão característica e particular (“não mandes bolas para canto”; “foca-te no que deves”; “então, já acabaste a tese?”), assim como por sempre me ter feito sentir capaz e reconhecida, “enquanto filha e enquanto pessoa”.

Obrigada, meu querido pai.

Agradeço aos meus irmãos, tão únicos e especiais. Ao meu irmão João, cuja presença no meu dia a dia é uma fonte de aconchego que nem precisa de expressão, apenas de existir. À minha irmã Sara, que, mais ou menos distante, esteve sempre AQUI – crente em mim e naquilo que sou (ou posso ser). E, claro, como não podia deixar de ser, agradeço aos meus queridos sobrinhos, Francisco, Martim e Salvador, uma vez que o melhor momento de realização da tese foi aquele que foi passado na Polónia, na sua companhia – na companhia dos disparates, das lutas, das questões, e de tudo o mais que é, na verdade, uma fonte de Vida, Força e calor única, e que é tão bom de sentir.

Agradeço à minha Família, o clã que habita o centro do meu coração. À minha Avó, que, como diria a Cassandra, é a “patriarca” da família e, como tal, sem quem nada daquilo que sou, penso, e “posso”, existiria – e se já o sabia antes, agora, após realizar uma dissertação que não compreende se não a dimensão e o valor que as nossas origens e raízes assumem, percebo, com mais clareza que nunca, a importância que (só isso já) contém. Aos meus queridos Tios e Tias, Primos e Primas, que, não podendo explicitar um a um aquele que foi o seu (importante) papel neste espaço que me é reservado, sempre me apoiaram activamente neste percurso, sempre acreditaram em mim e na(s) minha(s) possibilidade(s), sempre estiveram ao meu lado – cada um à sua maneira, e todos eles indispensáveis.

Do fundo do coração, adoro-vos.

Agradeço à minha prima Ana, por todas as mensagens de força, que marcaram a sua presença dia sim, dia não, fosse dia, fosse noite, e que parecia chegarem sempre no momento certo, (pre)enchendo-me sempre de forças – palavras que ficarão para sempre gravadas dentro de mim (“YES YOU CAN!”).

Agradeço às minha (melhores) Amigas, Mia e Carol, cuja participação activa neste momento particular do meu percurso apenas vem reafirmar a incondicionalidade daquela que (já) é uma profunda e sólida Amizade. Por me terem ajudado, não só ao participarem do grupo de intervenção e ao serem (simplesmente) as Amigas que (sempre) são, mas também através de uma contínua partilha de ideias, pensamentos e análises, sempre feita

com tanto *envolvimento* e *vontade*. Por serem (tão) companheiras de todos os acontecimentos da minha vida, por maiores ou menores que sejam. Por se entusiasmarem com as minhas conquistas, tanto ou mais do que eu (!), e demonstrarem sempre tanto orgulho em tudo o que sou, e faço, mesmo – e, talvez, principalmente (!) – quando estou longe de estar a sentir “assim”. E tudo isto porque, apesar de serem o meu principal “país de acolhimento”, são também Aquelas que sempre me fazem regressar à(s) (minha(s)) origem(s) – Adoro-vos.

Agradeço ao meu Amigo (e colega) Zé, que se tornou o meu principal companheiro durante o meu percurso ispiano, por todas as vezes que me traduziu uma língua estrangeira para aquela que é a minha língua materna – e acho que isso diz tudo; por todas as vezes que me ligou para se certificar de que eu não estava a “procastinar” e se não precisava de ajuda (mesmo sabendo eu que ansiava que respondesse que não...); porque desde as minhas mais prematuras angústias, até ao último minuto da concretização deste trabalho (!!), que me dizia repetidamente: “está feito pipa, está feito!”, naquela que é a sua forma tão característica e contentora de ser – foste, sem dúvida, o meu objecto contentor. MUITO OBRIGADA.

Agradeço, por fim, ao meu Pai-Terapeuta, Carlos Amaral Dias, sem quem nunca teria chegado onde cheguei. Meu Mestre, meu Amigo, Meu Ego auxiliar, para quem nenhuma palavra serão jamais suficientes para dar expressão a toda a *gratidão*, *carinho* e *amizade*, contidas naquele que foi todo um caminho percorrido, a dois, até aqui – e que constituíram, na verdade, a sua principal força motriz.

Obrigada, por TUDO!

Esta tese, *dedico-a a si*.

Finalmente, gostaria de sublinhar o facto desta tese não ser, se não, o fruto simbólico de um (longo) processo, que só foi possível devido à presença e contribuição de todas estas pessoas, que me acompanharam, de diferentes maneiras, mas de forma igualmente gratificante, do(s) princípio(s) ao “*fim*”. Porque,

Happiness only real when shared.

– Into the Wild –

RESUMO

É lançando um (duplo) olhar sobre o percurso que deu origem à Etnopsicanálise que se procura salientar a importância da vivência migratória enquanto fenómeno desencadeador de uma busca de conciliação entre dois lugares. Segundo os pressupostos teóricos da clínica etnopsicanalítica, a passagem de um país (de origem) para outro (de acolhimento) e a experiência de ruptura implicada nesta mudança, colocam o sujeito numa posição de vulnerabilidade que vai afectar a forma como este organiza psicologicamente a experiência. Recorre-se ao Método das Narrativas de Associação Livre (Hollway & Jefferson, 2000) para aceder a uma compreensão do sujeito psicológico no âmbito da sua vivência migratória. Através da realização de uma entrevista a uma mulher de origem guineense que migrou aos dez anos para Portugal (Cassandra), procede-se a uma análise detalhada da narrativa produzida, orientada pelos postulados teóricos da metodologia proposta. Dos grandes temas que se fazem destacar, a identidade e a filiação surgem como problemáticas centrais intimamente ligadas. A forma como esta ruptura é vivida por Cassandra, revela a impossibilidade de resgatar uma herança absolutamente necessária para o processo de negociação identitária que deve realizar, fazendo-se sentir no seu discurso como uma ameaça de aniquilamento brutal. Perante uma visão do eu, do(s) outro(s) e do mundo marcada por uma nítida clivagem, e um discurso pautado pela auto-contradição, a evasão e a dúvida, verifica-se em Cassandra uma clara incapacidade para constituir um verdadeiro sentido de identidade e individualidade, configurado enquanto ausência de uma estrutura identitária fixa no espaço e no tempo (Devereux, 2009).

Palavras-chave: Etnopsicanálise, Sujeito Migrante, Narrativa de Associação Livre, Filiação, Identidade

ABSTRACT

A double look is launched upon the path that gave rise to the development of the ethnopschoanalysis and seeks to underline the importance of the migratory experience as a triggering phenomenon for the pursuit of reconciliation between two places. According to the theoretical assumptions of the ethnopschoanalytic approach, the transition from the country of origin to the country of destination and the experience of disruption that this change implies, put the subject in an extremely vulnerable position that will have a direct impact in the way he/she psychically acknowledges the experience. Through the Free Association Narrative method (Hollway & Jefferson, 2000) we were able to access an understanding of the psychological subject within the context of its migratory experience. By conducting an interview with a woman of Guinean origin that migrated to Portugal at the age of 10, we were able to carry out a detailed analysis of the narrative, guided by the theoretical postulates of the proposed methodology. Among the highlighted themes, identity and filiation arise as core, deeply linked concepts. The way this disruption was experienced by Cassandra is revelatory of the impossibility of rescuing a heritage that is absolutely necessary for the identity negotiation process that should be performed, and is further perceived (in her speech) as a threat of brutal annihilation. Preliminary to a vision of the self, of the other (s) and of the world, marked by a sharp cleavage, and a speech marked by self-contradiction, evasion and doubt, it is perceived in Cassandra that there is a clear inability to build a true identity and individuality meaning, set as absence of a fixed identity structure in space and time (Devereux, 2009).

Key-words: Ethnopschoanalysis, Migrant Subject, Free Association Narrative, Filiation, Identity

Índice

Introdução.....	1
1. Por um duplo olhar (e lugar?): A etnopsicanálise.....	3
1.1. O nascimento da etnopsicanálise: De Freud a Devereux.....	3
1.2. A migração à luz da clínica etnopsicanalítica.....	7
1.2.1. Identidade étnica.....	9
1.2.2. Filiação/Afiliação.....	10
1.2.3. Identidade e filiação: A ameaça de aniquilamento.....	11
1.2.4. Renúncia à identidade: Uma defesa contra o aniquilamento.....	13
2. Metodologia.....	16
2.1. Tipo de estudo.....	16
2.2. Participante.....	17
2.3. Instrumento.....	17
2.4. Procedimento de recolha.....	18
2.5. Procedimento de análise.....	18
3. Apresentação e Análise dos dados.....	20
3.1. Análise dos dados.....	20
3.2. Análise dos grandes temas.....	33
3.2.1. Identidade.....	33
3.2.2. Filiação.....	37
3.2.3. Representação do feminino (materno) e do masculino (paterno).....	41
4. Discussão.....	42
Conclusão.....	51
Referência Bibliográficas.....	54
Anexo: Transcrição da Entrevista.....	56

Introdução

É sabido que as questões ligadas à(s) origem(s), à separação e ao diferente (ou estranho) foram propulsoras do desenvolvimento de diversas teorias psicanalíticas desenvolvidas em torno da constituição psíquica do sujeito. Da mesma forma, é amplamente (re)conhecido o lugar que estas temáticas ocupam na vivência subjectiva do sujeito, assim como a importância que assumem para que este se constitua, efectivamente, como um *ser-subjectivo*.

Com efeito, é à luz destas considerações que o sujeito migrante, e a vivência subjectiva da migração – aqui entendida como uma passagem (separação) do lugar de origem para um outro lugar (que lhe é diferente e estranho) –, se tornam o objecto de estudo central da presente investigação.

É lançando um (duplo) olhar – neste caso, um ponto de vista objectivo e subjectivo – sobre a forma como nasceu a etnopsicanálise que se procura, antes de mais, ressaltar a importância do(s) seu(s) desenvolvimento(s) para a adopção de uma concepção psicanalítica que tem em conta a(s) vivência(s) psíquica(s) do sujeito migrante. Tendo em conta as reflexões iniciadas por Sigmund Freud, seguidas por Géza Róheim, e posteriormente desenvolvidas e integradas por George Devereux nesta nova disciplina, consideram-se igualmente os contributos da sua própria condição de sujeitos migrantes para fundamentar a importância das questões aqui formuladas (afinal, não poderão os percursos da etnopsicanálise – impossibilitados de habitar o seu lugar de origem (bem como a própria etnia) – ter estado à procura, também eles, de resposta(s) para as mesmas?).

Uma vez feito o enquadramento da disciplina etnopsicanalítica, é feita uma abordagem das principais considerações teóricas desenvolvidas no contexto da sua prática clínica. Ao deixar o seu país de origem, o sujeito migrante tem de fazer face à perda das suas referências habituais, nas palavras de Nathan (1988), do seu “envelope cultural”, ficando numa posição de vulnerabilidade, amplamente abordada por Moro (e.g., 1994, 2002, 2003), que impõe rearranjos psíquicos profundos. Assim, a situação de aculturação, implicada no processo migratório, leva uma ruptura violenta que vem pôr em causa o mundo interno e externo do sujeito. De entre as várias consequências que esta ruptura pode acarretar para o desenvolvimento do sujeito, a continuidade psíquica no seu processo de construção identitária, tida como resultado de uma estruturação psíquica e cultural que se desenvolvem numa relação contínua e de reciprocidade entre si, revela-se como uma das mais centrais. Com efeito, a perda do quadro cultural de origem e os impasses ligados ao processo identificatório podem dificultar a negociação identitária que se impõe, sendo várias as consequências psicológicas, e psicopatológicas, que daí podem resultar.

Tidos como intimamente ligados e particularmente afectados por esta vivência, é, precisamente, neste sentido, que se procede a um esclarecimento sobre o conceito de identidade étnica e os sistemas de afiliação/filiação. Efectivamente, a condição de passagem de um lugar a outro impõe uma transformação, um rearranjo no jogo das identificações, devido à aquisição de novas influências e à absoluta necessidade de elaboração das mais antigas. Quando o sujeito, por força da sua vivência de ruptura com o quadro cultural de origem e do conflito desencadeado pelo confronto e a (não) pertença a um novo quadro cultural, é impedido de fazer o processo de tradução de sua herança familiar (materna e/ou paterna), esta experiência pode tornar-se problemática e ter consequências psíquicas. Desta forma, a condição de ser um sujeito migrante vem apresentar-se, em determinadas situações, como profundamente ameaçadora.

Tendo em conta que a problemática identitária se assume, neste contexto, como central, é feita uma leitura aprofundada da teoria proposta por Devereux (2009) acerca da renúncia à identidade, enquanto defesa contra o aniquilamento. Abordando o sentido de identidade e a individualidade do sujeito no âmbito da constituição de um sentido de continuidade no espaço e no tempo, o autor vem sublinhar a complexidade inerente a este(s) processo(s), bem como os impasses com os quais o sujeito se pode deparar em determinadas circunstâncias – como seja o caso da migração. Neste sentido, quando perante a ameaça de aniquilamento, tida como a destruição da própria existência, o sujeito tende a fazer uso de manobras defensivas desenvolvidas em torno de uma renúncia à identidade, e que se inscrevem, assim, numa configuração oposta àquela própria/mesma da identidade – trata-se de não se compreender, não compreender e não ser compreendido.

Uma vez feito um enquadramento teórico do fenómeno migratório à luz da clínica etnopsicanalítica, é no âmbito duma concepção metodológica coerente com os objectivos de investigação inicialmente fundamentados que se propõe aceder a uma compreensão do sujeito (psicológico) migrante. A noção de subjectividade torna-se, neste contexto, fundamental, pelo que é com base no modelo de investigação fundado por Hollway e Jefferson (2000, 2008) e, como tal, partindo do postulado teórico da livre associação de ideias, que se procura aceder aos processos de intersubjectividade e investimento inconsciente do sujeito, possibilitando, assim, uma leitura compreensiva da (sua) subjectividade (Hollway & Jefferson, 2000).

Assim, é questionando o sujeito migrante acerca da sua vivência de saída do seu lugar de origem, implicando isso a separação das suas raízes, para ir habitar um outro lugar, que não é o seu, que se propõe realizar uma compreensão aprofundada dos processos e consequências psíquicas que daí se desenvolvem, à luz das considerações teóricas inicialmente abordadas.

1. Por um Duplo Olhar (e Lugar?): A Etnopsicanálise

A fim de reflectir e contextualizar os temas propostos no âmbito do fenómeno da migração, ressalta-se a importância de discutir o alicerce teórico que deu origem à etnopsicanálise, bem como de destacar o lugar que a origem e vivência(s) dos próprios percursos ocupam neste contexto.

1.1. O nascimento da etnopsicanálise: De Freud a Devereux

Como é sabido, Freud, tendo migrado com a família para Viena aos quatro anos de idade, teve também, já adulto e com a sua própria família constituída, de se refugiar mais tarde em Inglaterra (1938), em razão da sua etnia judaica. Ao escrever grandes textos, como sejam *Totem e Tabu* (1913), *Mal-estar na Civilização* (1930), *O Futuro de uma Ilusão* (1927) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939) (citadas por Barros & Bairrão, 2010), Freud tinha a ambição de descobrir uma “clínica da cultura”. Contudo, de entre as obras mencionadas, *Totem e Tabu* – realizada entre 1911 e 1913 e resultado de um trabalho de leitura, compilação e especulação teórica considerável – fez-se destacar pela contribuição significativa que teve no campo da antropologia psicanalítica (Paduart, 2008). Na sua obra, Freud ambicionou demonstrar que as descobertas da psicanálise, e em particular o complexo de Édipo, permitiriam compreender não só a génese da neurose, mas também as origens da(s) cultura(s) e da civilização (Paduart, 2008).

Não obstante o facto do seu trabalho ter representado, inconstavelmente, a primeira interferência da psicanálise na área da antropologia e, como tal, inaugurado o campo da antropologia psicanalítica, foram muitas as reacções negativas a esta, nomeadamente por parte dos antropólogos (Barros & Bairrão, 2010; Paduart, 2008). Bronislaw Malinowski, primeiro grande antropólogo a realizar trabalho de campo, veio contestar oficialmente as teses freudianas acerca dos tabus sexuais e, especialmente, do complexo de Édipo, em debate directo com os postulados teóricos de *Totem e Tabu* (Barros & Bairrão, 2010).

A partir do trabalho de campo realizado nas ilhas Trobriandenses (Nova-Guiné, Austrália), entre 1915 e 1918, o autor desenvolveu duas obras¹ nas quais veio refutar as pretensões universalizantes de Freud, defendendo que na população trobriandense não se observavam nem o complexo de Édipo, nem o estágio sexual anal (Paduart, 2008).

Para Malinowski, Freud não havia levado em consideração o relativismo cultural (i.e., a diversidade existente nas configurações familiares e sociais), tendo por isso construído as suas

¹ *La Sexualité et sa Répression dans les Sociétés Primitives* (1927) e *La Vie Sexuelle des Sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (1929) (cit. por Paduart, 2008).

teorias com base em famílias burguesas residentes em cidades modernas - como Viena, Londres ou Nova York (Barros & Bairrão, 2010; Paduart, 2008). Com efeito, os culturalistas, sublinhando a originalidade de cada cultura e postulando a importância do relativismo cultural, vieram dar seguimento aos ataques a Freud – estes, rejeitaram a posição central do Édipo partilhada pelos psicanalistas, defendendo que a cultura precederia a constituição psíquica individual, e não o inverso (Paduart, 2008).

Tendo tomado conhecimento dos primeiros trabalhos antropólogos em crítica directa à sua obra, Freud solicitou Ernest Jones e Géza Róheim, psicanalistas e colegas, no sentido de verificar se as afirmações de Malinowski tinham procedência (Barros & Bairrão, 2010). Assim, o primeiro psicanalista a reagir à ameaça que o autor representava para a teoria freudiana foi Ernest Jones. O autor, bem ao corrente dos estudos antropológicos, respondeu ao antropólogo por meio de vários artigos escritos a partir de 1924, procurando demonstrar que o material apresentado por este, ao invés de invalidar o complexo de Édipo, era, na verdade, revelador de uma construção defensiva contra as tendências edípicas (Paduart, 2008).

Alertada por Jones, a comunidade psicanalítica de então (Freud; Ferenczi; Madame Kovacs e Marie Bonaparte) decide enviar ao terreno Géza Róheim, psicanalista húngaro, a fim de verificar as alegações de Malinowski. Róheim, nascido em Budapeste e de etnia judaica, foi forçado a deixar a Hungria em 1939, tendo migrado para Nova York, onde se manteve exilado e proibido de voltar ao país até ao fim dos seus dias. Em 1928 dá-se a sua viagem às ilhas de Normanby (próximas das Trobriandais), financiada por Maria Bonaparte, que vem possibilitar ao autor a observação directa de uma cultura matrilinear, agora sob um olhar psicanalítico (Barros & Bairrão, 2010; Paduart, 2008).

A partir de um trabalho psicanalítico rigoroso, realizado no sentido de revelar o material inconsciente e ir ao encontro dos conceitos freudianos, Róheim vem tecer duras críticas a Malinowski e ao culturalismo, acusando a antropologia polaca de ter uma visão superficial da psicanálise, bem como de atribuir demasiada importância ao manifesto, em detrimento do latente (Paduart, 2008).

Apesar de se ter mantido fiel à tese da universalidade do complexo de Édipo, Róheim veio contrapor à visão filogenética freudiana uma perspectiva ontogenética e, através do seu conhecimento do trabalho de Melanie Klein, sublinhar a importância da figura da mãe arcaica – e do sadismo oral, anal e uretral – na base do totemismo (Barros & Bairrão, 2010; Paduart, 2008). De acordo com Paduart (2008), os trabalhos desenvolvidos pelo autor vieram enriquecer

significativamente a abordagem psicanalítica da cultura, podendo assim ser atribuído a este o lugar de pioneiro eminente da psicanálise aplicada ao domínio etnológico.

No entanto, na sequência da sua defesa vigorosa do freudismo e das suas críticas cerradas a Malinowski, o autor resvalou numa espécie de “armadilha epistemológica” oposta ao culturalismo: se os culturalistas negligenciavam a dimensão pulsional inconsciente em nome dos «padrões» culturais, Róheim, na tentativa de desenvolver uma teoria ontogénica da cultura que explicasse a origem de cada uma das suas variantes etnológicas através de um trauma infantil específico (oral, anal ou fálico), não compreendeu que a procura de uma causalidade psíquica eliminava, quase totalmente, qualquer causalidade cultural (Paduart, 2008).

É George Devereux, psicanalista e etnólogo húngaro, quem vem desfazer o impasse epistemológico que opunha Róheim ao movimento culturalista – para o autor, não é possível “psicanalisar o cultural” (Paduart, 2008, p. 91, tradução nossa). Com o intuito de desenvolver uma disciplina que conjugasse a psicanálise com a etnologia, é este quem introduz o termo “etnopsicanálise”, tornando-se, efectivamente, o fundador da etnopsicanálise, enquanto disciplina que se apoia no conceito metodológico do complementarismo.

A sua grande diferença em relação a Róheim – que contribui, inclusivé, para seja considerado o primeiro etnopsicanalista –, é que Devereux não se limitou a discutir as questões teoricamente, tendo-as levado também para a prática, através de uma “psicoterapia transcultural” (ou “etnopsicanálise transcultural”) (Barros & Bairrão, 2010). Considerando-se um freudiano ortodoxo, o autor manteve-se fiel a Freud, afirmando a validade universal da noção de conflito edipiano e sublinhando a importância crucial que esta assume em todas as culturas (Paduart, 2008).

Com o intuito de validar as contribuições da teoria psicanalítica, o autor apoia-se nos seus dados de campo etnológicos, realizados principalmente entre os indígenas *mohave* (no Arizona, E.U.A.). É, precisamente, por ser etnólogo e psicanalista, e trabalhar com ambas as disciplinas em simultâneo, que Devereux desenvolve o princípio metodológico que designou de complementarismo²: partindo do princípio fundamental de que o psiquismo e a cultura são dois conceitos que, apesar de totalmente distintos, são indissociáveis, para o autor, a etnopsicanálise deve construir-se sobre um duplo discurso (no caso, psicanalítico e etnológico), segundo uma perspectiva pluridisciplinar – querendo com isto dizer que não se trata de fundir ou sintetizar as disciplinas em causa, mas sim de as utilizar de forma integral. Desta forma, o autor não propõe

² *Ethnopsychanalyse Complementariste* (1972, cit. por Paduart, 2008).

uma nova metodologia, mas sim que ambas as abordagens, uma vez incontornáveis, sejam convocadas, a fim de pensar o(s) fenómeno(s) (Barros & Bairrão, 2010; Paduart, 2008).

Segundo Devereux, é importante que o investigador, quando em contacto com outras culturas, tenha conhecimento de que o indivíduo dito “normal” não é, necessariamente, aquele que vai ao encontro dos padrões estipulados pela psiquiatria ocidental, mas aquele capaz de compreender e viver a cultura como um sistema que estrutura o seu espaço vital, i.e., os seus modos (“apropriados”) de perceber e viver a realidade (1977, cit. por Barros & Bairrão, 2010).

Uma das suas principais contribuições é a que se constituiu em torno do que foi denominado por “inconsciente étnico”, sendo que, por trás desta noção, se encontra a importância da relação entre determinados aspectos culturais e as condições que garantem a sobrevivência psíquica. Assim, a condição étnica diria respeito a uma parte do inconsciente que um indivíduo de uma cultura tem em comum com a maioria dos membros da sua cultura (Laplantine, 1979, cit. por Pastori, 2006).

Conforme sugere Pastori (2006), a ideia de um inconsciente étnico, formulada pelo autor, apresenta-se como um importante elemento para a construção de uma hipótese acerca de um tipo de sofrimento de alguma forma relacionado com a condição de exílio (ou de um tipo de exílio). Devereux foi particularmente sensível a essa questão devido à sua própria trajetória de vida: de etnia judaica e origem austro-húngara, foi o seu exílio forçado (em França), em consequência da primeira guerra mundial, que o levou, entre outras coisas, a ter que se afastar da sua terra natal e a trocar de nome (Pastori, 2006).

Inevitável pensar que as rupturas instituídas a partir deste tipo de mudanças determinam sérias consequências para os indivíduos que, subitamente, se vêem despojados da possibilidade de continuar a partilhar com um outro semelhante experiências (culturais) fundamentais, nomeadamente aquelas que dão lugar à constituição e desenvolvimento dos seus ideais (Pastori, 2006). Posto isto, o facto do caminho para o nascimento da etnopsicanálise ter sido percorrido por sujeitos que partilhavam, não só a condição de migrantes (no caso, exilados), mas também a origem étnica (judaica), parece ser, só por si, suficientemente reveladora da importância que esta vivência pode assumir para o(s) sujeito(s).

Na busca de respostas para as suas questões, que procura foi a de Sigmund Freud, se não a de integrar diferentes lugares num corpo de sentido comum? Que luta foi a de Géza Róheim, se não a de encontrar um sentido subjectivo para a(s) sua(s) própria(s) vivência(s)? Que ambição foi a de George Devereux, se não a de conciliar dois universos, dois lugares, dois olhares? O que desejaram estes autores, se não a possibilidade de encontrar um espaço (lugar?) psíquico onde

pudessem ser preservadas as suas origens? Assim, poder-se-á dizer que a etnopsicanálise também não foi, se não, resultado das vivências e origens partilhadas por estes autores, i.e., aquelas que os fizeram sujeitos *à* (e *da*) condição de migrantes – quer do seu país de origem, quer da própria etnia.

É, assim, sob este (duplo) olhar, que se procura sublinhar a importância das problemáticas emergentes no fenómeno da migração, entendido aqui enquanto mudança, não apenas de um espaço/lugar geográfico, mas de um lugar familiar, para ir habitar um outro, estrangeiro (e/ou estranho).

1.2. A migração à luz da clínica etnopsicanalítica

O conhecimento etnológico, aliado ao conhecimento psicanalítico, que caracteriza a experiência de Devereux, mais do que chamar a atenção para as diferenças culturais e as suas formas específicas de constituições subjectivas, permite que se pense a transição própria dos processos de mudança (Pastori, 2006).

Segundo o Kaës (1998), a cultura funciona como “conjunto de dispositivos de representações simbólicas fornecedoras de sentido e de identidade, e, como tal, organizadores da experiência do conjunto humano e dos seus processos de transição e de transformação. A cultura compreende, necessariamente, um dispositivo da auto-representação, que implica a representação do que não é dela (do que não lhe pertence), daquilo que lhe é estranho ou daquilo que lhe é atribuído” (p. 1, tradução nossa). O autor articula, assim, as funções psíquicas da cultura à volta de três eixos: a cultura 1) fornece um conjunto de elementos estruturais necessários à construção da psique; 2) é o suporte da transmissão psíquica; e 3) está na origem da construção de sentido.

Nathan (1986/2013), por seu lado, introduziu a ideia de que a integração das representações culturais é fundamental para o desenvolvimento da psique humana, sugerindo que estas têm de ser constantemente reafirmadas para estabilizar o “envelope cultural” da psique e, assim, permitir ao sujeito adquirir o sentimento necessário de protecção e “totalidade” (*whole*). Segundo o autor, perante o deslocamento para um ambiente desconhecido, esta reafirmação do envelope cultural do sujeito pode, não só ser diminuída, como ficar em falta – pelo que, para Nathan, em situações de migração, o “envelope cultural” não pode mais prevenir a invasão de experiências não-elaboradas (1986b, cit. por Sturm, Baubet & Moro, 2010).

Ainda neste sentido, o autor vem considerar duas importantes dimensões do fenómeno da migração: a emigração e a imigração (Nathan, 1988). Conforme é sugerido por este, não se imigra para um país sem ter deixado o outro, e, inversamente, quando se deixa uma terra, é só porque há

outra que vai acolher. Sob este ponto de vista, cada uma destas duas etapas é diferente, física e psicologicamente: emigrar significa “abandonar o envelope de lugar, de sons, de odores, de sensações, de todas as espécies que constituem as primeiras *impressões* sobre as quais se estabeleceu a codificação do funcionamento psíquico”; já imigrar implica “reconstruir sozinho e no espaço de alguns anos o que gerações elaboraram e transmitiram lentamente” (Nathan, 1988, p. 7-8, tradução e sublinhado nossos).

Com efeito, é no âmbito das concepções teóricas em causa que Moro tem desenvolvido o conceito de *vulnerabilidade* dos sujeitos migrantes (e.g., 1994, 2002, 2003), devendo este ser entendido como uma dimensão dinâmica que pode afectar um processo em desenvolvimento. Segundo a autora (Moro, 2002), uma vez que todos os sistemas de pensamento, de representação e de simbolização adquirem o seu lugar no mundo devido aos códigos culturais que o sujeito fez seus ao longo da sua vida, são estes processos que são complexificados em situação de migração.

Assim, os sujeitos migrantes devem negociar a passagem entre o universo do país de origem e aquele de acolhimento, sendo esta transição bastante laboriosa quando essa sociedade constitui para o(s) sujeito(s) um lugar profundamente *estrangeiro* (Bouche-Florin, Skandrani & Moro, 2007). Ao impôr uma ruptura brutal, a situação de migração vem implicar uma perda do quadro cultural de origem e da sua função estruturante. É neste sentido que se sublinha a importância do conceito de *estruturação cultural*, introduzido por Nathan (1988), para se referir a uma estrutura que se desenvolve nos primeiros dias de vida: esta é a origem da cultura interiorizada pelas crianças, sendo também, simultânea e reciprocamente, dependente da estruturação psíquica do sujeito – tratam-se de duas estruturas que se encontram em relação com o mundo cultural exterior ao longo de toda a sua vida, e em perpétuo movimento.

No decurso da migração, é o laço que reúne a série psíquica e cultural – apenas mantido vivo e funcional ao longo da existência devido à *homeostase* resultante das trocas/intercâmbios permanentes entre o indivíduo e o seu ambiente cultural que é afectado, pelo que a *situação de aculturação* pode pôr em jogo uma *ruptura violenta* deste laço (Bouche-Florin et al., 2007). A perda de referências externas é tal que se instala uma confusão na maneira de distinguir o mundo. Esta inadaptação, imposta por força da situação nova com que o sujeito é confrontado, pode ter implicações ao nível da eficácia da utilização dos recursos que o sujeito dispõe – é todo o sistema elaborativo que é afectado (Bouche-Florin et al., 2007).

Tal como sugere Mohamed (2001), estas experiências de ruptura vêm pôr claramente em causa o seu mundo interno e externo. O primeiro, referente à continuidade psíquica, à continuidade de si, ao uso de mecanismos de defesa, à organização das identificações e sistemas de ideais e ao

mundo fantasmático. Já o mundo externo, dá conta do paradoxo em que se inscrevem as relações familiares, a fiabilidade das suas ligações de pertença a um grupo, bem como a eficácia de um código comum a todos aqueles que partilham, quer a mesma condição de sociabilidade, quer a mesma cultura (Mohamed, 2001).

É no âmbito desta noção de ruptura que se coloca uma questão fundamental, relativa à importância da *continuidade psíquica* no processo de construção identitária do sujeito que, no caso da migração, vem dar conta de particularidades no que diz respeito à forma como o funcionamento mental do(s) sujeito(s) se vai organizar (Mohamed, 2001).

Dada a importância que as questões associadas à identidade assumem neste contexto, bem como o facto desta se encontrar intimamente ligada às relações de filiação e afiliação estabelecidas pelo sujeito, e tendo em consideração as problemáticas tendencialmente emergentes aquando da vivência de ruptura implicada no fenómeno migratório, importa fazer uma abordagem da forma como estes conceitos são considerados à luz da clínica etnopsicanalítica.

1.2.1. Identidade étnica

Conforme sugere Mohamed (2001), o indivíduo não pode construir a sua identidade sem ter em conta o universo social e cultural que o rodeia. Apesar da identidade não ser um simples produto da cultura, há da parte do indivíduo uma procura activa daquilo que entende como *coerente e significativo* para si dentro do seu universo quotidiano, ao mesmo tempo que procura o *reconhecimento* por parte dos grupos a que pertence. Neste sentido, a cultura é entendida como um *recurso simbólico* fundamental, apta a satisfazer esta dupla necessidade: lugar de *significações* elaboradas a partir dos grupos de indivíduos que partilham determinados valores, sendo estas pertenças múltiplas que conferem ao sujeito uma *significação e identidade* própria. É no âmbito desta necessidade de *pertença e reconhecimento* que a cultura fornece um conjunto de códigos e regras com as quais o sujeito se deve conformar – tida como um núcleo simbólico por excelência, a cultura contribui, assim, para o desenvolvimento ontogenético da identidade étnica e das atitudes étnicas através da apreensão progressiva de si e dos outros, no interior de contextos culturais específicos, bem como para a elaboração de estratégias e busca de soluções face aos conflitos de identidade cultural que erguem barreiras entre o próprio e os outros (Camilleri et al., 1990, cit. por Mohammed, 2001). Finalmente, esta deverá também constituir-se como a base da mudança de identificação cultural, no caso dos imigrantes de segunda, terceira, e restantes gerações, que reivindicam uma identidade adaptada ao modo de ser, estar e viver, da cultura onde passaram a estar inscritos.

Esta identidade, que assegura a coerência ao nível individual e a coesão ao nível do grupo, não é, contudo, um dado adquirido: ao nível do grupo, a etnicização é construída e reconstruída a partir das pertenças culturais; ao nível individual, é exigida uma negociação constante entre a reconciliação e/ou alienação – movimentos que visam eliminar, ou gerir de maneira mais eficaz, as dificuldades ou ameaças sentidas quanto à identidade. Alguns sujeitos migrantes, que perderam totalmente as referências da cultura de origem, apresentam frequentemente problemas de filiação e pertença. Tendo presente que a construção identitária impõe que se realizem operações complexas ao longo do desenvolvimento do indivíduo, estas tornam-se muito dificultadas, quando se trata, por exemplo, de jovens que o têm de fazer no âmbito da interiorização de códigos culturais diferentes, existindo muitos riscos destes não serem bem sucedidos no processo (necessário) de negociação identitária – fazendo emergir, frequentemente, “crises identitárias” com múltiplas consequências (Mohamed, 2001).

1.2.2. Filiação/Afiliação

Tal como já foi sugerido, uma vez intimamente ligados à necessidade de pertença e reconhecimento dos sujeitos, os conceitos de filiação e afiliação assumem-se como centrais na consideração do processo de construção identitária do indivíduo. Por afiliação entende-se o laço estabelecido com a comunidade cultural, i.e., a sociedade de origem ou de acolhimento, podendo ser considerada “mista” quando é fruto da terra de origem e a de acolhimento, como sucede no caso de migrantes (Pedneault, Ammara, Luong & Rashed, 2006). A filiação, por sua vez, podendo ser de múltiplos tipos (filiação social; filiação espiritual; filiação parental, materna, paterna; etc.), encontra-se intimamente ligada ao conceito de afiliação: se, por um lado, a sociedade de afiliação rege, ou define, o modo de filiação, por outro, a filiação permite ao sujeito aceder à cultura dos seus pais e respectiva sociedade de afiliação.

Segundo Guyotat (1991, cit. por Pedneault et al., 2006), a migração, ao pôr em jogo os problemas de filiação e as dificuldades de transmissão dos conteúdos psíquicos culturais, vem *fragilizar* ambos os sistemas (i.e., de filiação e afiliação), podendo, inclusivamente, resultar na evolução de psicopatologias – tanto para pais (migrantes), como para os seus filhos.

Ao impôr ao sujeito uma ruptura com o quadro cultural de origem e o seu modo de filiação, a migração constitui-se como uma perda de afiliação, inevitavelmente associada a um sofrimento intenso – os pais e as crianças ainda não integraram o seu novo quadro cultural externo e encontram-se em ruptura com o quadro cultural de origem (Pedneault et al., 2006).

Tendo de cortar, pelo menos parcialmente, os seus intercâmbios de troca com o grupo cultural externo de origem, torna-se muito difícil para o sujeito, enquanto *emigrante*, manter o seu quadro

cultural interno. É neste sentido que vários autores (e.g., Bouchin-Florind et al., 2007; Herbin, 2007; Mohammed, 2001; Nathan, 1986, 1988; Moro, 1994, 2002, 2003; Pedneault et al., 2006) enunciam e abordam as problemáticas frequentemente desenvolvidas pelas crianças da primeira geração – na designação de Moro (2003), a “vulnerabilidade específica” –, que se inscrevem em torno de uma total ausência de pertença, uma vez que estas não só não interiorizaram o seu novo quadro cultural externo, como os seus pais não lho puderam transmitir (Pedneault et al., 2006).

De entre as psicopatologias que Nathan (1988) refere como passíveis de evoluir neste contexto, destacam-se as psicopatologias agudas da criança migrante: estas são definidas como um problema de *clivagem* entre o *mundo de fora* e o *mundo de dentro* pois, apesar do quadro cultural externo se ter alterado com a *imigração*, o quadro cultural interno mantém-se o mesmo. Esta clivagem entre duas culturas, entre dois mundos, é o centro destes processos patológicos, sendo comum que se estabeleça uma clivagem, não só entre o mundo de dentro e de fora, como entre a cultura do país de origem e do país de acolhimento, a filiação materna e paterna, entre outras (Pedneault et al., 2006).

1.2.3. Identidade e filiação: A ameaça de aniquilamento

Para Herbin (2007), a migração não só cruza o íntimo e o cultural, como faz igualmente “eco do nosso primeiro exílio, aquele da nossa primeira terra: o ventre da nossa mãe” (para. 1, tradução nossa). O autor considera, assim, que todos somos exilados, e que o exílio é constitutivo da nossa identidade – da nossa vida –, pelo que o trabalho de luto e de integração da perda, inerente a este(s) fenómeno(s), é uma das condições da vida, ou seja, “é o processo mesmo da vida desde o nascimento” (Herbin, 2007, para. 1, tradução nossa). Conforme já foi explicitado, a migração é um acontecimento psicológico desorganizador dos referenciais psíquicos e dos laços externos (culturais, familiares e sociais), pelo que, neste movimento de partida – de *desenraizamento* –, as forças psíquicas do sujeito são fortemente mobilizadas no sentido de conter e organizar estes diferentes níveis de experiência – todos eles tidos como essenciais à construção da personalidade (Herbin, 2007).

Segundo Benslama (2004), a experiência subjectiva dos deslocamentos humanos, que aparentemente se efectuam no plano geográfico, representa, muitas vezes, um processo de transformação na forma como se constituem as identificações. Conforme sugere o autor, não se trata apenas de uma mudança de referencial identitário (de certa forma, natural aos processos de mudança), mas de uma espécie de *quebra* desse processo, na medida em que emerge uma impossibilidade de constituir identificações. Com efeito, o que é ameaçado não é apenas uma certa identificação – considerada arcaica, ultrapassada, devendo, por isso, ser modificada –, mas

sim o lugar responsável por constituir essas identificações – como se, a partir desse momento, não mais fosse possível ao sujeito *identificar-se*. Neste sentido, o que se encontra em causa não é um problema relativo à ruptura com as culturas e comunidades de origem, mas algo mais profundo, ligado à capacidade de *ser-aí* – pelo que, a questão decisiva, de acordo com o autor, é a que indaga acerca deste *aí* do *ser-aí*: em que consiste, e como e por que se perdeu (Benslama, 2004, sublinhado do autor).

É esta problemática que Benslama (2004) considera fundamental que seja considerada como ponto de partida para o que passou a ser entendido como a “clínica do exílio”. Na passagem de um lugar para outro – quer no caso de exilados, como de migrantes –, o que o sujeito vive é uma transformação nos (seus) referenciais, que garantiam um modo de ser no mundo. Assim, o que muitas vezes se verifica é que, ao se deparar com o impedimento de se reapropriar das suas heranças, o sujeito não consegue sair de uma posição intermediária, acabando por não ser de lugar nenhum. Posto isto, a questão do *aí* e do *ser-aí*, proposta pelo autor, encontra-se nessa referência de lugar como garantia existencial – que, perante a percepção da ameaça à existência, faz emergir um sentimento de aniquilamento (Benslama, 2004, sublinhado do autor).

Douville (1994), por seu lado, constatou que, no processo de mudança que se coloca a partir da clínica da migração e do exílio, se estabelece uma espécie de “guerra de culturas”, que o sujeito vive a partir do confronto com a diversidade cultural. Para o autor, há determinadas situações em que a impossibilidade do sujeito reconhecer que o outro possa contribuir para a sua alteridade leva a que determinadas heranças sejam vividas como constitutivas de algo extremamente ameaçador. Uma vez que toda a herança necessita de ser elaborada para que possa ser transmitida, o que se supõe que acontece nessa passagem (de um lugar a outro, e/ou de uma cultura a outra) é que o confronto vivido pelo sujeito o impede de resgatar uma herança – impossibilitando, com isso, a apropriação de elementos essenciais à continuidade de um referencial identitário. É desta forma que a mudança de lugar pressupõe uma mudança de posição que implica um profundo rearranjo das identificações: o sujeito sofre uma perda essencial que resulta numa espécie de impasse e na sensação de não ser de lugar nenhum (ou, simplesmente, de *não ser*). Assim sendo, a passagem de um lugar a outro expõe o sujeito a uma necessidade de transformações que vai depender, fundamentalmente, da sua possibilidade de elaboração das perdas, das heranças dos pais, dos ancestrais, das tradições constitutivas da sua singularidade (Douville, 1994).

Ainda neste sentido, Pastori (2006) refere que o confronto entre indivíduos de origem diferente determina a necessidade de redimensionar elementos fundamentais para a auto-preservação, pois vem testemunhar a existência de uma grande ameaça, que procura atacar algo fundamental para a

preservação da imagem de si. Segundo a autora, o que é sentido como ameaçador é essa mesma impossibilidade de resgate de uma herança significativa, cuja ausência é sentida como uma perda irreparável, e que atinge, por vezes, a capacidade egóica de manter a unidade da imagem de si. Ao levar os sujeitos ao encontro com o outro (diferente), o processo migratório implica para o sujeito uma necessidade de elaboração constante da imagem de si, na tentativa de preservar um mínimo de diferença necessária à sobrevivência. Dado que o encontro com o mesmo é uma necessidade narcísica e, inversamente, o diferente tende a ser vivido como ameaçador, a terra estranha (e o estranho) vem, muitas vezes, dificultar (ou mesmo impossibilitar) que o sujeito resgate o que faz parte de um outro lugar (Pastori, 2006).

Sob este ponto de vista, a ameaça ao narcisismo dá-se pela impossibilidade de resgate de determinadas heranças que, perante o confronto com outras influências culturais, causam uma espécie de “curto-circuito” no processo identificatório. Não sendo possível conciliar as heranças mais primitivas com as experiências mais atuais, o choque de influências tem como efeito um desequilíbrio na estrutura psíquica. O ataque ao equilíbrio psíquico é sentido como uma grande ameaça, podendo constituir-se, na realidade, como verdadeira ameaça de aniquilamento. Colocada em risco a unidade do eu, há uma tendência para que emergjam cisões, tanto entre as instâncias psíquicas, quanto na relação com o(s) outro(s), e os sujeitos ficam enfraquecidos do ponto de vista da sua capacidade narcísica (Pastori, 2006).

Como condição limite vivenciada pela passagem de um universo cultural a outro, o sofrimento imposto pela impossibilidade de resgate de determinados aspectos de uma herança cultural tem a sua expressão na sensação de ameaça de aniquilamento que representa (Pastori, 2006).

1.2.4. Renúncia à identidade: Uma defesa contra o aniquilamento

Tendo em conta o facto da identidade, nomeadamente enquanto associada à ameaça de aniquilamento, se constituir como uma problemática central no âmbito da presente abordagem, pretende-se desenvolver nesta secção a teoria proposta por Devereux na obra intitulada de *La Renonciation à l'Identité: Défense Contre l'Anéantissement* (2009). Assim, antes de compreender como é que a renúncia à identidade se constitui como uma defesa contra a ameaça de aniquilamento, importa abordar a forma como a identidade é definida pelo autor neste contexto.

Segundo Devereux, toda a individualidade pressupõe uma identidade, e ambas pressupõem uma *existência* (2009). Assim, a identidade, tida como produto de um processo de diferenciação, tem a ver com uma multiplicação de declarações predicativas (i.e., qualidades e atributos do sujeito, modo de ser e/ou de estar) que dizem respeito a um determinado objecto/sujeito (que *existe*), e com a sua *justaposição particular* – pelo que o conjunto destas precisões constitui, assim, uma série

de medidas repartidas sobre um sistema de coordenadas, do qual *o conjunto é um espaço multidimensional*. Uma vez que a identidade se constitui de elementos heterogêneos que não pertencem única e exclusivamente a um indivíduo (i.e., há muitos predicativos comuns), esta apenas se torna um produto da diferenciação pela *acumulação de traços significativos*, dos quais a *justaposição* e o *arranjo sistemático* de uma grande série destas dimensões constituem uma *estrutura*. Sob esta perspectiva, tanto a identidade, como a individualidade, são entendidas por Devereux como *estruturas*, no verdadeiro sentido estrutural do termo (2009).

Não obstante o facto da identidade e diferenciação resultarem de uma multiplicação de precisões dadas sobre um objecto ou um ser, importa ter em consideração a noção de que o homem é, sobretudo, *um ser em si integrado*. Para Devereux, o sentido de uma verdadeira individualidade não se constitui como um dado adquirido, mas, pelo contrário, como algo que se vai adquirindo e formando gradualmente, sujeito a inúmeras peripécias – daí que o autor venha sublinhar que o *sentido da identidade e da integração interna* se devem constituir sobre dois níveis: *no espaço e no tempo* (Devereux, 2009).

Assim, Devereux (2009) aborda o que precede o problema segundo a forma como é construída a identidade da criança e o sentido subjectivo da sua individualidade, enquanto configuração total. Tal como sugere o autor, a constituição de uma identidade na criança (que ainda não a possui) é um processo altamente complexo, pois esta ainda tem de se desembaraçar da *unidade dual* que a liga à mãe. A identidade no espaço supõe uma causalidade espacial, que postula a coerência das coisas no espaço, contudo, numa fase inicial, enquanto os objectos aparecem à criança “desmontados”, ainda não há uma representação espacial estruturada (i.e., a criança não possui nem *sentido de identidade integral*, nem de *integridade corporal*). Já no que diz respeito ao tempo, observa-se que, no início da vida, a criança ainda não compreende que o seu Eu é um invariante temporal apesar, e através, das suas mudanças de estado (fisiológico, emocional, etc.). Uma vez que o presente ainda não é representado como uma “soldagem” entre o passado e o futuro, sendo para a criança a única coisa que realmente existe, esta não possui ainda um verdadeiro Eu (no sentido psicanalítico do termo), ou seja, um Eu que assegure o sentido da sua própria continuidade através do tempo. Para que sujeito possa ser consciente da sua *continuidade e invariância* no espaço e no tempo, é necessário, por um lado, que exista uma *causalidade espacial*, que postula a *coerência* das coisas no espaço e, por outro, que ele seja capaz de estruturar os eventos que se desenrolam no tempo numa série causal – i.e., a existência de uma *causalidade temporal*, apresentada como uma configuração *unidireccional, irreversível e não absurda*. Posto isto, compreende-se porque é que a identidade não é um primeiro dado, mas sim resultado de uma *montagem*, tanto planificada quanto fortuita (Devereux, 2009).

É desta forma que, para o autor, a vivência da migração tende, inevitavelmente, a perturbar o *sentido de identidade* do indivíduo, vindo pôr muitas vezes em causa a *solução de continuidade* do seu *eu-mesmo*. Perante a existência do fantasma de que o facto de possuir uma identidade incita os outros a destruir, não somente a identidade, mas a existência, o(s) sujeito(s) procura(m) proteger-se desse risco, renunciando a toda a verdadeira identidade –transformando-se em objecto(s). No núcleo desta problemática encontra-se a vontade de não *se compreender* e de não permitir aos outros *ser compreendido*, i.e., de não possuir uma identidade capaz de ser *fixada* e *determinada*, uma vez que possuir essa identidade seria, segundo Devereux, *fatal* (2009).

Quando traumatizado por aqueles que o conhecem melhor, o sujeito tende a esperar, por consequência, ser lesado por todos os que conhecem a sua identidade. Uma vez que o conhecimento da identidade do sujeito se assume, neste contexto, como revelador da sua *vulnerabilidade*, a renúncia a esta apresenta-se como um meio privilegiado de defesa contra a *(ameaça de) destruição* (Devereux, 2009).

Devereux constata que os sujeitos desenvolvem manobras defensivas particulares e maneiras de enganar protectoras para evitar a confrontação suprema que os forçaria a perder a sua própria “identidade real” (i.e., a sua *existência*) – como são exemplos as manifestações de *auto-contradição*, de *dúvida*, de *evasão*, sempre inscritas no âmbito de uma tentativa de *não (se) compreender* e *não ser compreendido* (2009).

Incapaz de se constituir uma identidade, seja no espaço, seja no tempo, o sujeito é igualmente incapaz de atribuir uma identidade aos elementos constitutivos do mundo real (pessoas ou coisas). Assim, a *falta de uma continuidade*, a *renúncia à identidade*, a fim de preservar existência, tornam-se para o sujeito o *abrigo da destruição* – precisamente, porque ele *não existe*, e *não é capaz de existir*, enquanto *indivíduo* (Devereux, 2009).

2. Metodologia

2.1. Tipo de Estudo

Para a presente investigação utilizou-se o Método das Narrativas de Associação Livre (FANI – Free Association Narrative Interview), desenvolvido por Hollway e Jefferson (2000; 2008). Trata-se de um tipo de metodologia que se enquadra numa concepção teórica do objecto de estudo considerado enquanto sujeito psicológico. Orientado pelo princípio psicanalítico da associação livre e desenhado para elicitare narrativas, o método em causa visa aplicar questões abertas com o principal intuito de encorajar os sujeitos entrevistados a narrar eventos específicos. Tendo por base a ontologia psicanalítica, que coloca ênfase no conflito inconsciente e respectivo manejo como a base da vida psíquica e do *self* do sujeito, o princípio da associação livre prende-se com o significado emocional, muitas vezes inconsciente, que está contido nas ligações entre uma ideia e a seguinte, produzidas no âmbito de uma relação específica com o ouvinte. Segundo os autores (2008), ao contrário das abordagens onde apenas a opinião, as crenças e os factos são solicitados, esta constitui-se como uma metodologia que assume particular importância quando se visa explorar e aprofundar questões emocionalmente carregadas e/ou de teor identitário.

Uma vez que o conflito inconsciente produz ansiedade, e que as defesas inconscientes contra a ansiedade vão afectar a forma como os entrevistados relembram e narram os eventos e a sua vivência destes, no método FANI ambos o entrevistador e o entrevistado são tidos como sujeitos “inconscientemente defendidos” em relação (Hollway & Jefferson, 2000). Assim, sob o ponto de vista da subjectividade, os desejos inconscientes e as defesas contra a ansiedade compreendem-se como resultado do envolvimento dinâmico entre psiques biograficamente únicas e as suas experiências sociais (intersubjectiva, histórica e discursiva). Com efeito, é no âmbito de uma relação intersubjectiva, estabelecida no contexto da entrevista, que surge a narrativa e se procura aceder a uma compreensão da subjectividade do sujeito.

Indo ao encontro da epistemologia psicanalítica, que assenta no uso da subjectividade do sujeito como um instrumento de conhecimento, os investigadores aprendem a utilizar as suas respostas emocionais na entrevista e na subsequente análise de dados, através de notas de campo, detalhadas e reflexivas, idealmente disponibilizadas para uma análise de grupo.

Uma vez que se parte do pressuposto de que as questões que convidam a respostas específicas levam a generalizações emocionalmente des-subjectivadas e racionalizações defensivas, o investigador deve, assim, dar seguimento à entrevista (*follow up*) de uma forma similarmente aberta, procurando ecoar a ordem e a terminologia utilizada pelos próprios entrevistados, de

modo a não perder o «quadro de significado» (i.e., *gestalt*) do sujeito (Hollway & Jefferson, 2000, 2008). Desta forma, o quadro de significado dos participantes domina, ao invés do do investigador.

Com base no postulado holístico da *gestalt* (i.e., que o todo tem mais significado que as suas partes), o procedimento de análise da narrativa deve manter em mente o conjunto de dados de um determinado indivíduo quando interpretando partes da mesma, e, em particular, as associações que levaram a ela. Contudo, ao invés de esperar a coerência de relações entre as partes, o investigador deve manter-se atento a inconsistências, contradições e conflitos, bem como mudanças no tom emocional e evitamentos.

2.2. Participante

Cassandra (nome fictício) é uma mulher de 27 anos (à data da entrevista), de origem guineense e residente em Portugal há dezassete anos. Viveu na Guiné até os 10 anos de idade, onde ficou entregue aos cuidados da avó paterna e do avô materno após a sua mãe ter emigrado para Portugal. O seu pai emigrou para Espanha quando esta tinha dois meses, pelo que apenas o conheceu quando já tinha 15 anos. Actualmente vive com a mãe e os irmãos (tem uma irmã mais velha e dois meios-irmãos mais novos, já nascidos em Portugal), bem como com os seus dois filhos: uma filha, de 6 anos, e um filho, mais novo, cujo pai é de origem brasileira.

2.3. Instrumento

Os dados foram coletados com recurso a uma única entrevista, orientada pelos critérios propostos por Hollway e Jefferson (2000; 2008). Apoiados no método biográfico interpretativo alemão (Scutze, 1992, cit. por Hollway & Jefferson, 2000), os autores postulam quatro princípios básicos para a condução da entrevista: (1) utilização de questões abertas; (2) eliciação de histórias; (3) evitar as questões “porquê”; e (4) acompanhar a narrativa, procurando ecoar a ordem e terminologia do sujeito. Assim, formulou-se previamente uma questão para dar início à entrevista/narrativa, elaborada com o intuito de ser aberta mas ter também em vista a introdução do tema pretendido: “Gostaria de saber como é que viveu a saída do seu lugar de origem, das suas raízes, para ir viver para um outro sítio”. Uma vez iniciada a entrevista, procurou seguir-se a narrativa da participante sem interferir com o seu livre desenrolar de ideias, intervindo apenas somente no sentido de incentivar a continuação da narrativa e/ou solicitar alguns esclarecimentos relativos a conteúdos trazidos por si (datas; locais; dados biográficos; etc.). Não tendo sido utilizado nenhum inquérito para a recolha dos dados socio-demográficos da participante, nem realizadas questões nesse sentido, as únicas informações obtidas a esse respeito são as que foram surgindo no decorrer da entrevista.

2.4. Procedimento de Recolha

Tendo contactado a coordenadora social da Associação “Unidinhos” (jardim de infância da Amadora) e explicado o objectivo da investigação, esta disponibilizou-se para falar com os pais de origem guineense para saber qual a sua disponibilidade para participar da mesma. Uma vez dada a resposta positiva da participante quanto à sua participação na entrevista, realizou-se a marcação da mesma, por intermédio da coordenadora social da associação, considerando o horário de chegada do seu filho (ao jardim) e o dia que lhe era mais conveniente.

Assim, a entrevista decorreu num pequeno gabinete da escola, disponibilizado pela coordenadora social para o efeito. Após sentadas frente-a-frente no gabinete, foi-lhe explicado o propósito da sua participação e perguntado se permitia a gravação áudio da entrevista (tendo sido igualmente esclarecido que esta serviria apenas para efeitos de transcrição e seria, posteriormente, eliminada). Obtido o seu consentimento, deu-se início à entrevista, que teve uma duração de 55 minutos.

Apesar da simpatia e aparente receptividade de Cassandra, inicialmente fez-se sentir uma certa apreensão, talvez mesmo desconfiança, da sua parte – muito embora não seja claro qual o papel assumido pela própria investigadora neste sentido, uma vez que o desconforto e a preocupação sentidos relativamente à possível susceptibilidade inerente à temática em causa estavam marcadamente presentes. No início o seu discurso foi sentido de uma forma particularmente agressiva e abrupta, dando conta de uma postura defensiva e, talvez mesmo, de uma necessidade de afirmação por parte de Cassandra – não sendo certo se se tratava de uma afirmação de igualdade, ou de diferença. Contudo, com o decorrer da entrevista, Cassandra foi-se tornando cada vez mais à vontade e livre na partilha das suas ideias, pensamentos e histórias – não obstante a agressividade contida em muitos momentos da sua narrativa, esta já não se fazia sentir na entrevistadora, pelo que, a certa altura, foi, de facto, a *partilha* entre as duas (a que falava/falou, e a que escutava/escutou) que parece ter tomado lugar. Com isto, foi-se criando um ambiente bastante cúmplice, marcado por um diálogo fluído, “histórias engraçadas” e risos – muitos risos. A sensação foi, efectivamente, a de que a entrevista tinha dado lugar a um *diálogo*, estabelecido entre um(a) ouvinte e um(a) falante, e a de que durou até ao “fim” desse diálogo – i.e., um diálogo *estabeleceu-se* e “*cumpriu-se*”. Por fim, ficou o sentimento de que aquilo que foi inicialmente tido como uma entrevista se tornou num acontecimento natural, inscrito não no contexto de uma relação formal, mas de uma relação empática, partilhada por dois sujeitos que se estão a *conhecer*.

2.5. Procedimentos de Análise

A entrevista foi transcrita na íntegra (vide Anexo) e analisada segundo o método de associação livre (Hollway & Jefferson, 2000, 2008), tendo a sua análise decorrido em dois momentos.

Primeiramente, reuniu-se um grupo de intervisão, com cerca de cinco elementos (incluindo a investigadora e a orientadora), estudantes e/ou profissionais da área de psicologia, para proceder à análise da narrativa: a transcrição da entrevista foi lida em voz alta, enquanto os membros do grupo interferiam livremente, segundo aquilo que o discurso ía evocando em si – esta etapa decorreu em duas sessões, de aproximadamente duas horas e meia cada. Uma vez concluída a análise de conteúdos que decorreu do grupo de intervisão e de conteúdos que foram sentidos pela própria investigadora como fazendo eco de “qualquer coisa”, seleccionaram-se as temáticas da narrativa que se apresentaram mais relevantes, procedendo a um filtro dos conteúdos analisados segundo o seu tema de pertença. Do último procedimento resultaram três grandes temas: 1) Identidade (representação eu/outros); 2) Filiação (representação do país de origem/país de acolhimento; representação parental; herança parental); 3) Representação do feminino (materno) e do masculino (paterno).

3. Apresentação e Análise dos Dados

3.1. Análise dos Dados

Introduzida a primeira questão, que reenvia directamente para a vivência da saída do seu “lugar de origem” – “das suas raízes” – para ir viver para “outro sítio”, o discurso de Cassandra dá conta de um movimento projectivo particular, segundo o qual o *novo* e *o(s) outro(s)* se destacam pela maneira como aparecem representados. O seu processo de adaptação é relatado como tendo sido “fácil”, uma vez que era “tudo novo para si”, o que leva não só a questionar o que é feito do *antes*, como sugere a emergência da possibilidade de construção de uma nova identidade – na narrativa de Cassandra, o *desconhecido* e o *novo* assumem uma conotação invulgarmente positiva.

Esta refere a sua “indiferença” quanto ao “que os outros pensam” (“*nunca ligo a essa coisa porque eles chamam-me preta e eu fico a chorar (...) porque p’ra mim é indiferente, eu sei o que é que eu tenho na minha cabeça e o que é que eu quero, o que os outros pensam isso é com eles*”), afirmando que, para si, isso não é mais do que “a cabeça vazia dos outros” – que “tem lá tanta porcaria” que, para ela, “não interessa”. Perante a agressividade contida no seu discurso inicial, é inevitável questionar: *O que é vazia nela e o que é lixo no(s) outro(s)? E vice-versa? O que é que significa, no seu vivido interno, a ligação entre o que é ‘fácil e novo’ e ‘o(s) outro(s) que não lhe interessa(m)’ – que ela não gosta, não usa?*

Quer quando faz referência à população portuguesa (“*(...) os portugueses, acho assim alguns meio simpáticos e outro assim meio brutos (...)*”), quer quando recorda os guineenses (“*(...) às vezes lembro-me do nome das pessoas mas não me lembro concretamente da cara (...)*”), aquilo que é evocado aparece às *metades, às partes*. Contudo, quando se refere à família de origem, o seu discurso torna-se muito mais claro. Cassandra diz que os seus avós, com quem viveu na Guiné até aos dez anos, “eram como um pai” para si, tendo surgido as saudades dos pais apenas “aos dez anos/onze”, i.e., pela altura em que veio para Portugal, viver com a mãe. Posto que as saudades emergem *na, e por causa da*, ausência, verifica-se que o seu sentimento é *anulado ao mesmo tempo que é evocado*. *O que pensar quanto ao facto desta dizer só ter sentido saudades quando já se encontrava na presença (da mãe)? Que (as) sentiu-mas-não-sentiu? Que (as) sentiu-não-sentindo? Ou que a distância é tanto mais sentida quanto mais próxima está da mãe? Por outro lado, poderá a emergência das saudades não ser dirigida aos pais, mas ao seu país de origem? i.e., à sua terra-Mãe?* Não obstante, a sua frase apresenta uma sobreposição de ideias, sendo por isso sugestiva de vários «dizeres».

No que diz respeito aos últimos, em Portugal viveu com a mãe, tendo conhecido o pai apenas quando tinha quinze anos. Esta reporta-se ao pai como sendo “daquelas pessoas que emigra”, estando implícita a ideia desta ser uma categoria da qual se distingue. Assim sendo, *o que é que ela*

é? Recordar-se da “comida”, dos “amigos” e de “algumas ruas”, muito embora já “alteradas” (dado o passar dos anos).

A maneira como se reporta à idade actual (*“Eu tenho 27 anos, vou fazer 18 anos já em Dezembro, cá em Portugal”*), remete para uma vida dividida em duas partes: uma primeira, com lugar no seu país de origem, na qual tem dez anos; e outra, que teve início em Portugal, na qual tem dezoito.

Uma vez que ficou na Guiné entregue aos cuidados do avô materno, Cassandra conta que a sua mãe “mandou chamar” a sua avó materna para ir viver com aquele com o propósito de tomar conta de si, explicando: *“(...) porque (...) o homem é homem, não tem assim grande jeito com essas coisas, e estando lá uma mulher, acaba por ser a patriarca da família, fica assim tudo unido (...) e é melhor, fica mais estável”*. O masculino aparece assim representado como insuficiente para dar conta do(s) cuidado(s) e organização familiares. Pelo contrário, o feminino assume um lugar preponderante, ocupando o papel de “patriarca” e constituindo-se como condição para a união e estabilidade familiares.

Ainda neste sentido, o avô é descrito como alguém de quem “nem se lembra do nome próprio”, e cuja morte é situada no tempo em função da altura da morte da avó (*“entretanto o meu avô, que eu já nem me lembro do nome próprio, a minha avó faleceu, depois ele também faleceu em 2001”*).

Ao reportar-se ao avô, evidencia-se um importante movimento projectivo. Segundo esta, no período em que o avô esteve em Portugal por motivos de saúde, este afirmava que “se morresse no país dos brancos não iria perdoar” (*“(...) ele diz que não queria morrer na terra dos brancos”*). No entanto, Cassandra diz também que, *apesar disso*, o avô era “branco”, pois “tem misturas com o guineense, o português e o cabo verdiano”, ao contrário do pai que, tal como ela, “é escuro”. Assim, o avô é, por um lado, “branco”, i.e., *veio* para Portugal e *é* de Portugal; por outro, não queria morrer “na terra dos *tugas*”, i.e., *vem* para Portugal e *sempre foi* de Portugal, muito embora *não sendo*. A mãe, também apresentada por esta como sendo branca, revela-se, neste momento do seu discurso, como um elemento determinante, na medida em que “manda o avô de volta” para a Guiné, onde este acaba por morrer (*“(...) entretanto mandou-o, mandou-o de volta (...) e depois com o tempo lá...faleceu...”*). A figura materna emerge, desta forma, como alguém com o poder de *dar e tirar vida*, i.e., como condição para *unir, reunir e cuidar* (como sucede quando esta “manda” a avó paterna para a Guiné, para tomar conta da filha), mas também para *mandar de volta e separar*, sendo que, quando separa e “manda de volta”, *há qualquer coisa que morre* – em partes, ou inteira. Neste sentido, a mãe parece determinar tudo, até mesmo o *destino dos homens* – que, quando contrariam a sua vontade, *morrem*.

Já no que se refere à morte da avó, Cassandra diz sentir “raiva” e “revolta”, dado o facto desta ter morrido sozinha num lar, na Guiné. O contraste entre a maneira como sente e vive a morte desta e a morte do avô é evidente. Ao contrário do que acontece com aquele, percebe-se que, no caso da avó, a mãe *não fez nada* – levando a crer que a avó, sim, *é de «lá»* (i.e., da sua terra natal). Cassandra expressa a sua revolta por não ter feito nada pela avó, muito embora dizendo que “*é um pouco a moda dos europeus*”, pois “(…) *os portugueses, desligam-se um pouco, e desprezam um pouco [os pais]*” – ao contrário dos “africanos”, que, de acordo com esta, “*valorizam mais os pais (...) porque não é capaz de ter uma vida boa ou estar estável e fingir que já não se lembra dos pais*”. Assim, é enunciado o lugar de uma falta “(…) *isso é revoltante e dá, dá uma tristeza enorme; e eu fiquei com isso na cabeça (...) porque ela criou-me, e deu-me o afecto todo todo que eu precisava e não, e ela não ter comido - como eu digo - nem 1 euro do meu dinheiro do meu sacrifício, isso, revolta-me (...)*”. Ao afirmar que a avó “*não comeu nem 1 euro*”, Cassandra concilia dois planos de discurso que não combinam: um primeiro, associado a qualquer coisa mais *pulsional* – com mais carga afectiva e, possivelmente, ligado a um nível mais primário também –, e outro material, i.e., com *inscrição no real, no concreto*.

É possível atestar-se, neste momento particular da sua narrativa, o vivido de uma grande *confusão* identitária: um avô que é branco, mas se diz (e *sente*) como não sendo da terra dos brancos; ela, que é escura, tal como aquele que emigra e desconhece (o pai); uma avó (pertencente à Guiné) pela qual a mãe (branca) não fez nada, razão pela qual a própria (Cassandra) se responsabiliza – comportamento, no entanto, atribuído aos “europeus”, e não aos “africanos”.

A isto acresce-se o seu lapso inicial, quando menciona: “(…) *ela [a avó] só teve dois filhos, que é o meu pai e a minha irmã mais velha, que estavam cá [em Portugal] (...)*”. Com efeito, encontra-se latente a ideia de um pai que concebeu a sua irmã com a própria mãe (i.e., a avó paterna) – por sua vez, “enviada” pela mãe.

Questionada sobre o pai, Cassandra refere que, segundo a sua mãe, esta tinha dois meses quando ele emigrou para Espanha, onde ficou a viver. Ao falar da emigração deste, Cassandra diz: “*E estava lá [em Espanha], tinha uma vida estável; só que as pessoas acho que a, a ilusão às vezes toma conta do cérebro e já não se pensa bem, mas isso, é outra parte*”, ficando por compreender: *Que ilusão é esta? E que ‘outra parte’ representa?* Mais adiante, Cassandra explica: “(…) *e depois em 2015 mandou um bilhete (...) p’a ir p’a Espanha de férias. Fui eu e a minha irmã mais velha (...)*”. O lapso temporal (2015), remetendo para o futuro, chama, desde logo, a atenção. O pai aparece como um *estranho*, alguém que “praticamente *já não conhecia*” (e *alguma vez havia conhecido?*). Cassandra justifica: “(…) *porque se ele me deixou com dois meses, aquilo foram quatorze anos e dez-dez meses, e aquilo p’ra mim é quinze anos certo, porque dois meses a pessoa não, não sabe nada*”. Ao arredondar o tempo, Cassandra reporta-se ao pai (dois meses) antes da sua concepção, e não no nascimento. Ainda na sequência da narrativa

acerca do pai, esta refere que o dia em que ela e a irmã regressaram foi o dia em que o seu avô (materno) morreu, fazendo-se então anunciar a *morte de um avô* (e/ou *de um materno?*) marcado pelo *renascimento de um pai* (e/ou vice-versa). Por fim, Cassandra diz: “(...) *mas com o meu pai não tenbo assim grandes histórias a contar porque, porque só tive a parte boa que foram as férias (...)*”, começando neste momento a falar sobre a mãe (“(...) *mas fica sempre aquele ressentimento por ele nos ter deixado, e a minha mãe sempre a criar sozinha, aí!, de nós (...)*”).

O seu discurso adensa-se, reenviando para o peso da herança que lhe foi transmitida pela mãe – da(s) “responsabilidade(s)” (“(...) *eu sempre fui ganhando responsabilidades, sabia que tinha de ir buscá-lo [ao irmão mais novo] ao ATL (...), tinha aquela preocupação às seis e meia, sei que não me posso distrair lá com as colegas, (...) acho que, passa, isso passa, da responsabilidade que ela teve para vai passando para os filhos.*”) à(s) fragilidade(s) (“*Eu acho que apanhei muito dessa parte (...), mas essa parte também não gosto muito (...), porque o problema dos outros afecta-me muito (...)*”). A sequência do seu discurso – do pai para a mãe e da última para a própria – é significativa: o pai encontra-se associado ao desconhecido e ao superficial – àquilo que “não vive” e, como tal, *ao bom* – e a mãe aparece como a fiel transmissora de tudo o que ela *tem e é*, da *alienação e dor* que carrega e vive – pelo que, tudo o «*resto*», quando comparado com a representação da figura materna, parece ser fácil.

Se quando se reporta ao pai Cassandra confunde datas precisas, no momento em que fala da mãe observa-se que os tempos verbais são, também eles, confundidos, na medida em que *coexistem o passado e o presente*. Neste sentido, constata-se uma *ausência de eixo temporal*, que leva a que não exista um *sentido* e/ou *orientação* temporais devidamente definidos e consistentes. Assim sendo, a sua *história* (i.e., a sua *narrativa de si*), permanentemente «*esbatida*» no tempo, parece impossibilitada de adquirir uma *estrutura sólida e coerente*.

Quanto aos seus irmãos, Cassandra relata que tem uma irmã mais velha, filha do mesmo pai, e dois mais novos – um rapaz e uma rapariga, filhos de outro homem –, dando-se novamente conta de um lapso: “*Só sou eu da primeira, eu e a primeira somos do mesmo, da mesma mãe e do mesmo pai (...)*”. Mais uma vez, do ponto de vista latente, a irmã é contextualizada no âmbito de uma relação incestuosa com o pai. Por esta altura, Cassandra conta também que, quando na Guiné, ambas viviam separadas, tendo a irmã ficado entregue aos cuidados da tia materna (irmã mais velha da mãe), enquanto ela ficou, conforme já mencionado, a viver com os avós (paterno e materno). Neste sentido, pode supôr-se que, enquanto esta manteve uma *metade mãe* (avô materno) e uma *metade pai* (avó paterna), o mesmo não aconteceu com a sua irmã. Como tal, o seu lapso parece surgir como reflexo de um movimento através do qual, tendo-lhe a mãe *retirado pai* (à irmã), esta lhe vem *acrescentar pai*.

Entretanto, Cassandra descentra-se do desenrolar da sua história para comentar o termo «meios-irmãos», que “os portugueses usam”. A maneira como comunica o seu desagrado (“*Meio irmão, que meio irmão?, é irmão e pronto!, meio irmão porquê?, (...) eu não concordo, “meio irmão”!, então o pai também é meio, a mãe também é meia (...)*”) ilustra bem o eco que ‘o(s) meio(s)’, e/ou a(s) metade(s), nomeadamente do ponto de vista das suas relações filiativas, assumem no seu mundo interno. Da mesma forma, o modo como se reporta ao padrasto (“*(...) só fizemos diferença porque, tínhamos lá o padrasto, quando há implastos, fica tudo...mais...avariado*”), vem corroborar a ideia até agora sentida relativamente ao (não) lugar que é atribuído à figura masculina.

Na sequência da última temática (i.e., o padrasto e as diferenciações feitas entre esta e os meios-irmãos mais novos), o corte introduzido por Cassandra sugere a tensão gerada pela mesma (“*(...) mas depois, o resto, acho que foi sempre tudo bem...; não sei se quer saber mais alguma coisa...*”). Assim, Cassandra faz a passagem para um outro assunto, começando por dizer que “agora já está diferente”, pois “está mais crescida e já tem dois filhos” – uma “menina”, de seis anos (quase sete), e um rapaz, mais novo. Esta refere que “não pretende permanecer cá”, pois acha que Portugal “não oferece grande coisa p’ó futuro”, considerando que a sua mãe é a “única pessoa” que ainda tem “aquela ideia fixa” que “Portugal é um bom país para viver”. Muito embora justificando que “quer um futuro melhor para os seus filhos” (“*ela [mãe] tentou me dar o melhor, agora, com o meu ponto de vista eu vou tentar dar o melhor aos meus filhos, e não é com esta migalha (...)*”), quando AP diz que “*se não der certo, a minha mãe está cá é só voltar (...) é verdade, não vou estar a deixar a minha casa nem nada, ela está cá, não deu volta*”, torna-se evidente que o seu lugar é aonde a mãe está – i.e., a sua referência não é Portugal, nem a Guiné, mas a mãe.

Questionada sobre se gostaria de voltar à Guiné, Cassandra responde que “para viver, não”, dada a ausência de condições que o País oferece (“*não existem infra-estruturas, nada, nada, (...) não há água em muitas casas, não têm água canalizada, não têm electricidade (...)*”). Contudo, diz, “*gostava de ir de férias, e os meus filhos também dizem que querem ir; a minha filha também faz algumas perguntas*”. Cassandra conta que a filha lhe pergunta “se na Guiné comem cobras”, “se na Guiné há sumo”, sendo a sua mãe quem lhe responde de imediato – “*(...) a minha mãe olha logo p’ra ela; ela diz “se calhar lá no brasil na terra do teu pai é que comem cobras”, e dá-lhe logo assim essa resposta*”. Percebe-se, neste momento da sua narrativa, que o pai dos seus filhos é de origem brasileira. Se, por um lado, as questões colocadas pela filha parecem remeter para as suas dúvidas quanto às representações do feminino e do masculino, a resposta dada pela avó vem ilustrar com clareza o seu papel – é esta quem introduz o pai, podendo dizer-se que é esta quem «dá conta» dos homens da família, inclusivé o(s) da filha.

De acordo com Cassandra, a sua filha “vai criando lá na cabeça dela coisas” porque “*ouve a gente a falar*” – “*porque isto, aquilo, isto não está bem*”. Esta relata: “*Depois eu disse “olhe, na Guiné não tem assim*

muíta luz, mas queres ir?”, ela [a filha] diz que quer; ela diz que quer ir com a avó e que não sei qué e que não quer ir., (...). Mas ela diz que quer ir. O meu filho, diz que não quer ir p’ó Brasil [terra do pai], porque no Brasil matam (...), depois a minha tia disse “oh, mas como tu pareces um ind-indiano, vamos te mandar então p’rá Índia”, e ele “não na Índia também matam”, depois ele diz “eu quero ir p’á Guiné” e a minha tia diz “Ah, na Guiné também matam” (...). Verifica-se, assim, uma clara partição entre o feminino e o masculino, na medida em que as mulheres pertencem a um lado, e os homens a outro – revelando-se esta uma solução para questões que Cassandra parece não conseguir solucionar de outra forma.

Esta trata-se duma temática relativamente à qual Cassandra se revela questionante e envolta em conflitos para os quais parece não ter resposta(s), fazendo desencadear por isso sentimentos muito intensos. Assim, Cassandra desenvolve um discurso marcadamente oscilatório, no qual anda em torno de *aquilo que ela acha que os outros não sabem* (sobre a Guiné) e *que não é “assim tão mau”* – “(...) *aquilo está muito mal organizado, mas não é assim., o pior país como dizem. (...) se nós, porque somos de lá, revoltamo-nos, mesmo conhecendo, as pessoas que conhecem tão vagamente têm uma ideia ainda muito mais errada*” –, mas que *também é mau* – “*porque aquilo (...), aquilo é uma corrupção que não, não tem limites, e depois, é..é, mata aqui mata ali mata., é que., aquilo dizem que há democracia mas não, não existe; eu acho que aquilo ainda estamos numa ditadura..extrema (...)*”. Por outro lado, se entendido à luz do materno, este excerto da sua narrativa é revelador: “*dizem*” que a *relação mãe-filha* é uma democracia, *mas não*, isso não existe; aquilo que existe *ainda é* uma ditadura extrema. Realizando movimentos através dos quais se distancia (“*aquilo é*”) e aproxima (“*aquilo ainda estamos*”) sistematicamente, Cassandra alterna e move-se entre o «fora» e o «dentro», nunca se inscrevendo de facto em nenhuma destas «posições» – se «por dentro» *aquilo é* demasiado sufocante e violento (*aniquilador?*), colocando-se «de fora» também não sobrevive, tornando-se o «dentro» a sua *única possibilidade (de existir?)*.

Com efeito, o seu discurso parece aludir, em parte, à sua representação parental:

(...) os políticos estão lá todos, acho que cada um zela só pelo seu interesse; um diz uma coisa que acha acerca de outra, outro já acha que tem o direito de mandar matar, então mata, e está tudo resolvido; não existe justiça, (...) isso é revoltante, porque as pessoas que matam são pais de família e não sei qué, eles não têm o direito de estar a fazer essas coisas, e abusam (...). Eles acham que a terra é deles, fazem o que bem entendem, e-e ninguém pode fazer nada, mas as coisas não funcionam assim. A terra é do povo, todo o mundo sabe, mas eles pensam só neles; já são mais antigos então pensam que aquilo é deles, fazem o que bem entendem (...).

Tratam-se daqueles que *devem cuidar*, mas *fazem o que querem* – “*mandam matar*” (inclusivé, “*pais de família*”) e *se apropriam* daquilo que deveria ser *de, para e pelos*, filhos. O facto de dizer

que “*aqueles que matam são pais de família*”, deixa implícita a ideia de que os pais de família não são apenas os que são alvo das mortes, mas também *aqueles que matam* – ou seja, os pais de família *matam e são mortos*. Já sob o ponto de vista da representação materna, o seu discurso é passível de se traduzir em qualquer coisa como: “a minha mãe faz o que bem entende, pensa que eu sou dela, apropria-se de mim, mas eu não sou; mas, mesmo assim, não deixo de ser, porque ela manda em mim”. Como tal, toda a sua *revolta interna*, i.e., toda a *carga pulsional que emerge*, parece *nunca se efectivar* realmente – pelo que, tudo o que surge «*de dentro*», permanece numa constante «*não-inscrição*».

Assim, ao longo da sua narrativa, fortemente projectiva, observa-se que Cassandra recorre, sobretudo, à sua fantasia, fazendo uso de construções fantasiosas através das quais se *move e desloca, para «cá» e para «lá»* – do outro (*que sabe e diz*) para ela (*que não sabe e diz*), e vice-versa –, recobrando o bom com o mau, o mau com o bom, e fazendo constantes sobreposições. Estes movimentos permitem compreender uma tentativa de aceder a *alguma síntese*, sobre *qualquer coisa* que se encontra muito pouco definida, bem como as dificuldades com que se depara a fazê-lo, sendo possível dar conta da sua total *ausência de eixo(s)* – Cassandra não encontra eixo *nem «cá», nem «lá»*. É, precisamente, esta *ausência de eixos (referenciais)* – enquanto *sentido*, e enquanto *orientação* –, que se vai fazendo notar desde o início, e que não permite que haja *lugar* para que os seus afectos *se efectivem*, uma vez que, tudo *aquilo* que vai emergindo no seu *dizer(-se)*, passa de imediato do *negativo* para o *positivo* (e/ou vice-versa), acabando por cair sempre no *vazio* – i.e., *anulando-se*.

Entre a falta de justiça e de organização, os governantes corruptos e os políticos que “mandam matar aqui e ali”, as “pessoas” que “falam mal *daquilo*” e a “enervam” – mesmo sendo “a maior parte do que estão a dizer verdade” –, os jovens “revoltados” e “cansados de viver na terra dos outros”, os africanos que “também são racistas” entre si, os cabo verdianos que “acham que são mais” que os guineenses “por serem mais claros”, os brancos que “sempre se acharam superiores”, e “eles” que “não são verdadeiros” e “acham que são melhores”, Cassandra vai falando de vários sítios e posicionando-se em diversos ângulos, dizendo coisas diferentes consoante o lugar onde se coloca. Perante o uso recorrente do termo «*revolta*» - que, conforme já referido, dá conta de afectos que nunca são, realmente, *efectivados* –, faz-se sentir uma expressão de afectos intensa, na qual se circunscreve um movimento notoriamente claustro-afro-fóbico – por um lado, não pode estar perto, pois «*aquilo*» é demasiado violento, por outro, também não consegue estar longe. Estes tratam-se de afectos que apenas têm lugar materno, parecendo ter encontrado neste contexto da sua narrativa lugar para ser expressos – Cassandra refere-se à *Mãe Guiné*, à *Mãe África*, à *Mãe Terra*.

Ao reportar-se à vida que alguns guineenses têm em Portugal, Cassandra descreve uma realidade aparentemente igual à que relata ser a do seu país de origem (“(...) *mesmo fazendo coisas que não passam pela cabeça de ninguém, vivendo nos contentores, sem condições e sem água p’ra, sem água potável (...)*”), verificando-se a enorme facilidade com que esta sobrepõe universos –dos governantes/políticos, para os brancos/claros, para os guineenses e/ou portugueses. Ainda neste sentido, o facto do «cá» e o «lá» serem igualados vem demonstrar que, onde quer que ela esteja, esta usa o lugar da mesma maneira (ou – *não consegue usar?*). Na verdade, «aquilo» a que Cassandra se refere trata-se da *ausência de estrutura* – é a *falta de estrutura* que não oferece condições para voltar. Assim sendo, importa questionar: *Se «lá» não tem estrutura, e «cá» é a terra dos outros, como é que esta pode construir ‘qualquer coisa’, com o cá e o lá? Se ela não existe «lá», pois não há condições para tal, mas também não pode estar num sítio que ‘não é dela’, como é que pode existir(-se)?*

A maneira como prossegue o seu discurso parece vir, precisamente, atestar o que se foi observando até então: “*Mas não é fácil. (...) Porque ficar num canto não sabemos a realidade, também nunca vamos saber a realidade por completo, porque a realidade, eu acho que (...), eu acho que se continuarmos a procurar, porque o procurar saber não é só, não depende de um só ponto (...) mas eu acho que em relação à organização e aos, aos recursos e a tudo a que o país oferece acabamos sempre por assentar no mesmo ponto, e pelo menos focamos esse ponto (...)*”.

Por entre histórias que se vão sobrepondo, temas que se vão ramificando, e comentários através dos quais vai dizendo *o-mesmo-e-o-seu-contrário*, Cassandra reporta-se continuamente às mesmas questões: aqueles (de «lá») que morrem por falta de recursos; aqueles que estão indiferentes àqueles que morrem; aqueles que deviam ser ajudados mas não o são; aqueles que deviam ajudar mas não o fazem. Fala da “mãe e do filho que morrem sem necessidade”, apenas porque “não têm dinheiro para pagar”, e dos médicos que os “deveriam socorrer” mas não o fazem, e só por causa “duma porcaria de dinheiro” (“*desprezam e viram as costas e não olham mesmo, é preciso ter muito sangue frio p’a deixar isso acontecer*”). Da mesma forma, refere-se aos “pacientes internados” que deveriam ser fornecidos (i.e., ter medicamentos) pelo hospital, e que apenas o conseguem ser fora deste, sendo que, “se é assim”, “mais valia ficarem em casa”. Poder-se-á questionar, *que mãe e filho são estes que morrem, e quem é que (os) despreza e vira costas? E que lugares são estes – um onde é suposto ser fornecida, mas não o é, e que lhe é estranho; e outro onde, apesar de não ser fornecida, lhe é familiar, pois é a sua casa (i.e., é seu)?*

Entretanto, Cassandra diz ser através das amigas que costumam ir à Guiné que vai sabendo “essas coisas”, uma vez que ela própria “não pode ir sempre (...) por causa dos miúdos”. Esta justifica: “*porque eu quando eu estou de férias a minha mãe costuma ir viajar, e p’ra ir com eles não dá, eu tenho medo porque eles ainda são muito novos*”. Contudo, quando questionada sobre o seu medo, responde:

“Eu fico com medo (...), que a gente vá p’ra lá e que eles adoeçam e eu estou lá sozinha, não tenho lá a minha mãe”. Constatase, novamente, que Cassandra está a dizer duas coisas em simultâneo, *uma sobre a outra* – por um lado, devia ir com a mãe; por outro, se for vai sem a mãe, e fica sozinha. Mais adiante, esta refere que gostaria de ir “quando os seus filhos tiverem assim *uns dez anos*”, o que vem de alguma forma explicar as sobreposições anteriores – o *tempo de chegada* é o mesmo que o *tempo de partida* (os seus dez anos). Quando Cassandra diz: *“porque aos dez anos acho que já conseguem ver a estrutura completa daquilo, e ficam com uma boa ideia e isso vai ser bom p’ra eles p’ó futuro (...)”*, faz levantar uma questão fundamental: *Terá esta sido uma possibilidade que lhe foi retirada?*

Por outro lado, logo de seguida comenta a necessidade que sente dos filhos irem à Guiné para “verem o que precisam fazer para melhorar a vida deles”, “não ficarem *só com a ideia de Portugal*” (“que têm tudo à mesa”), “verem outras pessoas” e “a miséria que as pessoas passam”, bem como porque acredita que “as pessoas *têm que deslocar*” e “ter outras ideias” – “*não podemos focar só num..no bom, e ficar por aí (...)* porque eu acho que a pessoa quando sai dali, sai com uma revolta tão grande (...)”. Verifica-se que, ao falar dos seus filhos, Cassandra está, fundamentalmente, a falar de si própria – das suas *faltas e necessidades*, das suas *diferentes «partes»* e *incompletude(s)*, da sua *revolta*.

Esta diz: *“(...) porque a pessoa quando gosta muito da vida boa (...), começa a querer tudo de bom só p’ra ele, e nós não podemos ser assim; eu acho que temos de saber estender a mão (...); porque o pouco p’ra nós, se calhar é MUITO mais reduzido ainda p’ó outro”.* A sua afirmação suscita a emergência de novas perguntas: *Quem é que ameaça apropriar-se de “tudo de bom”? De que é que esta se quer apropriar quando se refere a “estender a mão” (ao invés de “dar a mão”)? Que “muito” é este que é “pouco” para o outro, e/ou que “pouco” é este que é “muito” para o outro?* Aquilo que diz, a par das forcas de expressão que utiliza, sugere uma polissemia de sentidos que, apesar de difíceis de significar objectivamente, vêm testemunhar, sobretudo, a *confusão* que habita o seu mundo interno.

Muito embora aparentemente se refira a realidades concretas, Cassandra manifesta, mais do que uma vez, a impotência sentida no que respeita a “ajudar os outros” (“*eu sei que mesmo querendo, não consigo ajudar...nesta altura*”) e o quão “*essas coisas* a magoam” – tal como sugere a expressão “estender a mão”, que utiliza repetidamente, é Cassandra que *sente falta* desta “ajuda”, e *é esta falta*, a par da(s) sua(s) *impossibilidade(s)*, que gera(m) o seu sentimento de *impotência*. Com isto, especifica: *“(...) em Portugal não consigo isso, muito sinceramente não vou conseguir”*, justificando que “*é preciso ter base*”, i.e., enquanto aqueles que “nasceram cá” sempre tiveram apoio(s) dos avós e/ou dos pais, “eles” não (“*(...) mas nós não (...)* eu não vou estar a guardar dinheiro, sabendo que a minha mãe está cheia de preocupações, cheia de coisas p’a fazer, porque eu estou a pensar no meu futuro. As pessoas fazem isso, estão a guardar sabendo que têm a pessoa a matar-se (...)”). Assim, enquanto aqueles que são de «cá» *têm base* e são ajudados pelos pais, aqueles que *vêm para cá*, inversamente, *não têm base* e têm de

ajudar os pais – e, *sem base*, também não lhes é possível *guardar* nada para si. *Que futuro poderão, então, construir?* Cassandra responde: “(...) *não vamos, porque se nós não tivermos os nossos pais ali, esse dinheiro que recebemos temos de pagar a nossa casa, água, luz, e ficamos sem, sem praticamente nada*”. Se, por um lado, os filhos têm de ajudar os pais – caso contrário, estes podem, até mesmo, *morrer* (“ (...) *tiro 300 p’a ajudar a minha mãe e companhia, eu acho que ela até vai viver mais tempo*”) –, por outro, também precisam dos pais para viver (ou “ficam sem nada”).

Neste momento da sua narrativa, todo o seu discurso gira em torno do *ajudar e ser ajudada, ter bases e não ter, fornecer e ser fornecida*. Na sequência disso, Cassandra volta a evocar o tema da transmissão (“*eu.., tento sempre transmitir isso aos meus filhos (...)*”), recorrendo a uma história da filha:

(...) a minha filha às vezes chega da escola e diz “mãe, olha, eu emprestei a caneta à minha amiga Maria, e eu disse assim “Maria, como não tens caneta hoje podes levar p’ra casa e amanhã trazes”, achas que eu fiz mal?”, ela diz isso que é p’a eu não ralhar logo com ela; digo “não, fizeste muito bem porque TENS OUTRA, mas amanhã, pede à Maria a caneta e depois guardas; e depois se ela precisar tens a caneta e podes emprestar outra vez”, depois ela diz “está bem mãe”, e depois no dia a seguir ela diz “mãe olha a Maria já me deu a caneta, ela é muito simpática” (risos), ela diz isso que é p’ra eu não ralhar com ela; eu digo “sim é muito simpática”; depois ela diz “mãe, temos que saber partilhar, não é?” e fica-me sempre a pôr essas coisas, e eu fico contente porque vejo que o que estou a ensinar não, não é em vão (F: Pois).

Quando fala da necessidade de partilhar, Cassandra está, na verdade, a falar de *emprestar*. Para além disso, constata-se que não é a primeira vez que faz uso do termo “guardar” – como se pairasse sobre si uma constante ameaça de que, *o que é seu*, lhe seja retirado. Contrariamente ao que diz defender, o seu discurso dá conta da eminência da sua zanga perante o acto de partilha (da filha).

Já o filho mais novo “já não”, manifestando ciúmes da irmã quando a mãe lhe compra algo – mas, diz Cassandra, “*as coisas que eu compro p’ra ela já não dá p’a comprar p’ra ele porque ele é mais novo (...)* ela depois fica a dizer “*oh mano, tens de saber partilhar*”, então ela mesmo vai incutindo esses, essas responsabilidades ou essas ideias na cabeça dele”. A sua narrativa é, novamente, reveladora da sua incoerência: ao mesmo tempo que um pode receber, o outro não; contudo, é aquele que não recebe que deve “partilhar”. Conforme anteriormente, quando Cassandra se reporta aos filhos, está a referir-se a si própria, aparecendo estes como importantes referências à sua identidade. Neste sentido, faz-se notar de imediato a diferença existente entre a filha e o filho, enquanto representativos do feminino e do masculino, respectivamente – enquanto à primeira são atribuídos privilégios, ao masculino são incutidas obrigações e interdições.

Cassandra conta que as suas amigas dizem que ela “*pensa que vive no mundo da ilusão*”. No entanto, diz que “*não se importa de ser criticada*”, pois “*a sua ideia é fixa*” e, “*se o certo para elas é isto*”, para ela “*o certo é isto*” – “*se continuarmos todos a pensar que (...) isto aqui é uma ilusão e que eu penso que tem que ser tudo perfeito, acho que piora*”. Com isto, Cassandra regressa ao tema da discriminação (“*Se é uma comunidade, temos que nos unir, eu acho que temos., somos um povo. Preto, azul, branco, mas somos humanos. Se um discrimina aqui, eu fico com ódio, discrimino, discrimino, é pior, já vi o inferno que vamos viver?*”), fazendo a ponte entre aquilo que defende e um filme que viu:

(...) tem um filme que eu vi que gostei muito que é o América (...); que eram os nazis, não sei se já viu (F: Eh... talvez com a história consiga...); então, o pai morreu, o pai era policial, e morreu num confronto qualquer na rua, então os filhos, mas o pai também era assim mesmo nazi, tinha aquele., não é, não é racismo, é..são pessoas xenofobas (F: Sim, sim), não têm só com os africanos, é com os estrangeiros (F: É), e então ele foi transmitindo isso sempre aos filhos; então os filhos quando o pai morreu ficaram com aquela ideia do, o-os estrangeiros, os negros, em particular, são os que não prestam, e pensaram que o pai morreu por causa do, do., dos negros (F: Ah, sim); e então criou-se aquele ódio e ele estava sempre com a cabeça rapada, e uma vez matou um negro sem necessidade, mandando ele pôr a., abrir a boca num passeio, e bateu-lhe com a cabeça., com os pés na cabeça, abriu-lhe o., ele foi preso; e lá dentro da prisão, os brancos é que lhe fizeram a vida negra; foi violado, pelos brancos – sabe que lá na prisão é uma coisa (F: É, horrível); pelos brancos nazis, porque eles quando chegam lá separam-se – têm os latinos, têm os nazis e têm os africanos, aquilo é tudo., então não se pode., e os nazis é que violaram-no, que eram os amiguinhos (F: Exacto); e depois um africano é que foi, foi-o ajudando e não sei quê, e lá ele foi mudando aquela mentalidade, aquela ideia – ERRADA –, que infelizmente também não teve culpa porque transmitiram aquela ideia p’ra ele (F: Exacto), que eu acho que isso vem de, da base – se os pais transmitem, tudo bem que há alguns que depois conseguem ver que não é bem assim mas há outros que ficam com aquelas ideias (F: Hum, hum); e depois ele saiu, da prisão, graças ao preto, assim, o negro, e viu o irmão da mesma maneira que ele estava – ele o que tinha ido preso; porque foi o que ele também foi transmitindo ao irmão mais novo; e aquilo estava atormentado, e ele a tentar mudar., a cabeça do irmão, a dizer que aquilo não era bem assim e que os nazis., aquilo tudo, aquilo era uma ilusão, que eles foram criando. Mas o irmão lá foi., negando, mas depois quando começou a endireitar, foi morto (...). O irmão mais velho tinha assassinado o, um rapaz (F: Ah, sim sim), então foi morto pelo irmão mais novo do que morreu. A ironia da vida. E aí ele parou, pôs a mão na cabeça, e não continuou a vingança, porque ele é que cometeu o erro principal, digamos assim, e então não., nem, nem tentou mais. (F: Pois) Eu acho que isso é tudo uma lição de vida (F: Pois é), não é porque esta mosca é preta que não presta (F: Hum, hum) (...).

Ao narrar o conteúdo do filme, Cassandra faz uma revelação: *o pai morreu*. Através do seu relato, percebe-se que o seu pai é, afinal, também ele branco, aliás, *o pior dos brancos* – o “nazi” (que mata os estrangeiros e, em particular, *os negros*). Conforme a própria sugere, *este ódio*, quando transmitido, vem aproximar os sujeitos da morte, pelo que é apenas quando se rompe com esta

cadeia de transmissão que o sujeito se pode libertar. Constata-se, agora, o peso da herança paterna – que, quando respeitada, se apresenta como demasiado perigosa e, quando rompida, permite a *libertação de algo*. Com isto, surge, novamente, a questão da *ilusão* – quer aquela em que ela (pensa que) habita, como a que “*eles foram criando*” –, ficando por esclarecer: *Em que medida é que ela habita esta ilusão? Que lugar é que a ilusão ocupa na transmissão pais-filhos e o que é que representa? E que ciclo é este, carregado de afectos nocivos, que deve ser quebrado impreterivelmente, sob pena da sujeição à morte?*

Contrariamente ao que acontece quando divaga por entre os *diferentes-e-mesmos* temas, movendo-se para «*cá*» e para «*lá*», neste momento faz-se notar o quão o discurso de Cassandra se adensa quando assenta, efectivamente, no pai ou na mãe, contendo uma série de *destruições*, de *ataques*, de *intolerâncias*.

Novamente solicitada a temática das “*amigas*” (F: “*Porque é que sente que as suas amigas pensam diferente?*”), anteriormente abordada de forma especialmente vaga e difusa, Cassandra retoma o mesmo discurso, *partindo da ideia contrária* – são as amigas que “*têm aquela ideia (...) muito fixas*” – mas fazendo as mesmas associações de ideias: menciona de novo a *raiva*, a *vingança* e o *ódio*, no âmbito da discriminação (“*(...) porque fez mal, porque é branco, porque se fosse um preto eu acho que passava rápido (...) Eu digo “tudo bem, dá raiva (...) Faz por ti, não tentes fazer por vingança, porque isto aquilo” (...)*”), sendo que agora é o marido que é morto (“*Eu tenho um primo que diz “eu qualquer dia mato um branco” (...)* “*na..branco mesmo não presta*” (...) *“branco gosta de pisar” (...)*”).

Na sequência do *ódio* com o qual *uns nascem* porque *outros (o) criam* (“*(...) se a gente for criando esse ódio vamos transmitindo isso aos nossos filhos, então o futuro..vai ser pior. Porque se eles criam, vão nascendo com isso (...)*”) e da incapacidade de reunir *o que é bom* e *o que é mau* (“*(...) e eu acho que na vida temos que aprender, mesmo coisas más, e coisas boas – as duas, também não se pode aprender só uma. Depois nós é que temos de saber separá-las – seleccionamos o que pretendemos que fique, e o que não interessa descarta-se.*”), percebe-se que Cassandra se desloca continuamente por entre o mesmo tipo de movimentos, numa incessante tentativa de reconciliar *o «cá»* e *o «lá»*, *o(s) preto(s)* e *o(s) branco(s)* – nem que, para isso, tenha de «*ser branca à força*» (“*(...) se um corvo é preto acham que já todos os corvos são pretos (F: Pois), mas não é; até eu acho que já descobriram um que é branco*”).

A violência e o conflito encontram-se, afinal, *em casa*, onde parece faltar «*qualquer coisa*», de mais «*humano*» – “*(...) quem é que gosta de estar sempre em guerra? Ninguém. Guerra quando digo não é porque tem armas, mas sempre tem um conflito (F: Sim, sim), mesmo em casa quando discutimos ou com uma mãe ou com os irmãos, fica assim aquele ambiente..horrível (F: Hum, hum); porque sentes que tem uma coisa aí que faz falta, o sorriso da pessoa, ou só um ouvir o “olá” da pessoa (...)*”. Cassandra refere-se a um tipo de comunicação muito particular e especialmente precoce – aquela que permite ao bebé *existir(-se)*. Na continuação

da sua narrativa, dá-se conta do retorno do recalcado, permitindo subentender o seu apelo contra um sentimento demasiado intenso (“(...) *sentes falta daquelas coisas, é como o mundo, se passarmos por uma pessoa e dizer “bom dia”, com um sorriso, acho que não, não mata ninguém.*”). Apesar de tudo, quando fala sobre a(s) sua(s) zanga(s) e aborrecimento(s), i.e., quando o tema se centra na agressividade propriamente dita, o seu discurso apresenta-se mais «desimpedido», aproximando-se mais de um discurso neurótico.

Cassandra relembra uma senhora portadora de sida, que encontrou, no dia anterior, a pedir dinheiro para comer, e cuja condição “balançou consigo de todas as maneiras”. Uma vez que “não estava a roubar” nem “a tentar fazer mal”, Cassandra deu-lhe dois euros. Num primeiro momento, a última afirma que “também não é por dois euros que vai ficar mais pobre”, embora dizendo, uma frase depois, que “também não é por dois euros que [a senhora] fica rica”. Deste modo, nem aquela que ajuda realmente ajuda, nem a que é ajudada é verdadeiramente ajudada. Ainda no contexto da sua história, o movimento de identificação de Cassandra faz-se destacar, na medida em que fica sentida com uma senhora branca, sem recursos, de estatura “magrinha” e doente. Pelo contrário, “aos rapazes” (que “vê que fumam”) “não dá muito” (ou não dá mesmo), revelando-se, mais uma vez, que é o masculino que não tem direito a receber.

Quando questionada se é religiosa, Cassandra responde que “é uma pessoa dogmática um pouco céptica”, explicando: “(...) *porque eu duvido de algumas coisas, mas acho que tem de haver crença, na vida. Mesmo sabendo que, (...) uma coisa não existe, eu tenho a crença (...). Mas também tenho a crença, de que Deus existe. Ou melhor, a minha cabeça, ou a..razão me levou a isso (...)*”. Cassandra continua a sua explicação, acabando por alegar que “se tem tanta convicção que *ele* [Deus] existe, *ele tem que existir para si*”, muito embora “também não critique quem não acredita” e diga não concordar com “aquelas pessoas” que “fazem coisas absurdas em nome de Deus”. Na sua deambulação em torno da ideia de «crença» - carregada de contradições e indefinições, “*mas*” e “*se*”s – observa-se o seu esforço para tentar definir e dar contornos às suas próprias dúvidas e conflito(s). Perante a necessidade que se faz sentir, Cassandra faz uma passagem abrupta dum discurso abstracto para ideias concretas, afirmando: “*Eu acho que viver sem acreditar não vale a pena, mesmo..nós acreditamos que podemos ter um carro (ri-se), acreditamos que podemos ter um carro a gente faz, faz coisas p’a conseguir, é como a casa – lutamos p’a conseguir*”. Com efeito, a sua abordagem da «crença» e da «realidade» vem reunir elementos que não coexistem, combinando, por um lado, aspectos do seu mundo interno que se afiguram ainda bastante indefinidos e difusos, e, por outro, uma dimensão mais ligada a uma lógica obsessiva – onde subsistem o controlo, a razão, o concreto. Por isso mesmo, quando Cassandra procura a conciliação e integração de ambas estas dimensões, depara-se com a sua própria impossibilidade e conflito: “(...) *mas aí está, tem pessoas que não acreditam em Deus, mas vão casar na*

igreja (F: Pois). (...) mas se não acreditam p'ra quê, p'ra que é que vão na igreja? Podem ficar só no civil, não precisam., tem coisas que eu não percebo (...)”.

3.2. Análise dos Grandes Temas

3.2.1. Identidade

Representação Eu/Outros. Ao longo da sua narrativa, Cassandra vai-se definindo, ou procurando definir, através do(s) outro(s), sendo vários os movimentos projectivos que se fazem destacar.

Cassandra começa por apresentar os outros como tendo “a cabeça vazia” e “cheia de porcaria” – outros pelos quais diz sentir ‘indiferença’ e cujos pensamentos “não lhe interessam”. Esta anuncia assim *duas partes suas*, uma que se encontra vazia, e outra cheia de porcaria, ambas partes que procura rejeitar em si – possivelmente projectando no(s) outro(s) a indiferença que sente da parte deste(s). Tratam-se de partes, na verdade, irreconciliáveis – afinal, *como podem coexistir o vazio e cheio (de porcaria)?* Surge, desde logo, uma questão primordial: O que é que representa a sua *parte vazia* e a sua *parte cheia-de-porcaria*? *Para que é que estas suas partes remetem e como coexistem dentro de si?* Perante uma leitura mais atenta, quando Cassandra diz que “sabe o que tem na cabeça” e que “o que os outros pensam *isso* é com eles”, observa-se uma espécie de *complementaridade* entre ela e o(s) outro(s): é ela que tem a cabeça (*vazia?*), mas são os outros pensam o(s) “*isso*”(s)³ (*a porcaria?*). Assim, é na recusa das suas partes *vazia* e *cheia-de-porcaria* que Cassandra encontra a(s) sua(s) *possibilidade(s)*, passando o novo e o desconhecido a ser entendidos como fáceis e bons.

No mesmo sentido, os «outros-portugueses» reflectem *metade uma coisa, metade o oposto-dessa-mesma-coisa* (meios brutos, meio simpáticos). Já os «outros-guineenses», são *nomes-sem-caras*. Com isto, enquanto a sua *parte-portuguesa* é representada por *metades*, reenviando, novamente, para *duas partes que se opõem*, a sua *parte-guineense* reenvia para *identidades* que, mesmo recordando, não consegue *representar* – i.e., *mesmo existindo, não existem*. Inevitável pensar que, um *nome-sem-cara*, é uma *identidade-sem-entidade* – e *como pode existir identidade sem entidade*⁴? Tal como a própria sugere quando diz que “não se lembra *concretamente* da cara”, tratam-se de memórias *sem concretude* – i.e., *sem forma, sem profundidade (sem estrutura?)*. Há uma nítida clivagem entre as suas partes guineense e portuguesa, uma vez que a primeira remete para os seus (primeiros) dez anos de idade, passados na Guiné, e a segunda para os dezoito anos (seguintes), vividos em Portugal.

Inversamente ao que acontece com os outros-guineenses, o avô (materno) tem cara, mas não tem nome (talvez porque corresponda à sua *parte-portuguesa?*). Faz-se perceber que, quer no «*cá*», quer no «*lá*», aquilo que se mantém é a (sua) *incompletude*, na medida em que *falta sempre alguma coisa* –

³ O termo *id* significa *isso* em latim.

⁴ De notar que a palavra *entidade* se obtém retirando-se o termo *id* a *identidade*.

i.e., Cassandra nunca acede, *completamente*, a nada. Este último representa uma parte sua que, por um lado, pertence e é do sítio onde está, por outro, não – mais uma vez, *o-mesmo-e-o-seu-oposto*. Trata-se de uma parte que a sua mãe, ao “*mandar separar*” (da sua origem), *faz morrer*. A avó (paterna), por seu lado, pertence à Guiné – ao seu país de origem –, dando conta de uma parte sua que foi *abandonada*, que ficou “sozinha” no sítio onde nasceu e, «lá», *morreu* (uma vez que lhe foi retirada pela mãe, ao trazê-la para Portugal). Assim, esta é uma *falta profunda* que se faz sentir, causadora de *revolta, raiva e tristeza* – uma parte que, uma vez tendo vindo para Portugal, não mais teve lugar.

Já os filhos remetem para as suas principais *faltas e necessidades*, bem como para a(s) sua(s) *possibilidade(s)*. No entanto, enquanto a filha representa uma parte sua que é *apropriada pela mãe* – e que *depende* desta –, i.e., aquela que *recebe mas não pode dar* (posto que, se o fizer, lhe está a retirar algo); o filho representa uma parte que não tem pertença nem lugar, aquela que não tem direitos, apenas obrigações, nomeadamente, a de dar – dar aquilo que também não tem. Assim, se a filha parece dar conta da sua parte *cheia-de-porcaria*, o filho parece herdar a sua parte *vazia* (ou *aniquilada?*). Quando fala da sua vontade de que estes conheçam a Guiné “quando tiverem dez anos”, para que possam ver “a *estrutura completa daquilo*”, assim como quando menciona que a filha quer ir à Guiné “com a avó”, Cassandra revela a sua *principal falta e desejo*: é com a sua mãe, na Guiné, que ela imagina a sua *possibilidade de aceder* a uma *estrutura completa*. Se os seus principais conflitos são projectados na filha (que, como ela, tem dúvidas, e vai criando “coisas na sua cabeça” com base, não no que conhece, mas no que ouve os outros dizer), no filho é projectada a situação inconsciente em que vive: tal como Cassandra, o filho deve *manter-se perto* (mais precisamente, *aonde a mãe está*), senão *morre*. Ainda neste sentido, importa notar a maneira como apresenta a Guiné à filha, i.e., fazendo referência à falta de luz. Porque é que “*lá não tem muita luz?*” *Porque é «lá» que residem as suas dúvidas e conflitos? Porque é «lá» que habita o seu lado mais escuro – quer no que diz respeito aos seus fantasmas (e/ou à sua própria cor?), quer a tudo aquilo que pertence ao «lá» e ao qual não consegue aceder com clareza?*

A sua tensão quando discursa em torno da temática dos «meios-irmãos» dá conta do quão perturbante são para si as *meias-representações* (e/ou *meias-filiações?*), bem como do seu movimento significativamente projectivo. Ao mencionar que “*se os irmãos são meios, então a mãe também é meia e o pai também é meio*”, Cassandra revela uma problemática fundamental: com efeito, esta representa todas as suas relações filiativas através de *metades*, demonstrando particular dificuldade em aceder a *representações unas*. A sua incapacidade de (re)conciliação e integração, nomeadamente no que diz respeito ao materno e ao paterno, é uma constante durante toda a entrevista. Quando diz que os seus irmãos “não iriam gostar” se soubessem que os nomeava de «meios-irmãos», Cassandra está

a manifestar uma zanga e mágoa profundas. Esta temática é, assim, reveladora da sua maior *ferida*: aquela em que a sua *meia-mãe* e o seu *meio-pai* se constituem, em si, não só como partes *incompletas* – metade *vazias*, metade *cheias* (*de porcaria?*) –, mas também como partes *separadas* e, sobretudo, *inconciliáveis*. A «*angústia das metades*» é sugestiva de uma profunda «*fractura*» *identitária*. Quando termina, abruptamente, de discutir o tema em questão, referindo-se ao facto de “agora ser diferente pois já é crescida” e “tem dois filhos”, Cassandra parece efectuar um movimento através do qual procura *compensar a sua falta*, dizendo que, “agora”, “já tem duas metades”, que *lhe pertencem* e a *preenchem* – i.e., já dispõe de uma (*falsa*) *identidade una*. É ainda de notar que são os outros-portugueses que utilizam o termo «*meios-irmãos*», pelo que é nestes parece ser projectada a sua «*angústia das metades*».

Já quando se reporta aos “jovens revoltados” com o que se passa no seu país (Guiné) e “cansados” de viver na terra dos outros, Cassandra não está se não a falar da sua *revolta e luta internas*. A revolta sentida porque aqueles que *mandam* (i.e., os pais) os impedem de beneficiar da(s) *estrutura(s)* e *organização* que precisam, bem como por se *apropriarem* da sua terra de pertença e não lhes darem quaisquer direitos sobre esta, obrigando-os a ir viver para um lugar que não é deles – um lugar onde *não têm base*, tão pouco recursos para a construir. Cassandra está a falar do cansaço de lutar por uma estrutura que não consegue encontrar *nem «cá», nem «lá»*, quer porque «*lá*» não lhe foi permitido, quer porque teve de passar a habitar num lugar que não é dela – seja como for, o «*cá*» e o «*lá*» são tidos como *propriedades alheias*.

Ainda no decorrer da sua narrativa, é possível perceber-se que os “brancos” são, na verdade, *todos os outros* – Cassandra é a única que é preta. Assim, os «*outros-brancos*» dão conta, antes de mais, do seu *oposto*, e revelam uma profunda *falha narcísica*: são os que *têm terra*, os que *têm mais* – daí “acharem-se” melhores, superiores, no fundo, *mais*. Quando Cassandra diz que “não é porque é preta que esta mosca não presta”, invalida desde logo a sua intenção de sentido, na medida em que as moscas não só são todas pretas (i.e., iguais, sem *diferenciação* ou *identidade*), como são insectos sempre rejeitados e sentidos como indesejáveis (i.e., não prestam). Como tal, as moscas não só nunca prestam, como não é a cor que lhes atribui diferenciação e/ou identidade – pelo que, aquilo que diz, *cai no vazio*. Neste sentido, a senhora *branca-com-sida* a que Cassandra se refere – aquela que procura ajudar, muito embora por fim não ajudando (novamente, deixando cair no vazio a sua intenção) – representa o máximo que esta consegue encontrar de si nos *outros-brancos*: uma branca, doente e sem recursos, com *menos-que-todos-os-outros-brancos*, e potencialmente rejeitada e diminuída *por*, e *perante*, estes.

Quando faz referência aos «*outros-egoístas*» – os outros que *só pensam em si*, que “*querem tudo de bom só para eles?*”, que *guardam* (para si) e *não dão* a (mais) ninguém –, Cassandra parece reportar-se a

uma espécie de *apropriação*, como se esses outros se apropriassem de algo que lhe pertence e/ou que ela também quer – algo que lhe foi retirado e que deseja apropriar-se de volta. É possível compreender-se assim que, tudo o que ela tinha, lhe foi retirado – quer quando estava na Guiné, onde não lhe foi permitido construir uma *estrutura*, quer quando veio para Portugal, onde ficou *sem terra e sem base*. Como tal, a terra aonde está *é dos outros*; os recursos *são os outros que têm*; os outros *têm base e ela não*. Tudo o que Cassandra tem é, efectivamente, do(s) outro(s), e é-lhe *emprestado* – e se tudo o que tem é dos outros, é emprestado, e não lhe pertence, então o que é que é (d)ela? O que é que todos os outros têm que ela não tem? Talvez uma identidade e uma realidade *unas* (ao contrário dela, que tem apenas metades)?

Ainda neste sentido, à medida que discursa sobre “os outros”, observa-se que Cassandra se vai *apropriando* das vivências daqueles para expressar o que *não conhece* (porque *não vive*), utilizando-as numa incessante tentativa de se *definir*. Assim, fala dos outros que *têm ideias fixas* (a sua mãe – que tem a “ideia fixa de Portugal”; os mais velhos – que “têm ideias fixas”; as amigas – que têm “aquelas ideias (...) muito fixas”), ao contrário dela – que, por fim, também tem “uma ideia fixa”, que “não vai mudar”. Da mesma forma, os outros *têm ideias erradas* (porque, como *não conhecem, não sabem*), ao contrário de si, que (acha que) tem *a ideia certa* – mas que, como (*também*) *não conhece, (também) não tem nada que lhe garanta* que a ideia dela seja a certa. Nisto, também há os outros que (*não*) *sabem* e que *dizem*, ao contrário dela que, como (*também*) *não sabe, diz o que os outros (não) sabem* – pelo que, as suas “ideias” assentam, na verdade, naquelas que são as ideias dos outros (tal como diz acontecer com a filha, que “vai criando lá coisas na cabeça dela”, porque “ouve os outros dizer”). Como tal, as “ideias”, os “*isso*”, os “*aquilo*”, são tudo o que Cassandra (*des*)*conhece* e procura encontrar *no(s) outro(s)*, seja dizendo *o mesmo*, seja dizendo *o seu contrário* – “*tudo isso que a sua razão garante*” (uma vez que *o concreto* não o pode fazer). Esta vai dizendo ao longo da entrevista: “não se pode focar só num ponto”; “nunca se sabe a realidade por completo”, pois “a realidade não depende de um só ponto”; “não se pode focar só no bom”; os filhos “não podem ficar só com a ideia de Portugal”; “é preciso deslocar”; “o bom fica todo para um lado”; etc.; sugerindo, continuamente, a existência de (*dois*) *lugares fixos*, lugares que, *mesmo existindo, nunca coexistem*, pois esta não os consegue *conciliar* – *movendo-se* entre um e outro, *deslocando-se* de um para outro, mas sem jamais aceder a uma realidade *integrativa, integrada, e integrante* (i.e., *una*). É, assim, na inexistência de um lugar «*uno*» e «*fixo*», na ausência de eixo(s) (e «*pontos de fixação*» *referenciais*), e na (consequente) *impossibilidade de se «fixar»*, que se traduz a sua necessidade de alternar entre as *ideias (fixas)* dos outros (*fixos*) – e será que os outros são, efectivamente, «*fixos*», por terem uma *raiz-e-pertença fixas*? *Raiz-e-pertença estas, que lhes dão a possibilidade de beneficiar de uma estrutura, i.e., de lugares e ideias fixas, ao contrário dela, que se tem de deslocar de uns outros-fixos para outros (igualmente fixos)*? Quando

Cassandra menciona que as amigas dizem que ela “*pensa que vive* no mundo da ilusão”, acaba, mais uma vez, por (se) revelar: ao introduzir o termo “*pensa*”, ao invés de utilizar apenas “*vive*”, está a dizer que o *vivido dessa ilusão é ele mesmo uma ilusão*, pois *não é vivido, é pensado* – i.e., as suas representações são, na verdade, *ilusões-de-representação* (“*ideias*”, “*isso*”, “*aquilo*”). Com isto, é ao discursar sobre estes outros – *iguais-e-diferentes, mesmos-e-opostos, apropriados-não-vividos* – e por meio de constantes contradições, através das quais (*se*) *diz e des-diz*, que se observa a sua luta para aceder a *alguma* definição *sobre algo*, para integrar *qualquer coisa* que não consegue, para encontrar solução para um conflito que nem a própria consegue *nomear* – uma vez que é apenas nomeando o(s) outro(s) que encontra uma forma de *se* poder expressar, a *si*, e à(s) sua(s) problemática(s). Estes outros são, assim, reveladores do *vazio* e da *confusão* – das suas partes *vazia* e *cheia-de-porcaria*.

3.2.2. Filiação

Representação país de origem/país de acolhimento.

País de origem (Guiné). Conforme se faz notar na sua narrativa, a Guiné, e todos os afectos que «lá» habitam, apenas têm lugar materno. Na Guiné Cassandra *ficou* com dez anos, a idade em que partiu. É «lá» que morreram os seus dois avós – o avô materno, “*mandado*” pela mãe, e a avó paterna, *abandonada* pela mesma. É na Guiné que ocorreram as suas perdas mais dolorosas, bem como tudo o que lhe causa *tristeza* e *revolta*. Trata-se da *terra-Mãe*, onde habita a *violência* e o perigo: onde habita a *filha-sem-mãe*, o *abandono*; onde habita o *medo* de ficar sozinha, frágil e desprotegida – *de adoecer*; onde habitam os pais que não cuidam, não querem saber dos filhos e *não constroem estrutura(s)* para estes – *só destroem*; onde habitam as *mortes* dos “pais de família” (que não têm culpa), da “mãe e filho” (que não têm recursos) e dos seus entes mais queridos – as mortes sentidas com mais *injustiça* e *revolta*; e onde também habitam os *pais de família que matam*. Na Guiné não há lugar para o homem (nem mesmo para o seu filho), pois o masculino é sempre «*eliminado*». A única coisa que Cassandra sabe (embora não sabendo) acerca do seu país de origem, é que “*aquilo não existe organização*” – «lá» matam, «lá» não há estrutura, «lá» não oferecem recursos. Cassandra não tem como organizar o «lá» dentro de si – possivelmente por não ter *meios* para o fazer; talvez por não ter *estrutura*; provavelmente porque essa sua parte teve de ser «*eliminada*» a partir do momento em que foi para Portugal. Não é por acaso que Cassandra diz “*porque a pessoa quando sai dali (...) sai com uma revolta tão grande*” – é «lá» que habita a sua revolta. Assim, na Guiné subsistem o *vazio* (marcado pelas *perdas* e *abandonos*, pela *solidão*, pelas *mortes*) e o *cheio-de-porcaria* (marcado pela *violência* e os *pais de família que matam*, pelas *injustiças* e a *revolta*, pela *desorganização*).

País de acolhimento (Portugal). Portugal é *aonde a sua mãe vive*. «Cá» ela “vai fazer” 18 anos, idade correspondente ao número de anos passados desde que veio para Portugal (e/ou, *desde que*

abandonou o seu país?). Esta é a *terra emprestada*, a *terra dos outros*, a *terra dos brancos* – aquela onde ela *não tem base* (uma vez que *não nasceu cá*), e na qual *todos têm mais* do que ela (que *não pode ter, nem ser, nada*). É o país onde aqueles que não pertencem *têm de ajudar* (os pais), onde não podem *guardar nada* (para si) e *não têm possibilidade* de construir um futuro. Na verdade, em Portugal Cassandra apenas “recebeu migalhas”, sendo que, quando afirma que “não é isso que quer para os filhos”, subentende-se que não é isso que desejava que a sua mãe lhe tivesse oferecido (ou *imposto?*). Assim, este é o país onde Cassandra se *(re)une* com a *(sua parte) mãe* e se *separa* da *(sua parte) origem* (talvez representando, até mesmo, o lugar onde é em parte *apropriada*, em parte *aniquilada*, pelo materno), bem como aquele onde a sua cor não tem lugar (i.e., a sua *parte-guineense*) – não oferecendo nem estrutura, nem recursos, para aqueles que vêm da Guiné. Desta forma, também «cá» coexistem o *vazio* (a *ausência de base*; a *impossibilidade de construir futuro*; a *apropriação*) e o *cheio-de-porcaria* (os outros – «*meios*», «*portugueses*», «*brancos*», «*egoístas*», «*revoltados*»); as *migalhas* que sempre recebeu; os *contentores* onde dormem aqueles que vêm para cá).

Representação parental.

Os pais aparecem como aqueles que devem cuidar mas *não cuidam*; devem ajudar mas *têm de ser ajudados*; *mandam matar e são mortos*; *fazem o que querem e apropriam-se*, pois “acham que é tudo deles”.

Materno. A representação materna encontra-se latente em grande parte do discurso de Cassandra, revelando-se central nas suas vivências, afectos e conflitos mais profundos, e assumindo um papel primordial, uma vez que *manda em tudo aquilo que tem vida e determina tudo aquilo que morre*. É a mãe que impossibilita a aquisição de estrutura e lhe retira a base, quer porque *abandona, manda matar e destrói*; quer porque a *manda para perto de si*, para *um lugar que não é dela*, e *se apropria*. O materno apropria-se da terra e não quer saber dos outros (revoltados), a quem a terra também pertence (ou deveria pertencer) – aqueles, “revoltados” e “cansados” de viver na terra dos outros. No entanto, o materno apropria-se não só da terra, como do paterno, *eliminando-o* - bem com a todos os outros homens. A fantasmática materna emerge a par de movimentos *claustrofóbicos*, na medida em que Cassandra *depende* da mãe (*para existir?*) – *é de onde a mãe é, vive para a sua mãe não morrer, existe se e porque a mãe existe* –, mas há uma proximidade que se faz sentir *excessiva, ameaçadora, aniquiladora*. Com efeito, a mãe *é (onde é) a casa*, mas também é onde habita(m) o(s) seu(s) maior(es) conflito(s) – a sua *necessidade de existir* e a sua *procura de existência*, bem como o seu *próprio aniquilamento*.

Paterno. O pai representa a sua cor, na medida em que é por causa deste que Cassandra é escura. Este trata-se de um atributo que lhe é *desconhecido* e lhe causa *estranheza*, sendo possível compreender, ao longo do seu discurso, que é uma característica que assume uma forte

conotação simbólica, pois não só a *diferencia* – e *diminui* – em relação aos outros, como não tem lugar para *existir*, tão pouco uma terra de pertença. O facto de ser preta é o que a torna “emigrante” (*talvez até da sua própria etnia?*) e lhe retira o sentimento de pertença, revelando ser um lado que a própria rejeita e procura, incessantemente, «*eliminar*» (mesmo que, para isso, tenha de «*ser branca à força*»). Ao contrário da mãe, o pai – “daqueles que emigra” – apenas tem lugar no estrangeiro (i.e., em *terras albeias*), pelo que a sua representação reenvia para o *desconhecido* e para o *superficial*, i.e., para aquilo que *é bom porque não é vivido*. A *não-existência* paterna é várias vezes sugerida ao longo do seu discurso: o pai existe tanto, que partiu antes do seu nascimento e lhe “enviou” um bilhete no futuro. Tanto a ausência (ou *inexistência?*) do pai, como a sua *falta*, se fazem notar em diversos momentos: os avós que “*são como um pai?*”; a avó que “*é patriarca*” da família; os movimentos em que «atribui pai» à irmã. A mesma falta é evocada quando Cassandra se refere à “mãe e filho”, que, para sua revolta, morreram na Guiné, “sem necessidade” – também a sua avó paterna, e o seu pai, terão morrido «*lá*». Contudo, quando Cassandra o introduz como sendo escuro («*escureza*» que herdou), percebe-se que, *apesar deste não existir, ela o representa*. Uma vez que associa a *emigração do pai* à *criação de uma ilusão*, *poderá esta ser uma das dimensões a que a ilusão remete? Será este pai, não existente (ou sem-existência) mas representado, um pai-ilusão? Ou antes, uma representação-ilusão?* O facto de, posteriormente, se revelar que o pai não só é o pior dos brancos, como morreu, vem também corroborar esta ideia. Enquanto branco, este *mata* (principalmente, pretos) e *é morto* (tal como acontece com os “pais de família”, na Guiné) – em nome do *ódio*, da *raiva*, da *vingança*. A par disso, quando Cassandra regressa da sua primeira estadia com o pai (em Espanha), morre o seu avô materno, levando a crer que, a sua *aproximação ao paterno*, implica uma *morte do materno* (pelo menos, em parte). Sob este ponto de vista, parece haver uma constante *ameaça*: o paterno não tem lugar, seja nas terras onde habita o materno, seja para *existir* – o paterno *é, necessariamente, «eliminado»* (pelo materno?), caso contrário, *há uma perda* (do materno). Por outro lado, se pensado apenas à luz do paterno, a perda/morte do avô aquando do (re)nascimento do pai reenvia para um movimento característico de Cassandra – aquele através do qual *anula aquilo que evoca*, fazendo cair no vazio o seu valor de sentido: se, quando nasce um pai, morre um outro, então o pai nunca chega, *efectivamente*, a existir. Posto isto, a sua representação do pai assume uma grande importância, na medida em que permite *colmatar uma falta*, dando lugar a uma *ilusão necessária*: este bom que é apenas bom porque não é vivido, i.e., *que é bom porque não pode ser mau*, parece constituir-se, apesar de tudo, como o lugar mais confortável que Cassandra encontra. E se, como a mesma sugere, “*tudo o que é bom fica para um lado*”, *será que é no materno que habita tudo o que é mau?*

Mais uma vez, os pais aparecem como *duas partes suas (metades?) que não se ligam*, pois *não têm possibilidade de ligação* – Cassandra não consegue *conciliar*, nem *(con)viver*, com os dois (tal como não o consegue fazer com a Guiné/Portugal, o filho/filha, o avô/avó, o vazio/cheio-de-porcária, etc.). *Porque será que Cassandra, ao dar vida ao paterno, tem de matar o materno? Porque é que esta não pode ser uma guineense que vive em Portugal? Porque é que deve matar uma das partes (ou metades) para poder sobreviver na (meia) realidade onde vive?* Tal como parece suceder com as *ideias (fixas)* dos *outros-fixos*, em Cassandra nada se parece *mover, modificar, ou entrelaçar* – só há lugar para uma pessoa de cada vez, para um país, para um pai ou uma mãe, um avô ou uma avó, um filho ou uma filha.

Herança parental.

Herança materna. O peso da herança materna torna-se evidente desde o início. A figura materna representa tudo o que Cassandra realmente *tem e é*; todas as *partes* das quais esta se teve de *separar* – as que perdeu, teve de abandonar e deixar morrer –, em nome de ir viver na terra onde a sua mãe vive – i.e., na *terra dos outros*. Como tal, a (re)união com a mãe (i.e., parte materna) implica a separação daquela que é a sua *base* (ou lugar), e a necessidade (ou *obrigatoriedade?*) de se *apropriar* daquilo que lhe pertence e pesa, daquilo que é doloroso e a magoa (*responsabilidades e fragilidades*) – conforme já referido, Cassandra herda *a dor e a alienação*. Observa-se que, da mesma forma que a mãe *elimina e se apropria* do que é (ou *deveria poder ser*) *seu*, e *de si* (ou da(s) sua(s) *possibilidade(s)*), Cassandra espera o mesmo dos filhos. Assim, enquanto esta herda as *fragilidades* da mãe, bem como *tudo o que lhe pesa*, os seus filhos deverão herdar as suas. Tal como lhe acontece a ela, a sua filha *não pode dar*, pois isso implica *apropriar-se*, o que significa, por sua vez, *retirar-lhe* – como tal, se Cassandra não pode retirar aquilo que, apesar de seu, é/foi apropriado pela mãe, também a filha não o pode fazer consigo. No mesmo sentido, a filha, muito embora tenha lugar na Guiné, não tem direito ao paterno, pois este *mata*. Já o filho, herda a (sua) obrigação de *dar-sem-receber* (ou antes, *dar-sem-ter*), bem como a (sua) *impossibilidade de existir*. Este não só não tem lugar na Guiné, como não pertence a qualquer terra, sob o risco de ser morto – herdando *tudo aquilo que morre*, ou *tem de morrer*.

Herança paterna. Verifica-se que a herança paterna – desde logo associada ao *ódio*, à *raiva* e à *vingança* –, implica, sobretudo, *a morte*, sendo apenas ao romper com a mesma que Cassandra se pode libertar dessa ameaça. A herança do paterno parece constituir-se, assim, como uma *herança proibida*⁵ (ou *inexistente?*). Posto isto, surge uma diversidade de questões: *Será que a herança do paterno tem de ser «eliminada», sob pena de Cassandra carregar, e/ou ser alvo de, o ódio, a raiva e a vingança, da mãe?*

⁵ Curiosamente, AP apenas se recorda de metade do título do filme que evoca na sua narrativa (“América”), sendo que o título completo é “América Proibida”.

E/ou será que os afectos evocados – ódio, vingança, raiva – se tratam de afectos que, não podendo dirigir à mãe (que o matou) desloca para o pai (ou ilusão-de-pai)? Será que estes se tratam de afectos que não lhe pertencem, sendo, na verdade, herdados do materno? E, se o pai é o pior dos brancos, e ela herdou a sua «escureza», poderá com isso ter herdado também o ódio, a raiva e a vingança? Não obstante a ausência de referências explícitas ao materno neste momento da sua narrativa, a verdade é que esta temática emerge no âmbito das discussões-de-ideias com as suas “amigas”, i.e., as suas iguais (e opostas, naturalmente), juntando-lhe, de alguma forma, uma dimensão do feminino – e que dimensão poderá ser esta, se não a do materno? Neste sentido, o próprio facto das suas fantasias em torno da herança paterna serem traduzidas por meio de um filme, e remeterem para uma ilusão criada por “eles” (personagens), não deixa de ser curiosa, levando a crer que esta se trata de uma representação que condensa uma polissemia de conteúdos fantasmáticos e movimentos projectivos – e, como tal, inúmeras possibilidades de sentidos.

3.2.3. Representação do feminino (materno) e do masculino (paterno)

Feminino vs. Masculino. Conforme se pode observar na análise da entrevista, há uma clara *partição* entre o feminino e o masculino, que vem testemunhar (mais) uma *impossibilidade de conciliação*. Enquanto o feminino *manda e dá conta* da família, e tem lugar tanto «*cá*», como «*lá*»; ao masculino é-lhe sempre retirado o lugar – quer quando a mulher *ocupa* o lugar de patriarca (da família), quer quando *o expulsa* e/ou *aniquila*. Assim, o *homem não tem lugar*, nem em Portugal, nem na Guiné, pertencendo sempre a terras alheias (*à terra dos outros?*). Da mesma forma, se ao feminino são atribuídos *direitos e privilégios*, o masculino é alvo de *ataques e intolerâncias, obrigações e interdições*. Até mesmo quando Cassandra se refere àqueles que opta, ou não, por ajudar, dá o exemplo de ‘*uma senhora*’ a quem procurou ajudar, no primeiro caso, e dos ‘*rapazes*’ (que ‘*vê que fumam*’), no segundo. Efectivamente, os homens são sentidos como *implastros*, e são, necessariamente, *mortos*. Esta *divisão* feita sistematicamente por Cassandra, quer entre o feminino e o masculino, quer entre todas as (suas) outras *metades* que se vão tornando explícitas ao longo da sua narrativa, evidencia a existência de um conflito para o qual Cassandra parece não encontrar outra forma de solução que não essa, ficando por esclarecer: *qual a origem, o porquê e o como, quer do conflito, quer da solução encontrada?*

4. Discussão

Conforme se pode observar na anterior proposta de análise da narrativa de Cassandra, constata-se uma evidente ruptura e fragilização no âmbito das suas relações de filiação/afiliação – quer no que diz respeito ao materno/paterno, quer no que se refere ao país de origem/país de acolhimento – que se encontram, por sua vez, intimamente ligadas à emergência de uma problemática do ponto de vista da sua (não) estrutura identitária, particularmente marcada pela forma como representa o(s) outro(s).

Antes de mais, importa considerar que a sua condição de migrante se inscreve em mais do que um ângulo. Cassandra migrou, ela própria, em criança, contudo, esta também é filha de pais migrantes e é, actualmente, uma mãe que, não só viveu o fenómeno da migração – enquanto criança e filha –, como cujos filhos, e respectivo pai, já nasceram no país de acolhimento. Sob este ponto de vista, e à luz das suas representações filiativas, projectivas e fantasmáticas, torna-se possível compreender a extensão e o carácter transversal que a(s) sua(s) problemática(s) assume(m).

Tal como sugere Moro (2003), uma mãe migrante, principalmente quando sozinha (como acontece no caso da mãe de Cassandra), pode viver a situação de aculturação como uma ruptura brutal com o seu quadro cultural interno, o que tem como consequências uma perda de referências culturais e uma experiência de confusão e abandono que a poderá levar a ter dificuldades a introduzir a criança no ambiente onde esta vai crescer. Neste sentido, parece verificar-se, em Cassandra, aquilo que a autora denominou por «vulnerabilidade específica» da criança migrante, segundo a qual a criança (no caso, ela própria), à imagem da experiência materna, se estrutura sobre uma clivagem onde as filiações e afiliações se encontram dissociadas (Moro, 2003). Assim sendo, a estrutura cultural de Cassandra não se pôde construir sobre uma linha directriz única, mas sim sobre clivagens que dão conta da separação de dois mundos diferentes de natureza diferente que mantém entre si relações profundamente conflituais. Com efeito, constata-se em Cassandra a emergência de clivagens aos mais diversos níveis: topográfico (dentro/fora); temporal (antes da migração/depois da migração); espacial («lá»/«cá») e ontológico (eu/outros) (Moro, 2003). Tal como se pode observar, tratam-se de clivagens existentes quer ao nível da estruturação cultural, como do ponto de vista psíquico, e que levam Cassandra a uma “quase-obrigação” de proceder a uma clivagem do Eu (Bouche-Florin et al., 2007).

É sob este ponto de vista que o processo de construção identitária de Cassandra se depara com carências identificatórias importantes: no âmbito da “negociação identitária” que, enquanto

criança/adolescente, deveria ter feito, esta foi confrontada com um jogo de “misturas” entre filiações e afiliações, bem como com a sua dupla pertença (Bouche-Florin et al., 2007). É na sequência deste processo de negociação conflitual que emergem os movimentos de apropriação (fundados nas semelhanças) e alienação (suscitados pelas diferenças) de Cassandra – como uma incessante tentativa de eliminar, ou gerir, as dificuldades e ameaças identitárias com que se depara, muito embora acabando por inscrever-se numa constante impossibilidade de reconciliação (Mohamed, 2001). Assim, a elaboração do seu lugar no seio das suas diversas filiações e afiliações (i.e., da sua “dupla pertença”) constitui, para Cassandra, uma fonte de conflito, que apenas parece encontrar a sua solução na clivagem.

Com efeito, todas as suas «partes-metades» aparecem como reflexo directo desta dupla pertença sem possibilidade de conciliação, sendo a sua manifesta «angústia das metades» resultado desta mesma impossibilidade – a impossibilidade de resgatar a “outra” metade. Assiste-se a um conjunto de representações e filiações clivadas – nomeadamente, a materna e a paterna – que têm como consequência um Eu sem (possibilidade de) *estrutura*. À luz dos postulados teóricos de Devereux (2009), esta representação estruturada, e estruturante, que falta a Cassandra, reenvia para a ausência de uma *estrutura identitária*, pelo que é esta ausência de estrutura que se vem constituir como o cerne da sua problemática.

Segundo Braconnier (1985, cit. por Mohamed, 2001), a experiência de ruptura que vem pôr em causa a continuidade psíquica do sujeito traz muitas vezes consigo o problema da rapidez de substituição dos diferentes domínios intra-psíquicos, tal como se torna evidente quando se atenta à facilidade com que Cassandra sobrepõe universos. Tratam-se de substituições (no caso, ditas sobreposições) que provocam uma espécie de “amnésia do estado precedente” (Mohamed, 2001), surgindo como consequência da ruptura vivida e como testemunha de um aspecto particular da (des)continuidade psíquica do sujeito em torno da qual se organiza o seu funcionamento mental (particularmente marcado pela rapidez de substituições e pela ruptura da memória psíquica).

Enquanto o seu país de origem – ligado às mortes e perdas, a memórias e noções sem vivido, à ausência de estrutura e à revolta – aparece associado a uma referência perdida, um desenraizamento, um lugar que, tendo-lhe sido retirado (“apropriado”), a impossibilita de organizar(-se) internamente e construir uma estrutura identitária; o país de acolhimento, por sua vez, é aquele onde se depara com a ausência de base – que pode ser entendida, aqui, como a ausência de um quadro cultural de referência –, e onde o seu único referencial se torna a mãe, não havendo, por isso, lugar para as suas origens – como, aliás, toda a questão envolta da sua cor exemplifica bem – e não oferecendo possibilidade de as resgatar.

Pastori (2006), ao fazer uma abordagem acerca do fenómeno da morte e do luto quando vivenciados por sujeitos migrantes, sublinha a importância que a(s) figura(s) do(s) morto(s) assume(m) enquanto representantes da(s) ameaça(s) de aniquilamento(s) emergente(s) neste contexto. Efectivamente, na narrativa de Cassandra, aparecem várias referências à morte, fundamentalmente ligadas ao seu país de origem, mas há, porém, duas mortes que se fazem destacar: a morte (real) da sua avó paterna, nitidamente causadora de uma grande angústia; e a morte (fantasiada) do seu pai, rodeada de conflitos e marcada por uma enorme ambivalência. O desinvestimento da avó paterna representa, neste sentido, uma perda significativa, que parece encontrar suas raízes na relação com o universo cultural que as interligava, pelo que, a impossibilidade de resgate deste vínculo, torna Cassandra desprotegida e ameaçada na sua integridade. Já o pai, aparece, ora como aquele que representa a possibilidade de um «bom» (porém, (por)que não é vivido), ora como aquele que traz consigo uma profunda ameaça de aniquilamento, parecendo habitar um lugar intermediário entre a vida e a morte (de resto, como a própria Cassandra).

Desta forma, e indo ao encontro do que sugere Pastori (2006), ambas as mortes evocadas parecem encontrar-se directamente vinculadas a uma herança cultural e a todos os entraves que se apresentam no sentido da apropriação de elementos essenciais à continuidade de um referencial identitário. Uma vez que nenhuma palavra se coloca no lugar capaz de dar sentido a estas mortes, a impossibilidade de significação da morte é manifestada a partir do sentimento de angústia que se apresenta quando se refere à ausência da avó, num caso, e à dita «representação-ilusão» que desenvolve em torno do pai, no outro. A herança paterna, evocada através do filme que a coloca intimamente ligada a um ciclo de mortes, evidencia esta perda impossível de elaborar, assim como a respectiva ameaça de aniquilamento.

Assim, a morte fantasiada do pai parece ter lugar como extensão da perda (real) da avó, surgindo ambas no contexto de uma linhagem que foi perdida, i.e., de uma herança impossível de resgatar – aquela que a liga ao seu referencial de origem. Já o pai representado (apesar de inexistente), parece apresentar-se como a única forma de manter viva a filiação paterna, i.e., como a única possibilidade (ilusória) de resgate do “bom” (do *paraíso perdido*) e de dar lugar, e sentido, à sua cor (etnia) – a cor que herdou, e que não tem lugar no seu actual quadro cultural.

Neste sentido, a falta de pai e a sua não-existência vêm remeter, precisamente, para a sua principal falta: aquela que advém da perda das suas raízes. Não é por acaso que a avó paterna aparece como ‘a patriarca’ da família, e ambos os avós – que cuidaram de Cassandra na Guiné – surgem como tendo sido ‘um pai’ para si. Como tal, o aniquilamento que se faz sentir da

linhagem paterna, encontra-se intimamente ligado à perda do seu envelope cultural (Nathan, 1986/2013), i.e., ao desenraizamento das suas origens (da sua terra natal).

É na sequência deste ponto de vista que o materno emerge como aquele que se apropria, ou elimina, quer a sua origem, quer a sua possibilidade de resgate: é a figura materna que, ao separá-la do seu quadro cultural de origem, lhe impõe uma ruptura com o seu envelope cultural e respectiva filiação. Assim sendo, a escolha que se parece impôr entre o materno e o paterno aparece como resultado da sua vivência e da sua solução de clivagem, na medida em que a sua ligação ao paterno (i.e., às origens), implica uma separação do materno e, inversamente, a sua aproximação ao materno (i.e., único referencial), impõe um aniquilamento do paterno (i.e., ruptura). O facto da sua relação com a mãe se inscrever numa lógica claustro-fóbica aparece como consequência disso mesmo: se a sua mãe se tornou o seu único referencial a partir do momento em que Cassandra rompeu com as suas raízes, não lhe é possível existir sem esta; contudo, também é a mãe que, ao eliminar a sua relação com as origens e possibilidade de resgate, se apropria de tudo. Desta forma, a figura materna, ao representar a sua única possibilidade de existência, bem como aquela que impõe a ruptura, constitui-se como uma (dupla) ameaça de aniquilamento – sem a mãe, Cassandra não vive; porém, com esta, as suas raízes (e, conseqüentemente, estrutura identitária) não têm lugar. Uma vez que a ausência de um verdadeiro sentimento de pertença impossibilita os sujeitos de realizar um verdadeiro processo de separação e autonomização, a dependência que se observa em Cassandra é, também ela, apontada como característica dos filhos de pais migrantes, pelo que a mãe constitui o único referencial a partir do qual pode “*pensar o seu destino e viver a sua vida*” (Mohamed, 2001, p. __, tradução nossa).

Ainda neste sentido, Moro (2003) refere que, a par da clivagem, existe geralmente um movimento de negação, que incide principalmente sobre a filiação e que é frequentemente partilhado pela família – como acontece com Cassandra, sujeita a escolher entre a filiação materna e paterna, entre o país de acolhimento e o de origem. Deste modo, tudo se passa como se Cassandra devesse fazer uma escolha impossível entre o mundo de «dentro» e o mundo de «fora», levando-a a ter de “suspender a sua história, o seu pensamento, e ela mesma” (Moro, 2003, p. 173, tradução nossa). Conforme se sugeriu anteriormente, pode supor-se que a mãe de Cassandra, uma vez tendo sido a primeira a viver uma ruptura com o seu próprio quadro cultural de origem e a deparar-se com as dificuldades que essa vivência lhe impôs, não tenha possibilitado a Cassandra a reconciliação destes dois mundos. Este quadro justificaria a “proibição” da herança paterna e a necessidade de romper com esta, sob pena de aniquilamento – i.e., de perda do materno e, por consequência, da própria existência. Assim, quer a representação paterna (do *bom*, porque *não é*, ou *não pode ser, vivido*), quer a sua herança (nomeadamente, *da sua cor*), constituem, em *si*, uma parte

vazia – de vivência (*superficial*), de conhecimento (*desconhecida*), de sentido (*estranha*) e de existência (*uma ilusão*).

É neste contexto que a filiação materna, que se mantém como único referencial possível, aparece sentida com uma enorme *ambivalência*, e a filiação paterna, cuja linhagem a liga às raízes e referenciais de origem, é marcada pela *ruptura*, encontrando-se num lugar de impossível resgate. A sua tentativa de «ser branca à força» não é, assim, mais do que uma tentativa de *eliminar* este seu impasse, pode dizer-se, existencial.

Perante esta clara fragilização ao nível da filiação e afiliação, e uma vez que é a passagem de um quadro cultural a outro que parece encontrar-se “bloqueada”, a clivagem entre o quadro cultural do seu país de origem e a do país de acolhimento, entre a cultura paterna e a materna, entre o mundo de dentro e o de fora, leva a uma ambivalência identitária que põe em risco a adesão a um modo de filiação imaginário (Pedneault et al., 2006). Com efeito, Cassandra parece ter integrado a sub-cultura proposta pela sua mãe no desenvolvimento do seu próprio quadro cultural interno, na medida em que as suas representações fantasmáticas se organizaram segundo aquela que é a sua relação com a figura materna (que se apresenta como o seu único referencial). Este sistema de filiação, que Guyotat (1991, cit. por Pedneault et al., 2006) designa de narcísico, é caracterizado por provocar no sujeito uma confusão temporal e uma grande permeabilidade intergeracional, levando-o a organizar-se em torno do fantasma de reprodução do mesmo. Neste sentido, pode supor-se que a maneira como Cassandra actua a reprodução deste sistema de filiação particular tem o seu lugar no modo como atribui diferentes papéis à filha e ao filho e que, também se pode especular, se estendem às representações que faz do feminino e do masculino no geral: se tanto a filha, como as figuras femininas, são representativas daquelas que podem ter lugar e direitos; o filho e o masculino, pelo contrário, são aqueles onde é projectada a (sua) ausência de lugar e respectiva ameaça de aniquilamento, i.e., a interdição a qualquer pertença, a qualquer terra – a interdição à própria existência.

Tal como é sugerido por Pastori (2006), a necessidade de elaboração das heranças mais primitivas e a possibilidade de que elas sejam transmitidas aos descendentes constitui uma condição que tende a preservar a capacidade narcísica dos indivíduos, pelo que os impasses nesses processos, por outro lado, tendem a constituir uma certa *debilidade narcísica* (sublinhado nosso). É neste sentido que os outros *que são* (superiores) e *que têm* (mais) são reveladores de uma profunda falha narcísica. Do mesmo modo, a forma como os filhos são introduzidos e representados – i.e., como duas metades que *lhe pertencem* (das quais se *apropria*) e lhe dão a (falsa) possibilidade de ter uma estrutura – vem dar conta de uma evidente procura de compensação narcísica. Assim, as dificuldades encontradas na reapropriação das heranças e resultante debilidade narcísica tendem a

ter como consequência uma grande dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de enfrentamento da alteridade, na medida em que *o outro*, e *o diferente*, passam a constituir-se como uma *fonte de ameaça*.

Encontrando-se no “coração da identidade” (Pedneault et al., 2006, p. 68), a fragilidade e ambivalência dos laços de filiação assume nítidas consequência ao nível da sua estrutura psíquica, impossibilitando Cassandra de viver em harmonia com o seu mundo interno e externo, e de ser bem sucedida na integração dos seus referenciais identitários. Assim, se a (sua parte) Guiné, ocupada pela fantasmática materna, parece ser aniquilada, (a sua parte) Portugal é onde habita o confronto com a alteridade, a impossibilidade de resgate e, conseqüentemente, a ameaça de aniquilamento.

Conforme foi indicado, nas situações em que ser compreendido e, portanto, identificado, comporta para o sujeito o risco de destruição (i.e., aniquilamento), a renúncia à identidade pode ser entendida como uma defesa contra essa destruição (i.e., contra a ameaça de aniquilamento) – pelo que, para se proteger, o sujeito torna-se incompreensível, inidentificável, ao ponto de lhe faltar identificação real – “transformo este monstro em milhares de bolas que atiro para todos os lados, tantas que o monstro nunca chegará a encontrá-las todas e destruí-las na totalidade” (Devereux, 2009, p. 109, tradução nossa). Com efeito, Cassandra parece ser a prova directa deste medo, uma vez que é este movimento que se constata repeditamente ao longo de toda a narrativa, enquanto se move e desloca «para cá» e «para lá», nunca se fixando, efectivamente, em nenhum lugar – denunciando, assim, uma *falta de uma continuidade* (i.e., uma renúncia à identidade) *a fim de preservar existência*.

No cerne das suas manobras defensivas, verifica-se aquilo que Devereux designa de «noventa-e-nove-percentismo» (2009, p. 72-73, tradução nossa). Efectivamente, Cassandra nunca se inscreve verdadeiramente, encontrando-se sempre ao nível do “quase”, mas nunca do “todo” (ou do “total”). Esta nunca se recorda inteiramente de nada, sendo capaz de multiplicar precisões no seu discurso, embora sem nunca atribuir detalhes que permitam “identificar sem equívoco” (como é o caso do avô, de quem se lembra da cara mas não do nome; dos outros-guineenses, de quem se lembra do nome mas não da cara; entre muitos outros exemplos). Assim, esta imprecisão constante, este dito noventa-e-nove-percentismo, vem reafirmar, segundo Devereux, um profundo medo da identidade (2009). Segundo o autor, este trata-se de um meio de defesa contra um modo de agressão: apesar de Cassandra parecer generosa e serviçal no seu discurso (até à abnegação dela mesma), ela constitui-se como uma presa daqueles que parece servir (como é o caso da mãe).

Uma vez que, para o autor, o medo de ser devorado é uma das preocupações mais características daqueles que têm medo de possuir uma identidade, este teoriza que, muitas das vezes, a identidade do devorado se vem confundir, completamente, com a do devorador (Devereux, 2009). Neste sentido, o devorado (Cassandra) deixa de existir, pois a sua identidade confunde-se com a do devorador (figura materna), passando o devorador a apresentar-se como um representante do devorado – tal como se verifica, aliás, na forma como Cassandra parece reproduzir com os filhos aquilo que lhe diz ter sido inculcado pela mãe.

No núcleo de uma verdadeira perturbação da identidade encontra-se a vontade de não se compreender e de não permitir aos outros ser compreendido, i.e., de *não possuir uma identidade capaz de ser “fixada”* e determinada, *uma vez que possuir essa identidade seria “fatal”* (Devereux, 2009). Neste contexto, importa considerar que, admitir e expressar uma coisa por palavras, significa também atribuir-lhe uma realidade, levando o sujeito a *fixar-se* e *imobilizar-se* face a essa coisa – não a podendo mais deformar ou evitar. Uma vez que qualquer declaração mais clara pode, assim, ser sentida como uma imobilização que coloca o sujeito numa posição vulnerável, quer a incompreensibilidade, como a comunicação contraditória e evasiva de Cassandra, vêm representar uma manobra defensiva e protectora, a fim de evitar a confrontação suprema que a forçaria a perder a sua própria “identidade real” (Devereux, 2009, p. 84).

A própria *confusão* e *interpenetração* ao nível das suas referências temporais, entendidas por Devereux como indispensáveis para a obtenção de uma representação do Eu estruturada, dá conta da sua *não fixação no tempo*, i.e., da sua falta do sentido de continuidade no tempo e do sentido vivido no presente. Perante as mudanças de identidade impostas pela sua mãe, o presente parece ter vindo a ser feito segundo a(s) exigência(s) desta, pelo que, tendo passado a cumprir o dever (*e devir*) da mãe, desde que veio para Portugal, Cassandra ficou, ela própria, de parte – i.e., num presente suspenso, que não é vivido, e num passado que permanece (e se confunde com) presente mas que, porém, também não pôde, nem pode, ser integrado no vivido (coexistindo, em suspenso, com o presente). Desta forma, as memórias que possui do seu passado, e as noções (presentes) que tem do seu país de origem, (co)existem sem nunca apresentar a “qualidade de vivido” (Devereux, 2009, p. 98): tratam-se de lembranças e noções feitas de “*ideias*”; “*isso*”s e “*aquilo*”s, que apenas “sabe” (não sabendo) por “ter ouvido falar”. Apesar das suas perspectivas (e desejos) de futuro serem, precisamente, as de criar o seu próprio devir (migrar para outro país, que não Portugal, com os seus filhos, onde possa receber e/ou dar mais do que ‘migalhas’), esta não deixa de ser uma fantasia falaciosa, pois não só se inscreve no âmbito duma reprodução da sua vivência (agora, no papel de mãe), como implica a manutenção do mesmo referencial de lugar – (o d) *casa-mãe* – representando, na verdade, uma impossibilidade.

Incapaz de constituir uma identidade, seja no espaço, seja no tempo, Cassandra demonstra-se igualmente incapaz de atribuir uma identidade (*fixa*) aos elementos constitutivos do mundo real (pessoas ou coisas) (Devereux, 2009), sendo esta uma incapacidade que se manifesta, sobretudo, em dois níveis, ambos interligados e igualmente presentes no decorrer do seu discurso: *a dúvida*, através da qual Cassandra pretende não saber nada, nem ter a certeza de nada; e *a evasão* (constante), que a leva a “dizer tudo” sem, no entanto, “dizer nada” – i.e., dizendo *o mesmo e o seu oposto, anulando aquilo que evoca*. Tal como sugere Devereux, os “motivos íntimos da necessidade de se enganar e enganar os outros é a necessidade de se esconder ou mesmo abandonar a identidade o que, em soma, é a essência mesma de toda a *ilusão*” (2009, p. 83, tradução e sublinhado nossos) – ilusão esta que, reveladora dos mecanismos inconscientes desta auto-falácia, parece ter sido sabiamente utilizada por Cassandra no seu dizer.

Nisto também se inscreve a importância do medo de conhecer a identidade do outro: reconhecer a identidade de/no outro implica não só admitir, em parte, a possibilidade de poder ter uma identidade, como, também, “reduzir de uma unidade o número daqueles com os quais nos podemos *confundir e ser confundidos*”, i.e., o número “pessoas anónimas” que dão a Cassandra a possibilidade de se “*esconder, fundir, desaparecer*” (Devereux, 2009, p. 89, tradução e sublinhado nossos).

Assim, se a constituição de uma identidade integrada implica o sujeito se compreender (conhecer a sua identidade); compreender (conhecer a identidade do mundo externo); e ser compreendido (ter uma identidade conhecida), o mesmo também acontece ao contrário: não se compreender, não compreender, e não ser compreendido, formam uma configuração total (Devereux, 2009). Quando Devereux se refere à constituição de uma identidade na criança (que ainda não a possui), entendendo-a como um processo altamente complexo, uma vez que esta ainda se tem de desembaraçar da unidade dual que a liga à mãe, o autor sublinha também a importância do «não», postulada por René Spitz (1957, cit. por Devereux, 2009), considerando que o momento em que a criança o pronuncia marca a génese mesma da identidade – i.e., é um momento que “pertence a um verdadeiro ‘segundo parto’ psíquico, pois é por este acto que a criança afirma a sua identidade *contra mundum*” (p. 48, tradução nossa, sublinhado do autor). Neste sentido, pode entender-se a “revolta-que-nunca-chega-a-ser-revolta” de Cassandra, não somente à luz do seu característico noventa-e-nove-percentismo, mas também *como um «não» que nunca se efectiva* – i.e., que nunca chega a ser pronunciado. Sob este ponto de vista, é impossível para Cassandra adquirir o sentido de uma verdadeira individualidade e, conseqüentemente, um sentido de identidade e integração internas, com a devida continuidade no espaço e no tempo. Cassandra parece apenas encontrar uma *possibilidade-de-continuidade* assumindo-se *como, e por, extensão* da figura materna, i.e., no âmbito

de uma relação fusional com esta – ou, como diz Devereux, da unidade dual que a mantém ligada à mãe (2009). O que se coloca aqui em questão é, precisamente, o facto de assumir a individualidade implicar, no caso particular de Cassandra, que esta deixe de existir (i.e., o seu aniquilamento).

Ainda nesta perspectiva, da mesma forma que, numa fase inicial, os objectos aparecem à criança “desmontados”, não havendo por isso uma representação estruturada (i.e., a criança não possui nem sentido de identidade integral, nem de integridade corporal) – do qual, aliás, a clivagem é um resultado (Devereux, 2009) –, pode supor-se que a narrativa de Cassandra também evidencia, de maneira particular, a evocação de “objectos desmontados”: quando se lembra do nome mas não da cara (caso dos guineenses), ou da cara mas não do nome (como acontece com o avô), bem como quando sugere uma espécie de relação de *complementaridade*, segundo a qual ela “tem a cabeça”, mas os outros “é que pensam” (os “*isso*”), Cassandra demonstra uma percepção dos objectos que, não só se apresenta descontinuada no(s) espaço(s) – nas palavras de Devereux (2009), “desmontada” –, como reenvia para uma “solução de continuidade” que apenas tem lugar no âmbito duma perspectiva de complementaridade com o(s) outro(s) – i.e., fusional.

É, assim, entre um *vazio* (psíquico) de raízes e um *cheio* daquilo que, nem lhe pertence, nem é passível de significação e/ou elaboração, que Cassandra se encontra impossibilitada de *conciliar* a(s) sua(s) vivência(s), de *integrar* o(s) lugar(es) que habita e, como tal, de construir uma *estrutura identitária*, possuidora de *sentido* e *continuidade* de/no tempo e de/no espaço.

Conclusão

Tal como se pretendeu com a metodologia utilizada para a realização do presente trabalho, que coloca o sujeito psicológico e a (sua) vivência subjectiva no centro da investigação, foi, precisamente, a possibilidade de *escutar* o sujeito falar de *si-mesmo* e da(s) sua(s) vivência(s), livre e abertamente, e de aceder à subjectividade implícita na questão inicialmente colocada, que permitiu que se realizasse uma abordagem e análise teóricas que vêm salientar o enorme contributo deste tipo de investigação para a área de estudo da psicologia clínica.

Regressando às noções teóricas que deram lugar à análise apresentada e indo ao encontro do que sugere Pastori (2006), o sofrimento que se apresenta na clínica da migração aponta para uma dificuldade muito própria desta vivência: a dificuldade em sair de uma posição e assumir outra.

A mudança de um lugar para outro impõe algumas transformações, determinadas, sobretudo, pela separação das suas raízes e a necessidade de adaptar-se a uma terra estranha. A ruptura e o confronto que se desencadeiam a partir daí requerem que se proceda a uma espécie de redimensionamento do que (se) foi até então, pelo que este momento impõe grandes transformações – e, se muitas coisas devem, efectivamente, ser modificadas, outras necessitam de ser preservadas de alguma forma.

É segundo esta perspectiva que a ênfase da análise incidiu, sobretudo, nos impasses desencadeados pela separação das origens e pelo confronto com uma terra estranha, marcados pela ruptura e consequentes dificuldades encontradas na reapropriação das heranças. Com efeito, a mudança dos referenciais culturais, que acontece no caso do processo migratório, modifica a forma como o sujeito (se) constitui (n)esse lugar. Naturalmente, as condições pelas quais se é levado a constituir um lugar no mundo dependem da forma como essa ruptura é vivenciada pelo sujeito. Contudo, pode considerar-se transversal a esta vivência – a passagem de um lugar a outro, de uma cultura para outra – a existência de uma necessidade (real) de resgate das heranças (Pastori, 2006). Aqui, a reconquista do passado, eventualmente “esquecido”, e a sua reintegração, no sentido do *eu mesmo* invariante durante o tempo, tornam-se fundamentais para possibilitar ao sujeito um verdadeiro sentido de identidade e individualidade (Devereux, 2009, sublinhado nosso).

Ao pressupôr o afastamento do lugar de origem e, em razão disso, o afastamento de referências que fazem parte da sua identidade, é possível verificar-se que algumas das contingências que acompanham o processo migratório vêm dificultar o confronto (necessário) com o diferente e o novo (ou estranho), podendo, consequentemente, assumir contornos vivenciados pelo sujeito de

uma forma particularmente ameaçadora. Neste sentido, ao procurarem-se algumas aproximações, nomeadamente à problemática identitária conforme é abordada por Devereux (2009), pôde constatar-se a presença de certas semelhanças no que diz respeito ao(s) conflito(s) imposto(s) por esse impasse no processo identificatório, quer enquanto resultado, quer como resultante, da existência de uma profunda ameaça de aniquilamento.

Assim, o sofrimento migrante, compreendido sob o ponto de vista de quem está colocado entre dois mundos, de quem se vê impedido, por alguma razão, de sair deste “lugar nenhum”, e deste impasse determinado por um impedimento de realizar o processo necessário a “ser outro”, vem trazer à luz algumas das consequências psíquicas que se podem desenvolver a partir desta vivência tão particular que é a migração.

Isto justifica não só a pertinência do conhecimento e da clínica etnopsicanalítica, como a necessidade imperiosa de facultar ao(s) sujeito(s) migrante(s) a possibilidade de realizar um caminho capaz de propiciar o resgate dessa herança e o redimensionamento do impasse no processo identificatório.

Na pré-concepção da investigação realizada, eventualmente com noções ainda inscritas numa perspectiva, por um lado, mais mítica, por outro, mais romanceada, o fenómeno migratório foi pensado à luz do conhecido mito de Édipo – enquanto saída do lugar de origem, para ir habitar um outro lugar, e a necessidade que se impõe de regressar às origens. No mesmo sentido, o dito mito da horda primeva (Freud, 1913/1969) também surgiu em mente, por um lado, como aludindo a uma expulsão das origens que se impõe, por outro, enquanto representativa de uma necessidade de reapropriação que se perpetua. Já no decorrer das considerações teóricas efectuadas em torno da temática em análise, emergiu a ideia vinculada à teoria acerca do trauma do nascimento, conforme é proposta por Otto Rank – tido como um acontecimento ameaçador que encontra a sua origem para além da ontogênese, o acontecimento, em si, do acto do nascimento, representa a primeira grande ameaça a que o ser humano está exposto, permanecendo como modelo prototípico de produção de angústia (1924, cit. por Pastori, 2006). Tal como sugere Herbin, “todos os exilados teriam em comum uma forma de nostalgia do país perdido, que faz eco de um paraíso perdido, lugar fantasmático do qual ‘não se deveriam ter separado’, como se pudéssemos ter permanecido no ventre da mãe e evitar a castração umbilical. As estratégias para fazer viver este país perdido nos processos pessoais ou colectivos de *des-creatividade*, participarão na simbolização desta partida ou, pelo contrário, guardarão esta terra perdida transplantada mas estéril, já que dela não existe a possibilidade de nutrir novas culturas” (para., 2007, sublinhado nosso). É assim que, deambulando entre mitos que reportam à Antiga Grécia e considerações teóricas de grande valor psicanalítico, todas elas interligadas e

profundamente marcantes e significativas quando considerado o sujeito humano e psicológico, nomeadamente na disciplina psicanalítica, se foi tornando cada vez mais claro o quão o fenómeno da migração, enquanto saída (separação) do lugar de origem, para um outro lugar (estranho e desconhecido), inscreve o sujeito numa vivência de enormes contornos simbólicos, pertinentes o suficiente para que sejam desenvolvidas reflexões mais aprofundadas, e sejam lançados novos olhares, sobre esta questão.

Ainda neste sentido, ao discutir, em contexto de supervisão, algumas destas ideias, e tendo em conta as considerações teóricas apresentadas ao longo deste trabalho, surgiram questões relativas a uma possível ligação entre a vivência particular e específica do processo migratório, e aquela do processo de indiferenciação-diferença. Afinal, na essência das implicações que esta vivência assume para Cassandra, o que é que se encontra, se não a sua impossibilidade de se diferenciar e constituir o sentido de uma verdadeira identidade e individualidade, sob pena de deixar de existir? Em que é que se inscreve a sua perda de continuidade do Eu, se não numa forma de continuidade que, conforme sugere Devereux (2009), apenas pode ter lugar enquanto existe ligada a uma unidade dual?

Todas estas perguntas surgem, assim, como forma de sublinhar aquele que se apresenta como um terreno fértil, (ainda) com muito por explorar, conhecer, talvez até, descobrir.

Referências Bibliográficas

- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. (2010). Etnopsicanálise: Embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP – Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*, 11(1), 45-54.
- Benslama, F. (2004). Qu'est-ce qu'une clinique d'exil? *Evolution Psychiatrique*, 69(1), 23-30.
- Bouche-Florin, L., Skandrani, S. M., & Moro, M. R. (2007). La construction identitaire chez l'adolescent de parents migrants: Analyse croisée du processus identitaire. *Santé Mentale au Québec*, 32(1), 213-227.
- Devereux, G. (2009). *La renonciation à l'identité: Défense contre l'anéantissement*. Saint-Germain, Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Douville, O. (1994). Fractures et montages des constructions identitaires. *Bulletin de Psychologie*, 416, 483-495.
- Ferradji, T. (2003). Temporalité et soins dans la migration. *Médecine, Psychanalyse et Anthropologie*, 2(30), 75-81.
- Fogel, F. (2007). Mémoires mortes ou vives. *Ethnologie Française*, 3(27), 509-516.
- Freud, S. (1969). Totem e tabu e outros trabalhos (C. M. Oiticica, Trad.). Em J. Salomão (Org.), *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 13, pp. 13-163). Rio de Janeiro: Imago (Obra original publicada em 1913)
- Herbin, A. (2007). Exil et transmission psychique: Sur la route. Consultado em 7 de Outubro de 2014, através de http://www.geneasens.com/dictionnaire/exil_et_transmission_psychique.html
- Hollway, W., & Jefferson, T. (2000). *Doing qualitative research differently: Free association, narrative and the interview method*. London: SAGE Publications.
- Hollway, W., & Jefferson, T. (2008). The free association narrative interview method. In L. M. Given (Ed.), *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods* (pp. 296-315). Sevenoaks, California: Sage.

- Kaës, R. (2004). Introduction à l'analyse transitionnelle. In R. Kaës (Ed.), *Crise, Rupture et Dépassement* (pp. 1-81). Paris: Dunod. .
- Kaës, R. (1998). Une différence de troisième type. In R. Kaës (Ed.), *Différence culturelle et souffrances de l'identité* (pp. 1-18). Paris: Dunod. .
- Mohamed, A. (2001). Vivre son adolescence à la croisée de deux cultures: Entre crise identitaire, rupture, délinquance et galère? *VEI Enjeux*, 126, 166-186.
- Moro, M. R. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs: Naître et grandir en France*. Paris: La Découverte.
- Moro, M. R. (1994). *Parents en exil, psychopathologie et migrations*. Paris: PUF.
- Moro, M. R. (2003). Parents-enfants en situation migratoire: Une nouvelle clinique des métissages. In T. Baubet & M. R. Moro (Eds.), *Psychiatrie et Migrations*. Paris: Masson.
- Moro, M. R. (1992). Principes théoriques et méthodologiques de l'ethnopsychiatrie: L'exemple du travail avec les enfants de migrants et leurs familles. *Santé Mentale au Québec*, 17(2), 71-98.
- Moro, M. R. (2004). *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et d'adolescent*. Paris: Dunod.
- Nathan, T. (2013). *La folie des autres: Traité d'ethnopsychiatrie clinique* (2^a ed.). Paris: Dunod. (Obras original publicada em 1986)
- Nathan, T. (1988). Migration et rupture de la filiation. In A. Yahyaoui (Ed.), *Troubles du langage et filiation chez le maghrébin de la deuxième génération* (pp. 7-11). Grenoble: La Pensée Sauvage.
- Paduart, P. (2008). De Freud à Devereux: Naissance de l'ethnopsychanalyse. *Revue Belge de Psychanalyse*, 52, 83-101.
- Pastori, S. S. (2006). *Mudança de lugar/lugar de mudança: Impasses psíquicos no processo migratório* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo). Recuperado de http://www.bc.ufpa.br/Portal/...2006/PASTORI_Suzana.htm
- Pedneault, C., Ammara, G., Luong, T. N., & Rashed, S. (2006). Le Clinique transculturelle à la clinique de pédiatrie de l'Hôpital Maisonneuve-Rosemont: De filiation en métissage. *Santé Mentale au Québec*, 31(2), 57-71.
- Sturm, G., Baubet, T., & Moro, M. R. (2010). Culture, trauma and subjectivity: The French ethnopsychanalytic approach. *SAGE*, 16(4), 27-38.

ANEXO

Anexo A – Transcrição da Entrevista

Origem: Guiné-Bissau | Género: Feminino | Idade: 27 (emigrou para Portugal aos 10 anos)

Duração: 55'

[E – Entrevistadora; C – Cassandra]

E: Basicamente, isto não é assim nenhuma entrevista com perguntas directas que eu pretendo fazer; no fundo, estou a fazer uma tese, e, a ideia é falar com pessoas que tiveram de sair, ah..., quer dizer do seu lugar de origem, não é, das raízes, e ir viver p'a outro sítio.

C: Sim.

E: E portanto era um bocado p'a, p'a saber. P'a saber como é que é isso, como é que vive isso, como é que é, como é que...

C: Para mim não é difícil, eu vim tinha 10 anos, já tinha a minha mãe cá e o meu irmão, e não me foi difícil adaptar-me porque fui para um colégio de freiras, mas não fiquei lá como interna, ía, de manhã e saía entretanto à tarde; mas foi fácil para me adaptar aquilo tudo, porque era tudo novo para mim. Depois fui, teve, ah..., tive sempre um bom sucesso escolar, não tive dificuldades, e a adaptação foi boa, não..nunca ligo a essa coisa porque eles chamam-me preta eu fico a chorar, nunca liguei, se calhar também por isso, porque p'ra mim é indiferente, eu que sei o que é que eu tenho na minha cabeça e o que é que eu quero, o que os outros pensam - isso é com eles. Eu digo que é a cabeça vazia dos outros – tem lá tanta porcaria que p'ra mim não interessa. Por isso ah, a adaptação foi muito fácil; os portugueses, acho assim alguns meio simpáticos e outros assim meio brutos, mas isso é como todo o mundo; mas do resto, não não tenho assim muito a citar (?) porque não é, não, não tive nenhuma dificuldade, assim, em concreto que pudesse... pôr, num...,

E: Mas e em relação, é daonde, da Guiné, é daonde?

C: Bissau.

E: De Bissau mesmo?

C: Sim, sim. Sou de Bissau,

E: E o que é que se lembra de lá, de, portanto, passou lá os primeiros dez anos da sua vida não é

C: Eu lembro-me de algumas, algumas coisas, ainda me lembro de muitas coisas, não me lembro assim, às vezes, às vezes lembro-me do nome das pessoas mas não me lembro concretamente da

cara, mas lembro-me dos, dos meus amigos todos; lembro-me dos meus avós que eu tive de deixá-los lá, eram como um pai p'ra mim; e aquela, afinidade que eu tenho, que devia ter com os meus pais, tenho com os meus avós porque eles sempre me trataram bem; também nunca passei necessidades lá porque a minha família também era..era boa, porque falam quando falam em África pensam que é tudo miséria, mas não. Vivíamos bem, tínhamos a nossa casa, e era mesmo boa. E sempre me deram muito carinho não senti falta dos meus pais, entretanto, aos 10 anos-11 comecei a sentir falta. Mesmo estando com a minha mãe, porque com o meu pai, só o conheci quando tinha..15 anos; que ele saiu de lá emigrou, é daquelas pessoas que emigra, depois as coisas não sei se correm bem ou não ou se esquecem um pouco a família..não sei, mas também não estamos aqui para julgar ninguém porque a vida não é fácil. (E: Hum, hum) E eu já sou crescida não..quando somos crianças ainda ficamos com aquele rancor aquela raiva, mas entretanto com o tempo vamos vendo como é que as coisas funcionam e vemos que não é assim TÃO, não é muito egoísmo da parte dos outros, é falta de condições, às vezes é falta de outras coisas, não sei. (E: Hum, hum) Mas da Guiné lembro-me de tudo, da comida (ri-se), eu gosto da (?), lembro-me dos meus amigos...de algumas ruas – claro que as coisas já ficaram alteradas, já..com tantos anos, mas...

E: Que idade é que tem desculpe?

C: Eu tenho 27. Vou fazer 18 anos já em Dezembro, cá em Portugal. E, nunca lá voltei mas queria voltar; voltar, mas também neste momento não era para ficar porque o país não oferece assim grandes recursos, (E: Pois) e estabilidade para lá ficar mas..é a nossa terra. (E: É) O que é nosso (ri-se), podemos estar na China, no Japão, num sítio que é muito bom que eu acho q fica, sempre, a saudade. (E: Pois) E sinto mais falta dos meus avós por já não estarem lá, acho que vai ser muito estranho quando lá voltar,

E: Já não estão?

C: Não já morreram. Há muito tempo. (...) E não foi fácil,

E: Mas a sua mãe veio, quando veio a sua mãe já tinha vindo, por isso é que ficou com os seus avós durante muitos anos, foi.

C: Sim, sim. A minha mãe veio primeiro, ela tinha lá só o pai; entretanto quando ela veio, ah.., mandou chamar a minha avó paterna p'a ir lá viver com o meu avô materno, p'a cuidar de mim. Porque o avô, o homem é homem, não tem assim grande jeito com essas coisas, e estando lá uma mulher, acaba por ser a patriarca da família, fica assim tudo unido e, e é melhor, fica mais estável.

Entretanto o meu avô, que eu já nem me lembro do nome próprio (?) (ri-se), a minha avó, a minha avó faleceu, depois ele também faleceu em 2001; ele ainda veio, porque acho que estava, acho, estava muito doentre, doentre, doente, entretanto veio, p'á se consultar e não sei quê; só que ele não queria nada ficar aqui, ele diz que isto aqui é uma prisão, que ele fica o dia todo trancado em casa (ri-se),

E: Ah é?

C: Ele imbirrava com tudo; fico o dia todo trancado em casa, por isso não pode ser que isso não é vida - também eles, quando já são mais velhos, preferem às vezes é ficar no país descansados, se tiver de morrer que morram lá; imbirrava todos os dias com a minha mãe, todos os dias, depois a minha mãe não aguentou. Ele., “que se morrer no país dos brancos que não vai perdoar” (risos), mas e, e ele é branco, porque ele teve, a mãe é, é portuguesa, tem misturas com, o guineense o português e o cabo verdiano, mas ele saiu mesmo branco, porque a minha mãe e o resto são todos assim claros eu saí já mais escura por causa do meu pai; mas ele não gosta dessas misturas (ri-se); ele., sabe que os mais adultos têm aquelas ideias fixas, e também por causa da colonização dessas coisas todas a pessoa fica um pouco revoltada, e é..é os tugas, os tugas, os tugas, ele diz “eu não quero morrer” (risos) - lá na minha terra dizem “os tugas”, ele diz que não queria morrer na, na terra dos brancos, que se morresse cá que não perdoaria a minha mãe nunca, então ela também ficou com aquela coisa na cabeça; entretanto mandou-o, mandou-o de volta depois mas ele já estava um pouco melhor, e depois com o tempo lá...faleceu., e pronto.

E: E a sua avó é que foi depois, foi...

C: Sim. A minha, não, a minha avó foi primeiro. Ele só faleceu..eu olhe eu já nem, eu acho que ele foi primeiro (ri-se); não, ele faleceu primeiro, em 2001; foi aquele atentado em Setembro, acho que foi 2001 que eu me lembro., foi na altura mesmo, ou no dia em que ele faleceu; depois ela faleceu 2004. Também já estava doente, estava num lar...porque, ela só teve dois filhos, que é o meu pai e a minha irmã mais velho que estavam cá, e então ela ficou lá sozinha. É revoltante essas coisas - isso é que me irrita e dá-me raiva;

E: Ela ter ficado sozinha?

C: Sim, com certeza, porque, por mais que emigrem sabem que deixam lá os pais.; eu digo que é um pouco a moda dos europeus.

E: O quê?

C: É a minha ideia. Porque eu acho que os pais sacrificam tanto para criar os filhos – principalmente em África – que depois, mas os africanos valorizam mais os pais, eu pessoalmente acho isso, porque não é capaz de ter uma boa vida ou estar estável e fingir que já não se lembra dos pais. Enquanto como eu ver os portugueses, desligam-se um pouco, e desprezam um pouco, isso é revoltante e dá, dá uma tristeza enorme; e eu fiquei com isso na cabeça porque agora eu trabalho, tenho.., não, não preciso pedir nada a ninguém digamos assim. Claro que precisamos sempre dos outros (E: Sim), mas não preciso pedir nada a ninguém – favores –, constantemente; porque tenho o meu ordenado ainda – graças a Deus (ri-se) – e fico revoltada por não.., porque ela criou-me, e deu-me o afecto todo todo que eu precisava e não, e ela não ter comido - como eu digo - nem 1 euro do meu dinheiro do meu sacrifício, isso, revolta-me; porque quando ela morreu eu tinha ainda.., ainda não estava a trabalhar, estava a estudar, tinha.., 17 anos, se não estou em erro, ou mais. (E: Pois... novinha). Mas quando a gente faz um sacrifício nós gostamos de retribuir (E: Pois), num sentido – pode não ser com dinheiro mas, normalmente, com essa idade é mais com dinheiro, comprar as coisas que ela gosta, para aproveitar a velhice duma forma.., e ficar com aquela recordação, tudo bem que morre, não sei se leva a recordação mas olhe.., pelo menos sentimo-nos satisfeitos. Mas enfim...(E: Pois é) São vidas que acontecem... E pronto.

E: Mas entretanto o seu pai voltou?

C: Não, o meu pai ‘tá, o meu pai vivia em Espanha. E em 2..., eu não o co-, não o conhecia; segundo a minha mãe, tinha 2 meses quando ele emigrou. (E: Pois) E depois veio p’ra cá mas entretanto depois foi p’a Espanha. E estava lá, tinha uma vida, estável; só que as pessoas acho que a, a ilusão às vezes toma conta do cérebro e já não se pensa bem mas isso, é outra parte; e depois em 2015 mandou um bilhete, eu já estava cá, p’a ir, p’a ir p’a Espanha de férias. Fui eu e a minha irmã mais velha, e depois...é estranho, porque é uma pessoa que eu já não vejo, eu sei que é meu pai, a pessoa já sabe que tem que criar alguma coisa, mas é uma pessoa que eu não-, praticamente não conheço. Mas ele ligava p’ra mim e mandava fotos; mas não é a mesma coisa. E..

E: Portanto a primeira vez que o viu quando foi a Espanha tinha..

C: Eu tinha 15 anos; praticamente já não-não, não o conhecia, porque se ele me deixou com 2 meses, aquilo foram 14 anos e 10-10 meses (E: Exactamente, exactamente), e aquilo p’ra mim é 15 anos certo, porque 2 meses a pessoa não, não sabe nada; e foi.., foi normal... ficámos lá, passámos as férias... depois, regresssei a Portugal eu e a minha irmã, no dia que regressámos foi o

dia que o meu avô faleceu, e então.., mas com o meu pai não tenho assim grandes histórias a contar porque, porque só tive a parte boa que foram as férias mas a vida não é só isso, conviver é que é o mais importante porque eu sei que se eu for de férias a pessoa vai querer proporcionar boas condições, aquela coisa p'a eu me sentir bem, também já não o via há muito tempo, mas claro como toda a família nunca é só maravilhas (E: Pois); as pessoas se chateiam, e vão vendo os defeitos mas eu não conheço assim grandes defeitos nem.., nada mas eu, eu.., não posso dizer que perdouo nem que não perdouo mas fica aquele ressentimento por ele nos ter deixado, e a minha mãe sempre a criar sozinha, ai, de nós, é a vida (E: Pois); não é fácil, porque ela, a minha mãe é uma pessoa que não atira a cara com certas coisas “ah tens que ir trabalhar” - nunca, nunca fez isso; sempre quis que a gente estudasse, trabalhava trabalhava, mas nós também, tínhamos, eu tenho 2 irmãos mais novos, e quando eu vim, tinha o meu irmão mais novo, que entretanto a minha mãe ía trabalhar, eu sempre fui ganhando responsabilidades, sabia que eu tinha que ir buscá-lo ao ATL, aquilo, a minha mãe saía mais tarde, eu estava no colégio saía às 6 e meia da escola, e depois tinha aquela preocupação às 6 e meia, sei que não me posso distrair lá com as colegas, p'a ir apanhar o autocarro p'a descer na pontinha e ir buscá-lo ao ATL, porque aquilo fechava acho que era às 7. E depois chegava a casa, sabia que tinha que lhe dar banho, e pôr o jantar que já tinha lá do dia anterior porque é p'a ele comer e eu ajudá-lo a fazer os trabalhos de casa, mas..no ATL normalmente costumavam ajudar, e a minha mãe chegava, fazia as coisas dela, era sempre uma ajuda, mas p'ra mim não era o ajudar por obrigação, eu tinha que retribuir de alguma forma entre aspas, é meu irmão, e ela é minha mãe, sacrifica-se p'a ir ganhar o pão - como dizem (ri-se) - que é para nos sustentar, acho que é o mínimo, que a gente pode fazer. Mas sempre foi boa mãe, gra-ças a Deus, e não é uma pessoa má, e sempre, acho que, passa, isso passa, da responsabilidade que ela teve vai passando para os filhos, e ela é uma pessoa, pode não ter muito, mas é uma pessoa capaz de estender sempre a mão aos outros. Eu acho que eu apanhei muito dessa parte, e ‘tu-esse-aí’, mas essa parte também não gosto muito (ri-se); não gosto muito porquê, porque o problema dos outros afecta-me muito - acho que fiquei muito sensível nesse ponto, afecta-me, basta-me uma pessoa dizer-me “não sei quê” - eu fico muito mal, e tento arranjar solução p'a poder ajudar a pessoa mas sem falar nada, só quando eu consigo atingir o que eu quero e saber que eu posso ajudar sem transmitir esperanças antecipadas – porque eu posso dizer “ah vou ver”, a pessoa já fica assim, à espera (E: Exacto), e se eu não conseguir ela pode ficar um pouco triste ou decepcionada, eu, eu não gosto disso. Não prometo nada, quando a pessoa fala, eu tento ver o que é que eu posso fazer, e se conseguir eu chamo a pessoa e digo-lhe. E então acho que foram coisas que ela foi transmitindo.., da parte do, do homem, não tenho assim, também nunca fui uma criança muito (??), mas depois mais p'á frente acho que vem aquela

revolta aos 20 anos ou aos 18 (ri-se) (E: Da adolescência) – a pessoa não quer ouvir, achamos que somos adultos e-e companhia, mas isso tudo faz parte, eu acho que ajuda a crescer desde que a gente não ultrapasse muito (ri-se), os limites (E: Pois), acho que..ajuda, de certa forma, a.., a evoluir.

E: Mas tem um irmão, mais novo, ...

C: Tenho dois mais novos, e tenho uma irmã mais velha. Tenho uma irmã mais velha, depois sou eu, depois tem um rapaz e uma rapariga; o rapaz também já tem 19 anos, a rapariga tem 12, já são mais, assim mais crescidos;

E: Ah, ainda é uma diferença grande mesmo assim,

C: Sim. Eu e o rapaz sou mais velha 8 anos e a rapariga são 14.

E: Mas então são meio-não são filhos do mesmo pai, são...

C: Os dois mais novos não. Só sou eu da primeira, eu e a primeira somos do mesmo, da mesma mãe e do mesmo pai, mas os dois mais novos já não. Já, já somos..

[Interrupção]

E: Portanto e com a sua irmã vieram as duas ao mesmo tempo, foi?

C: Não, eu vim primeiro. Porque lá, a minha mãe quando veio, eu fiquei com os meus avós, e ela, a minha irmã ficou com a, a irmã mais velha da minha mãe, que é a tia, que é a minha tia.

E: Ah ficaram separadas?

C: Sim, ficámos. Mas nunca perdemos aquela coisa, porque eu ía ao fim de semana p'ra lá e sempre fui uma criança bem atrevida (E: Hum) (risos); extrovertida, dava-me bem com toda a gente, agora é que eu sou cão; então ía p'ra lá - e tinha aquela ideia que é minha irmã - e também tinha lá uma prima, que nós dizemos que é prima-irmã, prima de primeiro grau, e também sempre dei com ela como se fosse minha irmã – não, nunca diferenciei essas coisas assim, “porque são minha prima de primeiro grau”, como dizem “meio-irmão”, como os portugueses usam. (E: É, é, meio irmão) Meio irmão, que meio irmão?, é irmão e pronto!, meio irmão porquê?; mas as pessoas dizem mas eu respeito, mas eu não concordo, “meio-irmão”!, então o pai também é meio, a mãe é meia (risos), não mas é verdade. Mas olha são as ideias..se diz é o meu irmão eu acho que não há necessidade de estar a dizer “o meu meio irmão” (E: Sim), eu acho que fica mal, e mesmo a pessoa que ouve isso - “o meu irmão está aqui mas é meu meio

irmão”, mas enfim. Mas os meus dois irmãos então são meus meios irmãos (ri-se); e.., e eles acho que não iam gostar muito de ouvir isso. Porque nós também, a minha mãe nunca.., gostou muito que a gente fizesse assim muita diferença. Só.. fizemos diferença porque, tínhamos lá o padrasto, quando há implastos (ri-se) (E: Pois), fica tudo.., mais.., avariado, e então, o meu padrasto é pai dos dois, dos mais novos, e nós ficávamos a sentir-nos assim um pouco de parte (ri-se) (E: Pois); e a minha mãe, qualquer coisa “eram os outros”, então eh-eu comecei a ficar um pouco revoltada, digo “é sempre eles, é sempre eles, é sempre o meu padrasto”, mas às vezes não é bem isso, são mais novos, mas a pessoa às vezes tem de perceber (E: Pois); e..e então, foi assim, o meu padrasto é que criou lá um pouco de.. (ri-se), de sei lá o quê, porque eu nem, acho que não, não faz assim grande.., mas depois, o resto, acho que foi sempre tudo bem...; (ri-se) não sei se quer saber mais alguma coisa...

E: Não, não, se tiver mais alguma coisa para dizer, eh..,

C: Acho que não, agora.., agora!, agora-a ‘tou diferente, ‘tou mais crescida já tenho - tenho 2 filhos, e...

E: Ah e estão os dois aqui é?

C: Não, a menina ‘tá na pontinha; ele só está aqui porque eu entrava muito cedo no trabalho e aqui tem a minha tia, que vivia ao pé de mim, então ela vinha com ele, porque senão eu não podia fazer nada, eh.., da vida; e então.., trabalho e.., tudo bem, Portugal também não é “aquele” país, ‘que a pessoa trabalha horas e não recebe grande coisa; e as casas não são.., mas eu agora também vivo com a minha mãe; mas mesmo assim – tem que se pagar a escola tem que se pagar outras coisas e não compensa, mas olhe, enquanto houver a gente vai aguentando, também.., eu acho, EU, pelo menos, não pretendo permanecer cá (ri-se); não pretendo porque não, não vejo futuro. Não sei, eu sou nova vou arriscar, vou p’a um sítio se não der vou p’a outro, tenho familiares na suécia, na suiça, tenho em inglaterra, eu vou, nos três eu vou, p’ró ano - nos três não vou a tudo numa vez, vou num sítio e vou vendo e.., olhe onde der fico lá.

E: Não lhe custa.., mudar assim, de sítio..?

C: Eu acho que custa sempre. E eu vou mudar não vou sozinha; vou com (ri-se) duas crias atrás, não é fácil; e mesmo que não tivesse eh-os dois miúdos não-não, não é assim fácil; deixar a minha mãe e os meus irmãos.., eu acho que nunca é fácil porque nós criamos aquele laço muito forte (E: Pois), e não é fácil. Sair do nosso país já é o que é, depois a gente está aqui junto tem de estar outra vez separado, é muito complicado; mesmo sabendo que a pessoa está lá sempre, vamos

ligando, vamos falando, mas não é a mesma coisa... Mas em Portugal é uma certeza que eu tenho, eu e os meus irmãos todos que já estão.., a minha mãe é a única pessoa que tem aquela ideia fixa que é “que Portugal não sei, que é um bom país para viver”, não, não digo, bom país é, é calmo e não, mas em termos de condições eu acho que não, não oferece grande coisa p’o futuro, eu quero um futuro melhor p’ra os meus filhos; ela tentou me dar o melhor, agora, com o meu ponto de vista eu vou tentar dar o melhor aos meus filhos, e não é com esta migalha – não é que esteja a reclamar, reclamando (risos) – não mas é, parece, não é que esteja a reclamar, porque eu agradeço por ter o que tenho, mas já reclamando porque acho que é pouco, eu pretendo sair; não vou dizer que por ir à suíça e não sei quê vou estar melhor, mas vou tentar. (E: Pois) Se não der certo, a minha mãe está cá é só voltar (ri-se); é verdade, não vou estar a deixar a minha casa nem nada, ela está cá, não deu volto; depois vou ter de estar, parada é que eu não vou ficar, nem pensar.

E: E gostava de voltar à Guiné?

C: P’a viver, não; neste momento não, porque..p’ra ser sincera, aquilo, eu nunca mais voltei mas as pessoas que vão – a minha prima e a minha mãe – estão sempre a reclamar; e, o ambiente é bom porque as pessoas não têm mau coração e é agradável, mas a vida não é só o ambiente – nós temos de trabalhar, temos de ter boas condições, temos de ter muitas outras coisas; não existem infra estruturas, nada nada, já.., não há água em muitas casas, não têm água canalizada, não têm electricidade..., eu voltando tenho que ir com os meus filhos, que condições é que eu vou proporcionar p’ra eles?, acho que não, não posso ser tão egoísta, ao ponto de pensar só em mim, porque gosto de lá estar; eu acho que não, que não basta; mas eu gosto, ou gostava de ir de férias, e os meus filhos também dizem que querem ir (...) a minha filha também faz algumas perguntas (ri-se),

E: É? Pergunta coisas sobre...

C: Se na Guiné comem cobras, se na Guiné há sumo, ...

[Interrupção]

E: Ah mas faz essas perguntas, agora achei graça a essa.., se comem cobras?

C: Diz “Mãe na Guiné comem cobras?” (ri-se), a minha mãe olha logo p’ra ela (risos); ela diz “se calhar lá no brasil na terra do teu pai é que comem cobras”, e dá-lhe logo assim essa resposta;

E: Ah é brasileiro o pai?

C: Sim, ela é, o pai é. Depois ela diz “mãe, na Guiné bebem sumo?”, porque a criança também vai ganhando..., porque ouve a gente a falar sempre “porque isto, aquilo, isto não está bem”, eu acho que ela vai criando lá na cabeça dela coisas, que depois fica a fazer essas perguntas. Depois eu disse “olhe, na Guiné não tem assim muita luz, mas queres ir?”, ela diz que quer; ela diz que quer ir com a avó e que não sei quê e que não quer ir..,

E: Quantos anos é que ela tem?

C: Tem seis, mas vai fazer agora sete. Já está na escola, está naquela idade de pergunta – pergunta, pergunta, pergunta, pergunta. E pronto..,

E: E então está a criar ideias na cabeça dela, isso é giro,

C: Mas ela diz que quer ir. O meu filho, diz que não quer ir p’ó Brasil, porque no Brasil matam, eu acho que ele vê, as crianças vão criando coisas, porque ele vê na televisão, mas a gente não fala nada do Brasil; mas é aquelas coisas que vão dando, aquelas reportagens, acho que ele às vezes vê, começou a chorar noutra dia diz “mãe não quero ir p’ó Brasil porque no Brasil matam”, depois disso já também não, depois a minha tia disse “oh, mas como tu pareces um ind-indiano, vamos te mandar então p’rá Índia”, e ele “não na Índia também matam”, depois ele diz “eu quero ir p’á Guiné” e a minha tia diz “Ah, na Guiné também matam”, eu disse “oh tia não podes dizer isso”, (risos) “estar a falar essas coisas p’á criança”, e a minha tia diz “ele tem que saber a realidade”, e eu disse “mas não é com essa idade p’la amor de Deus”, senão a criança qualquer dia não quer ir p’a lado nenhum,

E: ...Já diz que não pode ir a lado nenhum não é! (risos) Mas que engraçado ele dizer que gostava de ir à Guiné,

C: Ah mas é, aquilo..., eu acho que, aquilo está muito mal organizado, mas não é assim..., O PIOR país como dizem. Mas claro, é revoltante, imagina, se nós porque somos de lá, revoltamo-nos, mesmo conhecendo, as pessoas que conhecem tão vagamente têm uma ideia ainda muito mais errada (E: Pois); porque aquilo é só ver que, os políticos..., aquilo é uma corrupção que não, não tem limites, e depois, é..é, mata aqui mata ali mata..., é que..., aquilo dizem que há democracia mas não, não existe; eu acho que aquilo ainda estamos numa ditadura..extrema, porque, os políticos estão lá todos, acho que cada um zela só pelo seu interesse; um diz uma coisa que acha acerca de outra, outro já acha que tem o direito de mandar matar, então mata, e está tudo resolvido; não existe justiça, é a organização, não existe nada, porque eles não são punidos continuam a abusar – isso é revoltante, porque as pessoas que matam são pais de família e não sei quê, eles não têm o

direito de estar a fazer essas coisas, e abusam, e PIOR, quando eles são entrevistados ou não sei quê, não digo que é a pessoa que mata porque quem mata acho que não vai se expôr assim tanto, mas claro que há pessoas que têm conhecimento acerca disso, por exemplo, um..palhaço do Kumbayala, não sei se já ouviu falar, que é um político aí, buff, que eu não suporto, mas já, faleceu no..mês passado – graças a Deus e infelizmente (ri-se). Porque eu acho que essa gente toda, Deus que me perdoue mas têm que..não sei, não sei, têm de sair de lá, porque senão aquilo nunca mais anda. Porque eles têm aquela mentalidade.., aquilo eu nem sei se é egoísmo se é.., não sei que nome é que se pode dar a isso. Eles acham que a terra é deles, fazem o que bem entendem, e-e ninguém pode fazer nada, mas as coisas não funcionam assim. A terra é do povo, todo o mundo sabe, mas eles pensam só neles; já são mais antigos então pensam que aquilo é deles, fazem o que bem entendem – é que aquilo é um abuso que a pessoa não.., só vendo é que percebe. É uma falta de organização, é a minha terra, não gosto de estar a falar mal, e às vezes limito-me mesmo a falar.., mesmo às vezes quando estava na escola as pessoas falavam como eu sei que eu me enervo, mas sei que o que estão a dizer, a maior, a-a..maior parte do que estão a dizer, é verdade; então eu, afasto, vou fazer outras coisas para não me chatear. Mas fico a dizer “Ah, na Guiné, é só mata mata e não sei quê não sei que mais”, falam lá montes de coisas, mas é verdade; aquilo não tem organização, ‘tá, ‘tá tudo destruído; é que p’a destruir aquilo é rápido (E: Pois), e construir?, ninguém quer. E o dinheiro, as ajudas que mandam? Cada um mete no seu bolso. É revoltante, p’ra nós os jovens já se vê muita revolta; mesmo este ano, com a.., as eleições presidenciais, acho que foi o ano que as pessoas mais votaram. Porquê? Os jovens mesmo não estando lá, porque estamos cansados disso; porque há muitos anos que a pessoa já nem ligava, p’ra quê votar se são sempre os mesmos que vão governar? Porque aquilo é tudo subornado e-e não é, não corresponde nada às votações. Mas este ano foi um dos anos, acho que já há não sei quantos anos já não se votavam assim tantos guineenses, porquê?, porque os jovens estão cansados, estão fartos daqueles corruptos ordinários – desculpe lá a expressão – que estão lá a governar aquilo - é revoltante, porque nós também estamos cansados de viver na terra dos outros; porque não é fácil, não é fácil.., estar..viver mesmo, na terra dos outros, não é fácil; porque tem muita coisa que a gente não liga, p’a não criar aquele artrito e mau estar, mas por dentro vai ficando (E: Pois), vai ficando; tudo bem, dizem “igualdade p’ra todos”, mas sabemos que não é assim. Ou mesmo.., isso mesmo faz falta, mesmo nós africanos somos racistas, somos não sei quê uns p’ós outros – eu acho que isso é da cabeça das pessoas. As pessoas, por exemplo, os cabo verdianos e os guineenses, eles ficam...os cabo verdianos acham que são mais por serem mais claros; mas há essa coisa, esses preconceitos, isso...existe. Os brancos acham que também, que são superiores, sempre acharam, SEMPRE, sempre, isso não vem de agora – agora é que a

mentalidade vai mudando, mas na cabeça de alguns fica, aparentemente muda mas não muda por completo; podemos dizer que não, mas eu essas coisas.., é aquela falsidade que fica, porque eles não são verdadeiros.

E: Sente isso?

C: E eles acham que são melhores e, entretanto, vão nos pondo p'ra baixo e eu acho que a gente vai ficando lá. (E: Pois) Vai ficando porque, tudo o que é bom, vai p'a um lado, por isso é que as pessoas também querem ir.., eu acho que não, ninguém tem vontade, se tivesse um país estável que oferecesse recursos, de estar a ir p'ó país dos outros ficar lá para viver; pode ir de férias e não sei quê mas.., não, viver não. Não, não é fácil, e há muita gente já com mais idade que vem, e com poucas instruções, e que não é fácil integrar. Mas há pessoas com baixos níveis de, baixos níveis escolares e não sei quê, que confo, conformam-se com coisas que eu acho que aquilo nem é-é humano. Mas acham.., mas porquê? Porque no país, estão pior (E: Pois), vêm “vê-um”.., mesmo fazendo coisas que não passam pela cabeça de ninguém, vivendo nos contentores, sem condições e sem água p'ra, sem água potável, porque, devem ter água não sei como (E: Hum, hum), p'a, p'a sobreviverem, e ficarem (E: Pois). Por aquele..dinheirinho; não.., tem coisas que não passa, isso é, é revoltante – é revoltante mas é a realidade, mais vale ter a, se calhar p'ra eles mais vale ter aquele bocadinho do que ir ficar na miséria que o país oferece (E: Pois), que, que não vale a pena. Mas não é fácil. Só pesquisando e vendo e ouvindo é que as pessoas vão vendo como é que o mundo realmente é. Porque ficar num canto não sabemos a realidade, também nunca vamos saber a realidade por completo, porque a realidade, eu acho que,

E: Depende de cada um, não é.

C: Sim. Mas o pouco, se a gente for à procura, mesmo que nos dê uma ideia errada, eu acho que se continuarmos a procurar, porque o procurar saber não é só, não depende só de um ponto (E: Pois). Eu sou guineense, 'tou a dar o meu ponto de vista, mas tem outros guineenses que têm outro ponto de vista (E: Pois); mas eu acho que em relação à organização e aos, aos recursos e a tudo o que país oferece acabamos sempre por assentar no mesmo ponto, que eu acho que é o mais importante, e pelo menos focamos esse ponto, que é o mais importante ainda p'a tentar melhorar; claro que p'ra nós já, o país já não vai ficar bom, mas futuramente. Mesmo que a gente tente melhorar, não é só p'ra nós mas pode ser p'rós nossos bisnetos, tri-netos, nunca se sabe, desistir é que não vale a pena; porque tem lá povos, tem lá pessoas a passar fome; tem pessoas a morrer porque não têm uma vacina, que é mais revoltante ainda... Aii Jesus, isso é que mais me irrita ainda (ri-se) (E: é?); porque a minha tia, a minha tia é médica, mas trabalha aqui num..em

São-São-São José, um hospital militar, e então ela disse que foi p'á Guiné, que entretanto tinha lá uma senhora que tinha que dar à luz, que estava lá em sofrimento, não,não ah..não a foram socorrer, porque não tinha dinheiro para pagar não sei o quê, e entretanto a senhora faleceu. Eu acho que isso não justifica (E: Pois)... não justifica; não justifica mesmo, porque eu acho que isso é maldade da parte dos médicos. Mesmo a pessoa não tendo recurso, prefere deixar morrer por causa duma porcaria dum dinheiro? (E: Hum, hum) Isso não é humano, isso é revoltante, porque – é a mentalidade que eles têm. Eu acho que a profissão não é só por dinheiro. Eu acho que..quem quer ser médico tem que saber ajudar. Não é sempre sempre pelo dinheiro; mesmo o dinheiro que vão receber, é uma porcaria de dinheiro. Eu digo porcaria, p'ra eles até pode ser muito, mas eu digo porcaria porque não chega.., morre a mulher e o filho, sem necessidade. Só, é que eles desprezam e viram as costas e não olham mesmo, é preciso ter um sangue muito frio p'á deixar isso acontecer (E: Pois). E pior (ri-se) – é que aquilo é só absurdos –, as pessoas saem, estão internadas no hospital, quando precisam de um medicamento, as pessoas têm de se deslocar – os pacientes que estão lá internados, a uma farmácia no exterior do estabelecimento p'á comprarem um, o-o, os medicamentos que necessitam, e entretanto regressarem ao hospital...senão não conseguem tomar os medicamentos; eu não percebo, p'ra isso ficam em casa; pois se eles estão num hospital, onde essas coisas têm de ser fornecidas aos pacientes, consoante os problemas que têm os medicamentos que precisam (E: Pois, pois), não, os pacientes têm que se deslocar a uma farmácia, FORA do hospital, e depois regressar – é que eu não percebo, isso quando me contaram eu fiquei parva, completamente parva – parva, parva, parva, porque eu acho que aquilo não justifica; e as pessoas que vão a..

E: E como é que vai sabendo essas coisas, é através de..,

C: Porque eu tenho amigas que vão lá, que costumam ir, eu não posso ir sempre né; não vou mais por causa dos miúdos, porque quando eu estou de férias a minha mãe costuma viajar, e p'ra ir com eles não dá, eu tenho medo porque eles ainda são muito novos (E: Hum), eu fico com receio. Ah, eu fico, eu fico mesmo com medo (ri-se), porque nunca se sabe,

E: É medo de quê, mas é medo..,

C: ...Eu fico com medo que eles.., que a gente vá p'ra lá e que eles adoçam e eu estou lá sozinha, não tenho lá a minha mãe (E: Pois). Eu acho que quando tem lá uma pessoa mais adulta a pessoa..., e depois vou p'ra lá com eles, eu não vou poder sair, com quem é que os vou deixar? Só tem lá jovens, praticamente, já na nossa casa, 'que os adultos já.., quase todos faleceram; e então fico com medo – eu quero ir, mas sem eles por enquanto. Depois quando tiverem assim

uns 10 anos, acho que é uma idade já mais aceitável assim..eles vão, e também ficam já com a ideia do país, porque aos 10 anos acho que já conseguem ver a estrutura completa daquilo (E: Hum, hum), e ficam com uma boa ideia e isso vai ser bom também p'ra eles p'ó futuro, que é p'ra verem o que precisam fazer p'ra melhorar a vida deles (E: Hum, hum), não é só o país. Porque não pode ficar só com a ideia do Portugal, que têm tudo à mesa, porque a comida chega a horas, está lá, não sei, lá também vão ter, mas é p'a verem as outras pessoas, a miséria que as pessoas passam, que é p'a começarem a valorizar a vida – eu acho que é preciso, às vezes as pessoas são tão egoístas porque estão sempre no mesmo conforto (E: Pois), eu acho que as pessoas têm que deslocar; mesmo estando, indo num sítio não passar fome e não sei quê, que não é esse o objectivo, estando bem e comendo e não sei quê, mas VER, outras pessoas, ter outras ideias, porque acho que não podemos focar só num..no bom, e ficar por aí. E depois se a pessoa achar que futuramente, porque eu acho que a pessoa quando sai dali, sai com uma revolta tão grande (E: Pois), que vai querer melhorar alguma coisa, eu acho isso. E então, eu acho que isso seria bom p'ra eles, sempre pensei isso e digo à minha mãe, que é p'a eles irem ver, a minha mãe também quer que o meu irmão vá p'a ele ver porque o meu irmão é um folgado (ri-se), gosta de vida boa, ele é aquela que gosta de vida boa; e a minha mãe diz-lhe assim que.., porque a pessoa quando gosta muito da vida boa acaba por ser egoísta, começa a querer tudo de bom só p'ra ele, e nós não podemos ser assim; eu acho que temos de saber estender a mão, mesmo que seja pouco, ah, já estou a falar há, há muito tempo (ri-se),

E: Não mas eu estou a gostar de a ouvir, estou a gostar de a ouvir.

C: ...Mesmo que seja pouco acho que temos de.., ajudar, ajudar; porque o pouco p'ra nós, se calhar é MUITO mais reduzido ainda p'ó outro (E: Pois). Um euro p'ra mim, eu digo que não é nada realmente não é nada, mas se calhar se alguém me pedir 1 euro, esse 1 euro vai fazer muita diferença à vida da pessoa (E: Hum, hum). E eu penso sempre isso, por isso é que quando vejo essas coisas, magoam-me porque.., porquê?, porque eu sei que mesmo querendo, não consigo ajudar (E: Pois)... nesta altura. Por isso é que eu fico com aquela ambição de querer lutar p'a.., em Portugal não consigo isso, muito sinceramente não vou conseguir; mesmo com trabalho bom, não se consegue; eu não consi-, porque eu acho também que é preciso.., muitos portugueses estão bem e não sei quê, mas é preciso ter base, porque nasceram cá, já têm os avós, sempre foram apoiando, a faculdade os avós ou os pais é que pagam (E: Pois)...mas nós não, nós se queremos ter a nossa faculdade temos de trabalhar à noite, p'a pagar; o que trabalhamos, p'a pagar a faculdade, não é só a faculdade que se paga – mesmo vivendo com a minha mãe temos de pagar algumas contas porque ela sozinha também não pode (E: Pois). Nós somos.., temos de ter

consciência das coisas; eu não vou estar a guardar dinheiro, sabendo que a minha mãe está cheia de preocupações, cheia de coisas p'ra fazer, porque eu estou a pensar no meu futuro (E: Pois). As pessoas fazem isso, estão a guardar sabendo que têm a pessoa a matar-se, e estão a pensar no futuro, e o futuro dessa pessoa, não pensam? Eu acho que não pensam. Porquê?, estão a ser egoístas, têm pessoas egocêntricas, pensam que o mundo só gira à volta delas, não pode ser. Eu acho que temos que mudar muito essa mentalidade, mas sem esses bens materiais – o conforto, é que nos faz atingir essas porcarias todas (E: Hum, hum), porque se a gente não tivesse esse conforto que os nossos pais sacrificam TANTO p'ra nos dar e as pessoas às vezes se esquecem disso, que dinheiro é que vamos conseguir guardar?.. Que fundos é que vamos ter para dizer “ah, isto aqui vai servir p'ó meu futuro”?, não vamos, porque se nós não tivermos os nossos pais ali, esse dinheiro que recebemos temos de pagar a nossa casa, luz, água, e ficamos sem, sem praticamente nada (E: Exacto). Então se posso tirar X, desse dinheiro que eu vou, continuo a guardar, mas posso tirar 200, 250, 200-e-eh..300, consoante aquilo que eu recebo (E: Hum, hum)..; por exemplo, se recebo 600, guardo 300, tiro 300 p'ra ajudar a minha mãe e companhia, eu acho que ela até vai viver mais tempo. Porque a preocupação vai ser menos, é verdade (E: Pois). Sabe que.., às vezes aparentemente estamos bem, mas a nossa cabeça não está. Eu acho que ajudando, ela vai-se sentir bem, e mesmo.., ao mesmo tempo fica orgulhosa porque vê que o que fez não foi em vão. Que está a crescer aí uma pessoa que tem coração, digamos assim, que tem noção e tem consciência das coisas, que futuramente vai ajudando outras pessoas. E eu.., tento sempre transmitir isso aos meus filhos – a minha filha às vezes chega da escola e diz “mãe, olha, eu emprestei a caneta à minha amiga Maria, e eu disse assim “Maria, como não tens caneta hoje podes levar p'ra casa e amanhã trazes”, achas que eu fiz mal?”, ela diz isso que é p'ra eu não ralar logo com ela; digo “não, fizeste muito bem porque TENS OUTRA, mas amanhã, pede à Maria a caneta e depois guardas; e depois se ela precisar tens a caneta e podes emprestar outra vez”, depois ela diz “está bem mãe”, e depois no dia a seguir ela diz “mãe olha a Maria já me deu a caneta, ela é muito simpáática” (risos), ela diz isso que é p'ra eu não ralar com ela; eu digo “sim é muito simpática”; depois ela diz “mãe, temos que saber partilhar, não é?” e fica-me sempre a pôr essas coisas, e eu fico contente porque vejo que o que estou a ensinar não, não é em vão (E: Pois). E ela sempre gostou.., este aqui é que já não.., mas ele também é mais novo, e fica..às vezes com ciúmes da irmã porque eu compro uma coisa e depois ele diz.., mas as coisas que eu compro p'ra ela já não dá p'ra comprar p'ra ele porque ele é mais novo (E: Pois), e então ele faz uns ciúmes assim, mas depois vai passando. Mas ela depois fica a dizer “oh mano, tens de saber partilhar”, então ela mesmo vai incutindo esses, essas responsabilidades ou essas ideias na cabeça dele (E: Sim), e eu acho muito bom. E pronto, eu penso assim. As minhas amigas dizem que eu

sou uma burra, elas dizem que eu sou burra e penso que vivo no mundo da ilusão (ri-se), que é tudo perfeito, eu digo “olha, eu não, não me importo de ser criticada, mas podem falar até amanhã acerca disso, que a minha ideia é fixa, se vocês acham que o certo p’ra vocês é isto, tudo bem eu não digo nada, mas o certo p’ra mim é isto”; porquê?, se continuarmos todos a pensar que.., que isto aqui não é.., ou melhor – como elas dizem – que isto aqui é uma ilusão e que eu penso que tem que ser tudo perfeito, acho que piora. Porque se ninguém tentar melhorar, e cada um puxar só por si, não vale a pena. Se é uma comunidade, temos que nos unir, eu acho que temos.., somos um povo. Preto, azul, branco, mas somos humanos (E: Hum, hum). Se um discrimina daqui, eu fico com ódio, discrimino, discrimino, é pior, já viu o inferno que vamos viver? (E: Pois) Sem necessidade? Mas se este discrimina-me, eu desprezo, ele vai pensar “a essa já não afecta”, e não vai afectar. E depois vem outro, discrimina, a pessoa vai..como..não vou dizer desistindo daquela ideia, mas pelo menos minimiza um bocadinho aquele.., aquele excesso de preconceito ou racismo (E: Sim), e eu penso assim. E futuramente, essa pessoa, como..há alguns filmes assim – tem um filme que eu vi que gostei muito que é o América.., eu acho que é América, é mesmo América que se chama; que eram os nazis, não sei se já viu (E: Eh... talvez com a história consiga); então, o pai morreu, o pai era policial, e morreu num confronto qualquer na rua, então os filhos, mas o pai também era assim mesmo nazi, tinha aquele.., não é, não é racismo, é..são pessoas xenofobas (E: Sim, sim), não têm só com os africanos, é com os estrangeiros (E: É), e então ele foi transmitindo isso sempre aos filhos; então os filhos quando o pai morreu ficaram com aquela ideia do, o-os estrangeiros, os negros, em particular, são os que não prestam, e pensaram que o pai morreu por causa do, do.., dos negros (E: Ah, sim); e então criou-se aquele ódio e ele estava sempre com a cabeça rapada, e uma vez matou um negro sem necessidade, mandando ele pôr a.., abrir a boca num passeio, e bateu-lhe com a cabeça.., com os pés na cabeça, abriu-lhe o... ele foi preso; e lá dentro da prisão, os brancos é que lhe fizeram a vida negra; foi violado, pelos brancos – sabe que lá na prisão é uma coisa (E: É horrível); pelos brancos nazis, porque eles quando chegam lá separam-se – têm os latinos, têm os nazis e têm os africanos, aquilo é tudo.., então não se pode.., e os nazis é que violaram-no, que eram os amiguinhos (E: Exacto); e depois um africano é que foi, foi-o ajudando e não sei quê, e lá ele foi mudando aquela mentalidade, aquela ideia – ERRADA –, que infelizmente também não teve culpa porque transmitiram aquela ideia p’ra ele (E: Exacto), que eu acho que isso vem de, da base – se os pais transmitem, tudo bem que há alguns que depois conseguem ver que não é bem assim mas há outros que ficam com aquelas ideias (E: Hum, hum); e depois ele saiu, da prisão, graças ao preto, assim, o negro, e viu o irmão da mesma maneira que ele estava – ele o que tinha ido preso; porque foi o que ele também foi transmitindo ao irmão mais novo; e aquilo estava

atormentado, e ele a tentar mudar., a cabeça do irmão, a dizer que aquilo não era bem assim e que os nazis., aquilo tudo, aquilo era uma ilusão, que eles foram criando. Mas o irmão lá foi., negando, mas depois quando começou a endireitar, foi morto, por um., pelo irmão, do que., ai como é que eu hei-de explicar... O irmão mais velho tinha assassinado o, um rapaz (E: Ah, sim sim), então foi morto pelo irmão mais novo do que morreu. A ironia da vida. E aí ele parou, pôs a mão na cabeça, e não continuou a vingança, porque ele é que cometeu o erro principal, digamos assim, e então não., nem, nem tentou mais. (E: Pois) Eu acho que isso é tudo uma lição de vida (E: Pois é), não é porque esta mosca é preta que não presta (E: Hum, hum); às vezes aquela pessoa que tu desprezas na rua, pensas que não serve p'ra nada, um dia essa pessoa é que te pode estender a mão. Dizem que eu sou muito sentimentalista (risos), que eu sou muito., mas eu sou mesmo, eu sou porque eu sou humana, acho que nós todos temos sentimentos porque é que eu não hei-de ser sentimentalista? E vou criar coisas na minha cabeça que não valem a pena, só vão..ocupar um espaço bom (E: Pois); se eu., o espaço bom pode ser ocupado com coisas tão boas que me fazem sentir bem mesmo podendo melhorar, acho que não tem necessidade. E pronto; eu sou uma faladora (risos),

E: Mas é bom porque é, é exactamente isso que é preciso, é a pessoa falar.,

C: Quando começo (ri-se); e pronto.

E: Mas porque é que as suas amigas, porque é que sente que as suas amigas pensam diferente?

C: Elas pensam diferente porque elas acham que isto não, não..não pode, não é a maravilha que eu penso. O tentar., às vezes, eu digo “olha, tem., este aqui feriu-te, tudo bem, deixa passar, não dês importância, porque só vai-te fazer mal”, mas elas ficam com aquela ideia..muito..não sei, muito fixas, porque fez mal, pelo facto de ser branco, porque se fosse um preto eu acho que passava rápido, e depois tentam mos-, é o tentar mostrar, tentar convencer que conseguem ser melhor, eu digo “não tentes fazer isso. Faz por ti. Tudo bem, dá raiva, por isso é que temos de fazer por nós” (E: Exacto), “faz por ti, não tentes fazer por vingança, porque isto aquilo”, e então elas ficam muito com essas ideias... Eu não, não compreendo, mas também..eu percebo, não aceito mas percebo, é melhor, sim, não aceito mas percebo – não é toda a gente que consegue ter paz de espírito bom, ou aquela cabeça assim..mais fácil p'a perdoar. Mas elas, elas ficam assim... Tenho um primo que diz assim “eu qualquer dia mato um branco” (risos), todos os dias que ele chega a casa, mas dá-me graça porque ele diz “eu qualquer dia juro eu mato um branco” (risos), mas com aquela seriedade toda, e então olho p'ra ele, depois eu digo “mas porquê”, ele diz “na..branco mesmo não presta” (ri-se), ‘que “branco gosta de pisar” – mas quando ele diz, é

aquela falsa..é aquela falácia que as pessoas criam porque generalizam já tudo (E: Pois); porque..como dizem na filosofia, as pessoas.., é o senso comum – se um corvo é preto acham já que todos os corvos são pretos (E: Pois), mas não é; até eu acho que já se descobriu um que é branco (risos). Ainda é aquela ideia, se um é racista ou não sei quê generalizam já aquilo tudo, mas não pode ser, não..quantos, quantas pessoas existem? Que não são todas iguais. É por isso que eu digo, se a gente for criando esse ódio vamos transmitir isso aos nossos filhos, então o futuro..vai ser pior. Porque se eles criam, vão nascendo com isso, vão perdendo a sensibilidade, que é a compaixão, que é essas coisas todas que faz falta, e vão-se tornando pessoas amargas, eu acho que vão. Vão-se tornando pessoas amargas e eu acho que na vida temos que aprender, mesmo coisas más, e coisas boas – as duas, também não se pode aprender só uma depois nós é que temos de saber separá-las – seleccionamos o que pretendemos que fique, e o que não interessa descarta-se (E: Pois). E..então é isso. As minhas amigas elas são assim...mas não são todas. E depois elas diz “ah, tu és é, é muito boa”, isso é que elas dizem. Mas eu não gosto dessa coisa “és muito boa”, eu não, não sou muito boa, eu tento fazer a coisa certa, mas não quer dizer também que essa minha ideia seja a certa; p’ra mim é a certa porque faz-me feliz e eu sinto-me confortável nela, mas não quer dizer que seja a certa – o que é que implica que ela seja a certa? O que é que me garante que seja certa? É só a minha razão, que me garante isso tudo (E: Pois). Como dizem que o conhecimento – alguns filósofos – vem da razão, eu acho que vem, porque isso é uma coisa que nós sentimos, não, não precisamos de experiências. Mas às vezes é preciso experiências, mas a base não precisa de experiência – não vem da experiência, é uma coisa que adquirimos, ou dos pais, ou..não sei se é genético algumas coisas mas.., possivelmente pode ser. E então olha, temos de levar p’ó futuro, tentar – como Deus disse (ri-se) – multiplicar, e amarmos uns aos outros – que é o que não acontece, cada um ama-se a si – e tentar criar um mundo melhor, porque também viver na, num inferno, não dá. Sempre em guerra, quem é que gosta de estar sempre em guerra? Ninguém. Guerra quando digo não é porque tem armas, mas sempre tem um conflito (E: Sim, sim), mesmo em casa quando discutimos ou com uma mãe ou com os irmãos, fica assim aquele ambiente..horrível (E: Hum, hum); porque sentes que tem uma coisa aí que faz falta, o sorriso da pessoa, ou só um ouvir o “olá” da pessoa, mas quando estamos mesmo que digam “olá” é aquele “olá” assim meio torto; ou diz boa tarde, e passa, fica trancado num sítio; sentes falta daquelas coisas, é como o mundo, se passarmos por uma pessoa e dizer “bom dia”, com um sorriso, acho que não, não mata ninguém. Agora uma pessoa que passa de trombas por ti, ou pedes uma informação “olhe sabe-me dizer onde fica o metro ou não sei quê”, a pessoa já pensa que vais assaltá-la. É aquela desconfiança que já se cria, não, não existe confiança em nada. Vem uma senhora ontem no colombo, disse “olá menina”, que ela, ela disse que era

portadora de..de sida e não sei quê não sei que mais, estava a pedir dinheiro p'ra comer, é que nem.., olhe, eu já nem queria saber. Só sei que aquilo já.., balançou comigo de todas as maneiras e várias. Mas p'ra mim, uma vez que não está a roubar nem está a tentar me fazer mal, se eu puder, eu dou. Porque eu vi a, a condição mesmo (E: Sim), e ela..a querer explicar já tudo, eu disse olhe, ..também não é por dois euros que eu vou ficar mais pobre. A minha mente, ou o meu coração, quer que lhe dê; se por acaso a pessoa estiver a mentir ou não sei quê, isso é com ela, também não é por dois euros que fica rica. Mas isso cria problemas (?), mas não tinha ar de quem fumasse nem nada disso, era uma senhora normal só que estava assim magrinha, e eu fiquei sentida e dei. Mas eu sou assim. Mas aqueles, os rapazes assim que eu vejo que fumam, não dou muito, não dou..mas às vezes tem pessoas que me tocam mesmo que eu dou. Nem é pela história, às vezes falam-me só uma coisinha, fico muito sentida; porque eu sei que há muita gente que está sem casa, e agora tem de estar na rua (E: Pois). E se ficar à espera que o povo ajude bem pode morrer de fome (ri-se). Aiii, isso não é fácil. Mas pronto.

E: Mas é religiosa?

C: Eu sou um pouco mas não acredito assim.., não sou aquela pessoa dogmática (E: Sim, sim), não sou. Sou uma pessoa dogmática um pouco céptica (ri-se); porque eu dúvido de algumas coisas, mas acho que tem que haver crença, na vida. Mesmo sabendo que, pode não ser 100%, ou que uma coisa não existe, eu tenho a crença mas não no sentido religioso de que, futuramente vou estar bem, porque eu creio que futuramente vou estar bem – essa crença mas não no sentido religioso (E: Sim). Mas também tenho a crença, de que Deus existe. Ou melhor, a minha cabeça, ou a..razão me levou a isso – a dizer que Deus existe. Se ele existe, ou melhor se eu tenho tanta essa convicção que ele existe, ele tem que existir p'ra mim (E: Hum, hum). Isso faz-me, faz-me sentir bem; quem não, quem não acredita, eu não, não... não, não... não critico, mas eu acredito, na vida temos de acreditar em alguma coisa (E: Hum, hum). Eu acho que viver sem acreditar não vale a pena, mesmo..nós acreditamos que podemos ter um carro (ri-se), acreditamos que podemos ter um carro a gente faz, faz coisas p'a conseguir, é como a casa – lutamos p'a conseguir. Eu acredito em Deus mas não quer dizer que eu vá..destruir ou não sei quê em nome de Deus, ou..fazer.. (E: Pois), eu não concordo com essas pessoas que fazem coisas absurdas, em nome de Deus; tem muita gente que não acredita em Deus porque nunca viram, nunca tocaram, dizem que é um ser onisciente, onipotente e companhia limitada, mas quem viu?, ninguém, ninguém nunca viu. Só coisas de lá do passado é que dizem, mas as coisas vão-nos trazendo.., mas quem não acredita eu também não critico, desde que não faça mal ou que não seja..eu não, nem sei como explicar, que seja uma pessoa humana, percebe? Se não acreditar isso é, é

indiferente; eu acredito, não..PIAMENTE, aquelas coisas loucas, mas sempre tive aquela ideia de Deus; mas aí está, tem pessoas que não acreditam em Deus, mas vão casar na igreja (E: Pois). E acham que.., o padre, o que diz, é religioso (E: Hum, hum); é a benção é não sei quê, é bah-ra-ra, aquelas coisas todas, mas se não acreditam p'ra quê, p'ra que é que vão na igreja? Podem ficar só no civil, não precisam.., tem coisas que eu não percebo; é tradição, é tradição mas tem que se..acreditar; acreditar, p'ra quem quer, se não acredita, não tem de seguir o.., as pegadas (E: Hum, hum). Mas pronto. Pois é... É isso. Se eu continuar acho que nunca mais saio daqui (ri-se).

E: Olhe mas obrigada, obrigada mesmo.