



**Carla Martins Mendes**

**Filhos de casais luso-brasileiros em Portugal:  
um estudo sobre transmissão geracional**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa Pós-graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Andrea Seixas Magalhães

Rio de Janeiro,  
Março de 2022



**Carla Martins Mendes**

**Filhos de casais luso-brasileiros em Portugal:  
um estudo sobre transmissão geracional**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Profa. Andrea Seixas Magalhães**

Orientadora  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Terezinha Féres-Carneiro**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Rebeca Nonato Machado**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Carla Alexandra Mesquita Crespo**

Universidade de Lisboa/Portugal

**Profa. Ruth Blay Levisky**

ABPCF

Rio de Janeiro, 04 de março de 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da autora, da orientadora e da universidade.

### **Carla Martins Mendes**

Graduou-se em Psicologia (bacharel e formação em Psicólogo) na Universidade Estácio de Sá em 2013. Fez Especialização em Psicoterapia de Família e Casal na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2015. Mestrado em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2017.

#### Ficha Catalográfica

Mendes, Carla Martins

Filhos de casais luso-brasileiros em Portugal: um estudo sobre transmissão geracional / Carla Martins Mendes; orientadora: Andrea Seixas Magalhães. – 2022.

146 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Psicologia - Teses. 2. Imigração. 3. Segunda geração. 4. Transmissão geracional. 5. Cultura. I. Magalhães, Andrea Seixas. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Aos meus pais  
Maria Odete e António,  
Também eles um dia imigrantes.

## Agradecimentos

À minha orientadora Andrea Seixas Magalhães, pela imensa generosidade e afeto ao longo do meu percurso acadêmico. Agradeço a confiança e a presença, por ter sido sempre o conteúdo, a contenção e o continente das minhas escolhas. Sinto-me muito honrada por me incluir na sua trajetória.

À Professora Terezinha Féres-Carneiro, por gentilmente ter aceite fazer parte da Banca Examinadora. Por ter aberto as portas da PUC-Rio com afeto, fazendo da sua casa a minha casa. Agradeço ter acompanhado o meu percurso acadêmico com dedicação e confiança. Sou grata por todos os ensinamentos.

À Professora Rebeca Nonato Machado, por gentilmente ter aceite fazer parte da Banca Examinadora. Testemunha de uma trajetória acadêmica que teve desde o início o seu incentivo e a sua contribuição.

À Professora Carla Crespo, por gentilmente ter aceite fazer parte da Banca Examinadora. Agradeço as valiosas contribuições no projeto de qualificação desta tese e ter viabilizado o estágio doutoral na Universidade de Lisboa. Sou grata pela confiança e pela sensibilidade que sempre me fizeram sentir tão perto de casa.

À Professora Ruth Levisky, por gentilmente ter aceite fazer parte da Banca Examinadora. É um privilégio partilhar este momento da minha vida pessoal e acadêmica com quem tanto tem contribuído para os estudos de casal e família. Sou grata pelo afeto e confiança.

À Professora Luana Cunha Ferreira da Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa, por me ter recebido e incluído nas suas atividades acadêmicas e de pesquisa. Sou grata pela confiança.

Às queridas parceiras de pesquisa, de ontem e de hoje, pelas trocas sinceras e amizade que tanto me fizeram crescer.

À minha mana de coração Cristina Ribeiro Dantas, pela amizade sincera, sigamos pela vida não perdendo jamais a leveza de rirmos de nós mesmas.

À Fernanda Palermo, por acreditar que juntas podíamos crescer, escrever e dizer.

À Mayla Cosmo Monteiro, pelas trocas, pelo incentivo e por estar sempre lá.

Às minhas queridas Aline Lucidi, Beatriz Jedon, Candida Arthou, por me ampararem, por me motivarem e por simplesmente estarem.

Ao meus queridos Pedro, Luiza, Madalena, Patrícia e Lúcia por me fazerem sentir que na amizade não há oceano.

Aos participantes desta pesquisa, pelo compartilhamento das suas vivências, memórias e emoções. Por me terem confiado os seus sorrisos e as suas lágrimas.

À CAPES e à PUC-Rio pela bolsa e pelos auxílios concedidos, sem a qual este trabalho não seria possível.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Resumo

Mendes, Carla Martins; Magalhães, Andrea Seixas. **Filhos de casais luso-brasileiros em Portugal: um estudo sobre transmissão geracional**. Rio de Janeiro, 2022. 146p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A imigração voluntária de brasileiros em Portugal é um fenômeno que tem vindo a evoluir desde as décadas de 1980 e 1990, constituída por uma heterogeneidade de projetos e de motivações. A formação de casais biculturais luso-brasileiros faz parte do projeto migratório, originando a formação de famílias atravessadas por uma dupla referência cultural. Os filhos de casais luso-brasileiros em Portugal representam uma população jovem e pouco estudada, tornando-se pertinente compreender a transmissão geracional nesta população. Falar de transmissão geracional é pensar nas heranças psíquicas, conscientes e inconscientes subjacente à experiência temporal dos vínculos familiares. Neste sentido, o objetivo desta pesquisa foi estudar elementos da transmissão geracional em filhos de casais luso-brasileiros em Portugal. Para tanto, realizou-se uma pesquisa de campo, de natureza qualitativa, com a participação de 12 entrevistados, sete homens e cinco mulheres, entre os 18 e os 31 anos de idade, filhos de casais biculturais luso-brasileiros, cujos pais de origem brasileira migraram voluntariamente para Portugal. Os resultados apontaram para a constituição de um sistema familiar perpassado por estigmas familiares ligados à questão de gênero e de nacionalidade. A aceitação do casal conjugal pelas famílias de origem portuguesa deu-se em função do nascimento dos participantes, constatando-se que a história pregressa do casal parental e das famílias de origem pode ser integrada pelos filhos. Os estereótipos sociais contribuíram para a privatização das relações familiares, em que a transmissão da cultura brasileira ficou restringida à esfera privada. A transmissão geracional foi protagonizada, sobretudo pela figura da mulher, via articulação de práticas e de valores, conferindo-lhes um lugar de manutenção dos vínculos familiares. Concluímos que os vínculos familiares são percebidos como transmissores de um patrimônio cultural, traduzidos em memórias sensoriais e de valor afetivo e simbólico, contribuindo para a autonomia identitária e o pertencimento familiar, privilegiando os aspectos positivados de ambas as culturas.

## Palavras-chave

Imigração; segunda geração; transmissão geracional; cultura.

## Abstract

Mendes, Carla Martins; Magalhães, Andrea Seixas (Advisor). **Children of Portuguese-Brazilian couples in Portugal: a study on generational transmission.** Rio de Janeiro, 2022. 146p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The voluntary immigration of Brazilians in Portugal is a phenomenon that has been evolving since the 1980s and 1990s, constituted by a heterogeneity of projects and motivations. The formation of bicultural Luso-Brazilian couples is part of the migratory project, originating the formation of families crossed by a double cultural reference. The children of Luso-Brazilian couples in Portugal represent a young and understudied population, making it pertinent to understand the generational transmission in this population. To speak of generational transmission is to think of the psychic, conscious and unconscious legacies underlying the temporal experience of family bonds. Therefore, the aim of this research was to study elements of generational transmission in children of Portuguese-Brazilian couples in Portugal. To this end, a qualitative field research was carried out, with the participation of 12 interviewees, seven men and five women, between 18 and 31 years old, children of Luso-Brazilian bicultural couples, whose parents of Brazilian origin voluntarily migrated to Portugal. The results pointed to the constitution of a family system permeated by family stigmas related to gender and nationality. The acceptance of the conjugal couple by the families of Portuguese origin was due to the birth of the participants, showing that the past history of the parental couple and of the families of origin can be integrated by their children. Social stereotypes contributed to the privatization of family relations, in which the transmission of Brazilian culture was restricted to the private sphere. The generational transmission was carried out, above all, by the figure of the woman, through the articulation of practices and values, giving them a place of maintenance of family bonds. We conclude that the family bonds are perceived as transmitters of a cultural heritage, translated into sensorial memories and affective and symbolic value, contributing to the identity autonomy and family belonging, privileging the positive aspects of both cultures.

## Keywords

Immigration; second generation; generational transmission; culture.

## Sumário

1. Introdução.....	10
2. Imigração voluntária e transnacionalismo.....	15
2.1. Imigração voluntária: leituras de ontem e de hoje.....	15
2.2. Imigração voluntária: panorama contemporâneo .....	24
2.3. Segunda geração de imigrantes .....	27
3. Imigração brasileira em Portugal.....	31
3.1. Inversão migratória entre Portugal e Brasil.....	31
3.2. Exogamia familiar .....	39
4. Transmissão geracional da cultura .....	46
4.1. Inscrição grupal .....	47
4.2. Cultura e psiquismo.....	53
4.3. Modalidades de transmissão.....	59
5. Mitos e rituais e a identidade familiar .....	63
5.1. Mitos e rituais: procura pela origem.....	64
5.2. Mitos e rituais familiares .....	69
5.3. Ritos de passagem .....	76
6. Método de investigação .....	78
6.1. Participantes .....	79
6.2. Instrumentos da pesquisa.....	81
6.3. Procedimentos .....	82
6.4. Cuidados éticos.....	83
6.5. Análise dos dados .....	83
7. Discussão de resultados .....	86
7.1. Percepção sobre o projeto migratório parental .....	86
7.2. Orgulho e preconceito nas vivências bi culturais .....	91
7.3. Duplo pertencimento cultural .....	99
7.3.1. Vínculos com a família de origem.....	105
7.4. Ritos de passagem: inscrição na genealogia e na cultura .....	109
7.4.1. Rituais familiares: continuidade e transformação geracional.....	116
7.5. Mitos e segredos: recompondo a historicidade familiar.....	122
8. Considerações finais .....	128
9. Referências Bibliográficas.....	134
Anexo I.....	142
Roteiro de entrevista semiestruturada .....	142
Anexo II.....	143
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	143
Anexo III .....	145
Ficha biográfica dos participantes .....	145

## Introdução

Esta tese de doutorado inscreve-se no programa de pós-graduação em Psicologia Clínica, na linha de investigação em casal e família. O interesse pela temática da presente pesquisa tem como base um percurso pessoal e familiar marcado pela imigração voluntária. Tendo feito parte da denominada segunda geração de imigrantes portugueses na França, o retorno a Portugal coincidiu com as mudanças políticas, sociais e culturais que se inscreveram na sociedade portuguesa. Testemunhei o início da inversão migratória que colocou Portugal na rota da imigração, contrariando a tendência emigratória que caracterizou esse país durante largos anos. Nesse contexto, tive a oportunidade de observar a emergência do fluxo da imigração brasileira em Portugal no final dos anos de 1980 e a sua evolução ao longo dos anos de 1990, até aos dias de hoje. Desde há uns anos a residir no Brasil, é possível constatar os contínuos e heterogêneos perfis populacionais que têm caracterizado a emigração brasileira com destino a Portugal.

De acordo com o Instituto Nacional de Estatística de Portugal (INE) desde 2008 até à atualidade a migração brasileira constitui a principal comunidade estrangeira residente em Portugal. Os dados referentes a este fenómeno migratório chamaram a atenção dos campos académico e científico em Portugal e no Brasil, sobretudo a partir dos anos de 2000, traduzidos em uma vasta produção científica que procurou dar conta da diversidade das motivações e dos complexos desdobramentos inerentes a todo o projeto migratório.

Não obstante o trânsito entre ambos os países ser reflexo de um passado histórico comum, os impactos sociais e demográficos contemporâneos levaram ao estabelecimento de critérios com base no perfil migratório desta população. Denominadas de primeira e segunda onda da imigração brasileira em Portugal, a primeira refere-se ao fluxo migratório compreendido entre o final dos anos de 1980 e o final dos anos de 1990. Foi caracterizado pela elevada qualificação de profissionais da classe média brasileira, com origem, sobretudo, dos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro (Malheiros *et al*, 2007; Pinho, 2014; Barbosa & Lima, 2020). A segunda diz respeito ao final dos anos de 1990 até final dos anos 2000,

composta principalmente por uma população menos favorecida em termos sociais e econômicos, com baixas qualificações e oriunda, em sua grande maioria, dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo (Malheiro *et al*, 2007; Pinho, 2014; Barbosa & Lima, 2020).

Embora atualmente decorram estudos com foco nos perfis que compõem as possíveis terceira e quarta onda da imigração brasileira em Portugal, esses dois principais períodos constituem a reflexão base que sustentou esta tese. Levando em consideração que a constituição de famílias é um fenômeno inerente ao processo migratório, indagamos, em um primeiro momento, acerca das possíveis uniões biculturais entre elementos de ambas as culturas, portuguesa e brasileira. Apoiamos nos no crescente aumento em nível mundial da constituição de casais mistos. Fenômeno que se enquadra na nova perspectiva da migração voluntária, expressa por fluxos transnacionais -, pessoas e bens, fomentados pela evolução tecnológica. Ao contrário de épocas pregressas, em que as migrações do tipo voluntário eram cíclicas, a facilidade de transporte e a maior liberdade na escolha amorosa contribuíram para o crescente aumento de casais mistos (Girona, 2013).

Seguindo essa tendência, a constituição de casais luso-brasileiros só representa um fenômeno novo em decorrência da inversão do processo migratório entre Portugal e o Brasil, no cenário contemporâneo do aumento da imigração brasileira em Portugal. Está inserido, portanto, na crescente mobilidade humana, característica da globalização da sociedade contemporânea, em que os estudos sobre a diversidade cultural tornam-se cada vez mais pertinentes.

Tomando por base os dois primeiros períodos da imigração brasileira em Portugal, informações disponibilizadas pelo Serviço de Estrangeiros e Fronteiras em Portugal (SEF) indicaram que o número de casamentos mistos envolvendo parceiros de origem brasileira e portuguesa entre 1986 e 1996 aumentou 6,7%. Representou, em 2001, 1,6% do total de casamentos em Portugal. Ao longo da década de 2000 acentuou-se o crescimento de casamentos entre brasileiros e portugueses, alcançando 9% do total de casamentos no final de 2009. Estes dados e os amplos estudos sobre a imigração brasileira em Portugal originaram o interesse sobre a consequência natural das uniões mistas entre brasileiros e portugueses -, os filhos de casais biculturais luso-brasileiros.

Objeto de estudo da presente pesquisa, os filhos de casais luso-brasileiros em Portugal constituem uma população jovem, representando um fenômeno relativamente recente comparado a outras origens biculturais nesse país. O fato de não terem alcançado uma visibilidade significativa do ponto de vista demográfico pode explicar a lacuna de estudos sobre esta população. Há ainda a considerar o fato de os casais luso-brasileiros terem nascido e crescido em Portugal, dificultando o reconhecimento como segunda geração de imigrantes. A segunda geração de imigrantes é uma definição social que diz respeito aos filhos de imigrantes que nasceram ou chegaram ainda crianças ao país para o qual um ou ambos os pais imigraram (Portes & Zhou, 1993; Portes & Rumbaut, 2010), como é o caso dos filhos de casais mistos luso-brasileiros. Ainda que seja uma designação controversa, dado que é composta por nacionais do país de imigração do (s) pais, é reconhecida no âmbito acadêmico e científico devido à categoria que desempenha nas sociedades. Face aos objetivos propostos, optamos pelo uso da designação segunda geração e filhos de imigrantes, levando em atenção a vertente geracional implícita nos laços de filiação, uma vez que os filhos de casais biculturais, ou mistos são inscritos em uma genealogia que os diferencia dos filhos de casais monoculturais.

A lacuna de estudos sobre esta população estimulou o interesse sobre a constituição identitária e a produção de sentido atribuídas às relações familiares biculturais. Partimos do pressuposto que a experiência migratória exige a ressignificação de processos psíquicos que envolvem o sentimento de pertencimento, dado que a mudança cultural é constituinte da dimensão psíquica construída nos vínculos familiares, sociais e culturais. O ponto de partida para a realização desta pesquisa parte da indagação acerca da compreensão que os filhos de casais biculturais desenvolveram acerca da transmissão geracional e cultural, enquanto filhos de pais luso-brasileiros. Com base na hipótese que a transmissão é um elemento facilitador no processo de constituição identitária, a dupla referência cultural pode ser transformada, selecionada ou negada, dependendo dos processos de filiação e afiliação, integrados em um contexto relacional, histórico e social. Tendo a particularidade de receberem a transmissão de uma dupla referência cultural, para além de terem crescido e se desenvolvido em Portugal, esta pesquisa inscreve-se na compreensão sobre elementos psíquicos envolvidos na transmissão entre gerações.

Desse modo, procuramos estudar elementos da transmissão geracional na segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal. Para alcançar este objetivo estabelecemos objetivos específicos que propõem investigar a transmissão de mitos, valores e rituais familiares; analisar a percepção do imigrante de segunda geração quanto às fantasias e segredos familiares, e investigar a repercussão das diferenças culturais na identidade de imigrantes de segunda geração.

Procuramos compreender e dar visibilidade em termos psíquicos, sociais e culturais a uma população constituída por especificidades sociais e geracionais que permeiam o fenômeno migratório. Em termos genealógicos, transmitir significa passar de uma geração para outra todo um conjunto de objetos de identificação, pensamentos, memórias e afetos, de modo consciente e inconsciente. Por isso, pensar em transmissão geracional é contemplar as famílias de origem, presença onipresente desta pesquisa, traduzida nas falas dos participantes.

Subjacente ao estudo sobre os filhos de casais biculturais existe uma complexidade de fenômenos que alimentam os debates contemporâneos sobre as novas configurações familiares, dentre os quais, a formação de casais mistos. Enquanto fenômeno decorrente da evolução da diversidade conjugal, a conjugalidade bicultural envolve questões psíquicas, geracionais, migratórias, sociopolíticas e de cidadania. Ao explorarmos a transmissão geracional em filhos de casais luso-brasileiros adentramos na problematização associada à dimensão da cultura relacionada à díade conjugal e à parentalidade bicultural, contribuindo para um campo do conhecimento fértil em estudos sobre os imigrantes de primeira geração, mas escasso nos desdobramentos familiares e geracionais. Este fato torna-se mais relevante dado que os pais dos participantes imigraram por diferentes motivações, mas os filhos cresceram em diferentes momentos que caracterizaram a imigração brasileira em Portugal, premissa esta que perpassa todo este estudo.

Face ao exposto, apresentamos a estrutura da tese. É composta por 4 capítulos com fundamentação teórica que ilustra temáticas e conceitos que ajudam a esclarecer os fenômenos estudados; descrição do método de investigação, discussão de resultados e conclusão.

Considerando o primeiro capítulo esta introdução, no segundo capítulo apresentamos a evolução dos estudos sobre a imigração voluntária internacional, a

fim de compreendermos as novas perspectivas sobre a imigração voluntária e as contribuições das áreas da psicologia e da psicanálise para os estudos migratórios.

No terceiro capítulo traçamos um percurso sócio-histórico da imigração brasileira em Portugal. São destacados os perfis imigratórios desta população ao longo dos diferentes contextos políticos, sociais e econômicos portugueses que culminaram na expansão e na diversidade de projetos migratórios. São discutidos aspectos culturais e psíquicos relacionados à exogamia familiar, produto das relações históricas entre ambos os países.

No quarto capítulo abordaremos alguns antecedentes relacionados à inscrição genealógica na cultura, a partir da analogia entre o psiquismo e a cultura. Desenvolvemos conceitos e perspectivas teóricas sobre a transmissão psíquica geracional, com foco na abordagem da psicanálise de casal e família.

O quinto capítulo discorre sobre o enfoque pluridisciplinar dos mitos e rituais até serem associados à transmissão geracional. São apresentadas as suas principais funções no campo dos estudos sobre a família, e a importância que desempenham no sentimento de pertencimento e de coesão familiar.

No sexto capítulo será explanado o método de investigação que norteou esta pesquisa, englobando a descrição dos participantes, os instrumentos e os procedimentos de pesquisa, os cuidados éticos e a análise de dados.

No sétimo capítulo serão apresentados e discutidos os resultados da pesquisa. Por fim, apresentamos no oitavo capítulo as conclusões, tecemos algumas considerações sobre a relevância dos resultados encontrados e apontaremos os limites pesquisa, a fim de contribuir para novos estudos na área.

## 2

### Imigração voluntária e transnacionalismo

*O acontecimento migratório não é apenas um ato social, mas também psíquico.*

Marie Rose Moro

Classicamente, as migrações são eventos sociais que se desenvolvem de acordo com diferentes contextos históricos, sociais, culturais e políticos. Fenômeno complexo, sempre existiu ao longo do desenvolvimento da humanidade apresentando características, causas e desdobramentos específicos de acordo com a época. A temática das migrações internacionais foi desde cedo objeto de estudo das ciências sociais, contudo, o interesse sobre as implicações psíquicas ligadas ao fenômeno migratório surgiu tardiamente (Berry, 2009). Todo o processo migratório é atravessado pela dicotomia origem-destino, envolvendo mecanismos subjetivos importantes com repercussões nas esferas íntimas, familiares e geracionais. No presente capítulo, apresentamos um breve panorama da evolução sócio histórica dos estudos sobre a imigração voluntária internacional e algumas correntes de pensamento contemporâneas que embasam este estudo. No seguimento, desenvolvemos as especificidades teóricas referentes à segunda geração de imigrantes, objeto de estudo da presente pesquisa.

#### 2.1

##### Imigração voluntária: leituras de ontem e de hoje

Em termos etimológicos, a palavra “migração” tem origem no latim *migrare*, que significa deslocar-se de um local para outro. Segundo a Organização Internacional para as Migrações, o termo migração foi criado para descrever o cruzamento de fronteiras nacionais ou internacionais por pessoas, independentemente de causa, duração ou extensão (OIM, 2018). Esta descrição tende a englobar as migrações voluntárias e forçadas, ainda que sejam fenômenos com motivações, implicações psíquicas e amparos jurídicos distintos. Trata-se,

portanto, de uma definição ampla que levou as diferentes áreas do conhecimento a adotarem o termo migrações para descreverem qualquer tipo de deslocamento humano.

De modo a proteger a figura jurídica e social do refugiado, a *United Nations High Commissioner for Refugees* (UNHCR) estabelece as respectivas diferenças no que concerne ao tipo de migração. As migrações são divididas em internas e internacionais, sendo esta última a que envolve uma maior complexidade devido aos desdobramentos políticos, sociais, culturais e psíquicos envolvidos. As migrações internacionais podem ser do tipo voluntárias ou involuntárias, também denominadas de forçadas. A migração forçada refere-se à figura do refugiado, ou seja, todos os que cruzam fronteiras internacionais em busca de segurança e garantia de vida, escapando de guerras, perseguições políticas, raciais, religiosas ou de orientação sexual.

A condição de refugiado e de imigrante voluntário são comumente relacionadas, tornando-se importante ressaltar que na imigração voluntária estão presentes várias proteções, garantias e direitos que a distinguem da situação de refúgio. No âmbito jurídico e político, o imigrante voluntário continua recebendo a proteção do seu país de origem, enquanto o refugiado é amparado pelas Nações Unidas através da Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados.

Para além das questões políticas e jurídicas envolvidas, enfatizamos a relevância dos aspectos psíquicos. Ao contrário dos deslocamentos forçados, a imigração do tipo voluntária é motivada por um projeto migratório autônomo e por uma vontade interna de mudança, tornando esta distinção fundamental, tendo em consideração as especificidades psíquicas envolvidas no ato migratório imposto e no escolhido. Para tanto, no presente estudo tomamos por referência a migração do tipo voluntária.

O movimento migratório voluntário, não sendo um fenômeno novo, atualmente é calcado em motivações difusas que ampliam os deslocamentos devido à maior facilidade tecnológica e de mobilidade (Abdallah-Preteille, 2017). Estes fatores impõem uma releitura sobre os fenômenos migratórios, dado que, em épocas progressas, a abordagem sobre a imigração voluntária estava, sobretudo, relacionada aos longos períodos de tempo, muitas vezes sem retorno ao país de origem, e ao subsequente enraizamento no país de destino (Sayad, 1998).

A carência de recursos ou mesmo a inexistência de meios tecnológicos dificultavam a proximidade entre os países de origem e os países de acolhimento, ficando os migrantes limitados a uma das duas culturas: a cultura de origem e a de destino, não obstante o desejo em manterem os vínculos com as origens. Deste modo, as teorias clássicas sobre a migração desenvolvidas no campo das ciências sociais tinham como ideia central uma leitura linear de deslocamento geográfico, com base na busca por melhores condições de vida, originando a categorização de imigrantes econômicos (Coelho Jr., 2018).

A condição socioeconômica desses fluxos migratórios justificaria a ruptura entre a origem e o destino, influenciando, assim, a forma como os imigrantes se incorporavam à sociedade de acolhimento. Acrescida à condição sócio econômico, há a ressaltar que a incorporação na sociedade de acolhimento depende, majoritariamente, das estratégias sociais e políticas adotadas pelos diferentes países. Face ao aumento dos fluxos migratórios e a decorrente diversidade cultural, foram desenvolvidos modelos de recepção e integração baseados no contexto histórico, político e cultural de cada país, dentre os quais destacamos as perspectivas assimilacionista, multicultural e intercultural (Candau, 2008; Abdallah-Pretceille, 2017; Portes & Rumbaut, 2010).

Com base no modelo assimilacionista, as análises migratórias, inicialmente, contemplavam o país de destino segundo a abordagem laboral, pautada na necessidade de equilíbrio econômico, sendo a incorporação à sociedade de acolhimento alcançada pelo processo de assimilação de valores, língua, comportamentos, hábitos ou costumes, entre outros (Portes & Rumbaut, 2010). A teoria clássica da assimilação, introduzida pela Escola de Chicago, nomeadamente por Robert Park na primeira metade do Séc. XX, foi fortemente criticada, principalmente a partir da década de 1970, devido ao modelo de integração em bases homogêneas (Alba & Nee, 2003). Significava que o sucesso da integração dos imigrantes era decorrente do processo de assimilação à sociedade de acolhimento em função do abandono da cultura de origem, alcançando-se, deste modo, o mais alto nível de integração. Não obstante as críticas e revisões teóricas posteriores, a contribuição da Escola de Chicago constituiu uma referência para os estudos sobre a migração, dando-lhe visibilidade social (Portes & Rumbaut, 2010; Alba & Nee, 2003).

Neste sentido, Milton Gordon, nos anos de 1960, teria sido o primeiro a propor uma teoria explícita de assimilação de imigrantes (Alba & Nee, 2003). Embora o seu trabalho se enquadre no paradigma clássico da assimilação, desenvolveu conceitos que permitiam caracterizar a integração de imigrantes ao levar em consideração o seu percurso, abrindo, assim, caminho para a desconstrução de paradigmas clássicos. De acordo com Alba & Nee (2003), dentre as grandes contribuições de Gordon, os autores destacam a introdução da ideia de pluralismo cultural e a distinção entre a assimilação e a aculturação. Estes conceitos viriam a demarcar novos paradigmas teóricos sobre a integração imigratória na segunda metade do Século XX, como veremos adiante.

Os modelos culturalistas e estruturalistas que emergiram como contraponto à teoria clássica da assimilação foram também revisados e sintetizadas na teoria da assimilação segmentada desenvolvida por Alejandro Portes e colaboradores. A teoria da assimilação segmentada, amplamente usada na atualidade, sobretudo nos Estados Unidos, valoriza as múltiplas dimensões do processo de integração e a diversidade das origens dos migrantes, dado que as sociedades se apresentam cada vez mais segmentadas e diversificadas (Portes & Zhou, 1993; Portes, 2004).

A teoria da assimilação segmentada procura identificar a assimilação à sociedade americana a partir das trajetórias desenvolvidas pela segunda geração de imigrantes. A partir de 3 aspectos principais, essas trajetórias podem resultar na assimilação ascendente ou descendente, a saber: os individuais, os familiares e os contextuais. Os fatores individuais referem-se à capacidade de falar a língua, a idade de chegada ao país de acolhimento, o nível educacional, entre outros. Os fatores familiares, referem-se aos recursos sociais e econômicos disponibilizados pelas famílias e redes de apoio. Finalmente, os aspectos contextuais dizem respeito ao tipo de sociedade de acolhimento, nomeadamente as políticas governamentais, os valores, os estigmas ou os preconceitos vigentes, entre outros (Portes & Zhou, 1993).

Embora a teoria da assimilação segmentada contemple a trajetória social da segunda geração de imigrante nos Estados Unidos na perspectiva sociológica, ampliamos estas trajetórias ascendentes ou descendentes propostas pelos autores, de acordo com os objetivos da presente pesquisa. Consideramos que subjacente a estes enunciados estão implícitas as transmissões psíquicas geracional, social e

cultural, que repercutem no percurso individual e nos recursos internos intrínsecos ao processo de transformação psíquica entre gerações. Para tanto, a teoria da assimilação segmentada torna-se importante pela dimensão alargada da leitura sobre o fenômeno migratório dirigida especificamente à segunda geração. As transmissões intergeracional e transgeracional serão desenvolvidas em capítulos posteriores.

Contemporâneos de A. Portes, Richard Alba & Victor Nee (2003, 2019), desenvolveram uma reavaliação do conceito de assimilação, denominando-a de “neo assimilação”. Assumindo que é uma abordagem principalmente seguida nos Estados Unidos, os autores tecem críticas aos que ainda mantêm uma desconfiança quanto à relevância da assimilação como meio de integração migratória. Assim, enfatizam a ideia de transformação da tese de distanciamento social entre os imigrantes e a sociedade de acolhimento, recusando o antigo pressuposto de substituição de uma cultura por outra. Ao contrário, o impacto da cultura entre grupos culturais distintos pode resultar na criação de uma nova cultura devido à interação de dois ou mais grupos distintos. Acrescentam que a difusão cultural, sobretudo no espaço urbano, reconstrói os aspectos ligados à gastronomia, aos estilos de vida e à cultura popular.

Ainda que Alba & Nee (2003, 2019) não considerem a assimilação um processo essencial, insistem que a natureza causal pode ocorrer independentemente da vontade do imigrante. Isto é, os imigrantes que não desejam a assimilação por temerem perder a cultura original podem enveredar nessa direção como resultado de decisões práticas. Segundo os autores, o processo de assimilação, na atualidade, recusa a associação à ideia de normatividade, defendendo uma perspectiva de assimilação enquanto probabilidade, destacando o contexto alargado de escolhas e de decisões individuais.

Alba & Nee (2003, 2019) inscrevem essa mudança de perspectiva focando na evolução sócio histórica dos movimentos migratórios. Observam que, se no início do Século XX até final da II Guerra Mundial a migração tinha um componente fundamentalmente laboral, após este período a intensificação de fluxos migratórios levou a uma crescente diversidade de origens, de destinos e de motivações, tornando o fenômeno migratório proporcionalmente mais complexo.

Esta complexidade e diversidade foi caracterizando o fenômeno migratório ao longo dos diferentes contextos sociais, produzindo contínuos debates teóricos sobre o predomínio dos modelos multicultural e intercultural na interpretação da diversidade cultural. Ao longo de várias décadas, o multiculturalismo tem sido regularmente usado para descrever a variedade de fenômenos sociais, incluindo fluxos migratórios e programas educacionais. Decorrente do fenômeno multicultural, o multiculturalismo é uma corrente que nasceu nos Estados Unidos no contexto da luta pelos direitos civis na década de 1960, sendo usado, principalmente, para designar uma posição política ou ideológica (Abdallah-Preteille, 2017; Dermorgon, 2003). De acordo com o contexto sócio histórico, foi adquirindo várias acepções ao longo do tempo, tornando-se consensual a polissemia do termo, na medida em que contém diferentes nuances dependendo da área de conhecimento, país, continente ou época (Candau, 2008; Abdallah-Preteille, 2017; Dermorgon, 2003).

Torna-se, portanto, necessário distinguir os termos multiculturalismo e multicultural, dado que são muitas vezes tomados como sinônimos. Tal como proposto por Hall (2004), o termo multiculturalismo refere-se ao modo como a convivência entre as várias culturas é administrada pela sociedade original, de acolhimento, sendo, portanto, uma das formas de abordar o fenômeno multicultural, ou seja, a presença de múltiplas culturas na sociedade.

Candau (2008) salienta os vários modelos relacionados ao multiculturalismo, destacando as perspectivas assimilacionista, diferencialista e intercultural. A primeira tem foco na integração da sociedade preservando a matriz cultural do país, desconsiderando-se, portanto, outras diferenças culturais. A incorporação cultural é assimilada ao grupo dominante implicando na perda ou no silêncio dos traços culturais de origem. O modelo diferencialista ou plural enfatiza as diferenças, privilegiando a formação de comunidades homogêneas. O modelo intercultural, defendido pela autora a partir da sua prática educacional, é uma premissa básica para a promoção da interação, do conhecimento e das práticas entre grupos culturais diferentes.

No mesmo seguimento, Abdallah-Preteille (2017) defende a existência de dois únicos modelos: o multicultural e o intercultural. No que respeita ao modelo multicultural, usado principalmente em países anglo-saxônicos, diz respeito à

hierarquização e à sobreposição de uma cultura principal que integra culturas periféricas, mantendo o convívio entre elas de modo a garantir a coesão social, significando uma submissão à cultura principal (Abdallah-Preteuille, 2017). A abordagem intercultural, por seu lado, pressupõe uma leitura de cultura dinâmica e heterogênea. Como tal, interpreta os fenômenos culturais a partir da interação, da interpretação e do reconhecimento dos diferentes contextos culturais.

De acordo com Dermorgon (2003), o termo intercultural foi originalmente usado nos Estados Unidos no contexto da comunicação e da diplomacia. No âmbito da imigração, surgiu pela primeira vez na Europa nos anos de 1970, na França, especificamente no contexto dos estudos sobre as repercussões da imigração de segunda geração nas escolas. As políticas atreladas ao multiculturalismo evidenciavam as dificuldades de aprendizagem e de interação dos filhos de imigrantes em relação aos nativos. Neste cenário, surgiu a abordagem intercultural como alternativa ao modelo multicultural no âmbito migratório.

A partir da segunda metade do Século XX assistimos, portanto, a uma mudança de paradigmas epistemológicos que impulsionaram o emergir de diferentes perspectivas sobre a integração dos imigrantes na sociedade de acolhimento. Gans (1997) acrescenta que a mudança da perspectiva teórica estaria ligada às origens dos estudiosos da imigração. A partir da década de 1970, em decorrência da segunda guerra, foram os próprios pesquisadores de origem migrante que investiram no trabalho crítico em relação à monoculturalidade implícita no paradigma tradicional.

É o caso de Abdelmalek Sayad que desenvolveu na França, a partir dos anos de 1980, uma perspectiva que define a migração como um “fato social total” (1998). Crítico dos estudos que limitavam a migração à “força de trabalho”, definindo-os como parciais e etnocêntricos, Sayad (1998) postulou que o estudo sobre a imigração seria o campo de interseção privilegiado dentro das ciências sociais, demonstrando a necessidade de convergências conceituais e epistemológicas entre as diversas disciplinas. Aponta que a imigração, embora marcada pela busca de trabalho, não pode ser reduzida estritamente ao fenômeno econômico.

“... o imigrante mais do que qualquer outro, é portador, tem sempre consigo ou junto de si a marca do estatuto e da posição atribuídos a seu país na escala internacional dos estatutos e posições políticas, econômicas, culturais, etc. Um

imigrante não é apenas o indivíduo que é: ele é também, através de sua pessoa e pelo modo como foi produzido como imigrante, o seu país.” (Sayad, 1998, p. 241).

Pioneiro no estudo sobre a migração na visão de diálogo entre as diversas áreas do conhecimento, Sayad (1998) inova ao romper com as análises parciais que categorizavam a figura do emigrante e do imigrante segundo a lógica da separação entre a origem e o destino. Reconstitui o fenômeno migratório como processo que é produzido pelo emigrante-imigrante, tornando-o figura única e constitutiva da condição de ser migrante. Afinal, a migração tem causas no país de origem, originando a figura do emigrante, que, paradoxalmente, nasce imigrante com consequências na sociedade que o acolhe. “ O imigrante antes de nascer para a imigração é primeiro um emigrante (...) o imigrante nasce no dia para a sociedade que assim o designa.” (1998, p. 16; 18). Este “paradoxo da alteridade” perpassa toda a obra do autor, demonstrando os desdobramentos sociais, políticos, simbólicos e geracionais decorrentes dessa permissa.

A importância desta obra reside na figura do emigrante para se compreender a condição do imigrante, introduzindo a questão do vínculo que perpassa as origens, as trajetórias e o destino. O processo de deslocamento é, portanto, marcado pela permanente dialética entre a origem e o destino, com desdobramentos na dimensão psíquica da mudança cultural. Por conseguinte, a identidade do imigrante é pensada enquanto condição de vulnerabilidade psíquica, social e familiar ao longo processo migratório (Falicov, 2019).

A partir da segunda metade do Século XX, a relação entre o psiquismo e a cultura impulsionou o avanço da produção teórica sobre a migração no âmbito das ciências sociais e humanas, apoiadas na perspectiva Intercultural (Dermorgon, 2003; Dantas, 2017). Destacamos os novos ramos da psicologia, como a psicologia intercultural, a psicanálise e a etnopsiquiatria que deram ênfase aos aspectos psicossociais, culturais e geracionais que envolvem a figura do migrante no decorrer do processo migratório. Estes contributos teóricos mantêm uma complementaridade investigativa entre si, ancorados no princípio da interdisciplinariedade, inerente à visão intercultural do fenômeno migratório. Para tanto, é com base nestes enunciados teóricos que desenvolvemos este trabalho. Compreendemos que a complexidade do deslocamento migratório traz à tona os processos conscientes e inconscientes de apropriação, de compartilhamento e de

transmissão da identidade cultural com repercussões nas esferas sociais, familiares e geracionais.

Como referido anteriormente, a mudança de paradigma na temática da integração no país de acolhimento incidiu sobre o processo de aculturação. Em rigor, o termo aculturação foi introduzido no final do Século XIX pelo antropólogo americano J.W. Powell, precisamente no contexto migratório, para designar a mudança do modo de vida e de pensamento dos imigrantes em contato com a sociedade americana (Dantas, 2017). Posteriormente, nos anos de 1950 a antropologia ligou o termo aculturação à ideia do contato entre culturas.

John Berry (2004), precursor da Psicologia Intercultural, designa a aculturação como o processo de transformação psíquica e cultural decorrente do contato contínuo e permanente com outra cultura. Necessariamente, a aculturação representa uma ruptura do quadro de referências identitárias, de sentido e de pertencimento que pode ser mais ou menos duradoura. Desenvolveu, para tanto, um modelo de estratégias de adaptação e de fases de aculturação à imigração amplamente usado em estudos sobre a imigração de primeira e segunda geração.

Essas estratégias de adaptação são desenvolvidas de acordo com a manutenção ou o predomínio das heranças culturais originais e a cultura de acolhimento. São elas: a assimilação, a separação, a marginalização e a integração. A assimilação refere-se à rejeição da cultura original, adotando-se a cultura do país de acolhimento, desenvolvendo-se uma nova identidade cultural. Na separação há a valorização e a manutenção da cultura original e a recusa à cultura para a qual migraram. A marginalização diz respeito ao desinteresse na manutenção da cultura original e da nova cultura. Na integração, a identidade cultural original é combinada com elementos da nova cultura do país de imigração. A aculturação, por sua vez, demanda um processo que inclui 4 fases: o contato, o conflito, a crise e a adaptação.

Considera-se, assim, que é desejável que o processo migratório alcance a adaptação e a integração, tendo em vista a acomodação de heranças culturais originais e da sociedade de acolhimento. Significa dizer que, subjacente à condição de imigrante voluntário, há um pressuposto espaço-temporal determinante que a distingue de outras dimensões de deslocamento. Efetivamente, o projeto migratório, como característica inerente à imigração voluntária, é idealizado no tempo e no espaço anterior à imigração, mas vivenciado em outro tempo e espaço posterior.

Entre essas entrelaçadas temporalidades espaciais ocorrem, mesmo que temporariamente, toda uma série de processos contraditórios perpassados por rupturas, perdas e reconstruções, com particular incidência na esfera familiar.

Sob a perspectiva da psicanálise de casal e família, Eiguer (2007) indica que, a princípio, o migrante mostra uma espécie de negação levemente maníaca ou hiperativa, acompanhada de uma hiper adaptação à cultura do país de acolhimento. É uma adaptação que ocorre de um modo quase operativo, manifestado por um falso *self*. Frequentemente desenvolve-se uma depressão branca, imperceptível, que funciona como defesa contra a rejeição cultural e a privação de afeto das raízes, dado que a marginalização corresponderia a uma morte social real, afetando toda uma história familiar.

Neste sentido, se na migração voluntária prevalece a autonomia interna na decisão de emigrar, também é certo que os desdobramentos psíquicos decorrem de inúmeras variantes externas. Embora tenha na sua essência o fato de poder ser temporária ou definitiva, os condicionantes legais de cada país conferem estatutos muitas vezes complexos que transcendem o projeto migratório repercutindo na esfera psíquica do migrante. Moro (2015) defende que toda a migração é potencialmente traumática, marcada por clivagens, mas, como todo trauma, pode ser também estruturante e fonte de criatividade. A dimensão do sofrimento psíquico está, portanto, diretamente ligada à qualidade dos vínculos com a família de origem, aos motivos que desencadearam o deslocamento e às condições de acolhimento na cultura de destino.

## 2.2

### **Imigração voluntária: panorama contemporâneo**

No contexto contemporâneo, a leitura sobre os fenômenos migratórios tem apresentado mudanças significativas na sociedade ocidental nas últimas décadas. Ressaltamos o rápido desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação, nomeadamente a tecnologia, como vias que facilitam a aproximação entre os países de origem e de destino da migração, assim como favorecem um maior contato com a diversidade cultural.

Este cenário, promovido pelo processo de globalização, tem gerado algumas discussões teóricas, sobretudo após Nina Glick Schiller ter introduzido, no início dos anos de 1990, a dimensão transnacional da migração (Falicov 2019; Portes, 2004). O transnacionalismo é entendido como uma leitura social sobre os múltiplos e intensos movimentos entre fronteiras geográficas, culturais e políticas, incluindo-se as relações familiares, econômicas, sociais, turísticas ou religiosas (Falicov, 2019; Portes, 2004; Boccagni, 2012). Embora seja um conceito relativamente novo, o fenômeno transnacional em si, não é recente, tendo-se tornado prática migratória a partir de meados do século XX como consequência natural da globalização da economia, comunicação e transportes.

A referência ao transnacionalismo incide no fato de os migrantes tomarem decisões e desenvolverem relações sociais, familiares, econômicas e políticas contínuas e permanentes entre os seus países de origem e os países de acolhimento, daí a denominação de transmigrantes. Significa dizer que os intensos deslocamentos originaram diferentes modalidades migratórias do tipo voluntário, dentre as quais ressaltamos a expatriação e os migrantes estudantes. Ao contrário dos imigrantes laborais, este tipo de migração é caracterizado por um projeto de duração temporária e pré-definida a nível empresarial e institucional (Drweski, 2019; Lu, 2017).

Por outro lado, os críticos à visão transmigrante demonstram cautela por entenderem que o aumento de fluxos entre fronteiras não acrescenta nada de novo em relação ao que já se observava nos deslocamentos voluntários internacionais, evitando, portanto, a generalização do fenômeno transmigrante (Boccagni, 2012; Portes, 2004). Evocam que uma boa integração no país de acolhimento está relacionada à manutenção de relações com o país de origem, fato este recorrente ao longo do percurso imigratório de longa duração ou permanente, nomeadamente no envio de remessas financeiras ou na compra de propriedades no país de origem. Ademais, os autores sublinham que a presença de parentes e amigos como apoio ao processo migratório não é novo. A importância da rede familiar e comunitária foi amplamente estudada a partir dos anos de 1970, demonstrando que o imigrante não era somente alguém isolado das origens.

Para Sluzki (1997), a rede social representa o conjunto de vínculos significativos como a família, amigos, relações de trabalho e em sociedade, entre

outros, que servem de base para a construção da identidade. Significa dizer que, no âmbito migratório, algumas redes sociais são mantidas, em geral a família, mas outras se perdem para novas serem construídas no novo contexto cultural. Portanto, o que muda atualmente em relação a épocas pregressas é a intensidade e facilidade dos contatos, havendo uma maior facilidade em preservar as redes de origem (Boccagni, 2012; Portes, 2004).

A maior crítica dado ao destaque do transnacionalismo assenta no fato de um número reduzido de imigrantes voluntários desenvolverem práticas transnacionais frequentes. Ou seja, somente uma minoria de imigrantes laborais pode alcançar um papel de destaque nessas atividades transnacionais. Ademais, apesar do aumento global do número de migrantes temporários, expatriados e estudantes, estes são infinitamente menores que os migrantes laborais (Boccagni, 2012; Portes, 2004). O transnacionalismo, portanto, é uma nova perspectiva da imigração voluntária, não se confundindo com a amplitude do fenômeno migratório voluntário em si, sob pena de ofuscar as dificuldades inerentes ao imigrante laboral, dentre as quais, a adaptação ao país de destino, o preconceito, o subemprego ou as dificuldades com o estatuto legal, desviando assim o problema das desigualdades (Portes, 2004).

No mesmo seguimento, mas do ponto de vista psíquico, Drweski (2015, 2019) ressalta que o movimento de expatriados ou de estudantes é atrelado a uma elite econômica, intelectual e principalmente ocidental, não passando incólume à ruptura cultural e identitária, como toda a imigração. O autor sublinha o emergir de reflexões permanentes sobre as origens, lugares e funções no pertencimento aos grupos de filiação e afiliação.

Neste contexto, não obstante as motivações migratórias de cunho econômico e de baixa qualificação laboral permanecerem como principal motivo para o deslocamento voluntário, a maior facilidade de contato e de disponibilidade de meios produziram condições para o surgimento de novas tendências de migrações voluntárias internacionais (Falicov, 2019; Portes, 2004). Ao contrário dos períodos clássicos da imigração, anteriores às facilidades tecnológicas e de transportes, existe um conjunto de meios disponíveis que permitem aprofundar o projeto migratório. Pinho (2014) ressalta o fato de os migrantes poderem aceder ao país de acolhimento via tecnologia, ou mesmo como turistas, antes da decisão final,

ampliando, portanto, o seu conhecimento sobre o destino. A autora destaca o fenômeno da feminização das migrações como outra característica da migração contemporânea, contrastando com os períodos progressos em que os homens dominavam o processo migratório. A questão da feminização migratória é uma das principais características da migração brasileira em Portugal, como veremos no capítulo seguinte.

Deste modo, ao se pensar em imigração voluntária na atualidade, deve-se ter em conta as motivações migratórias inscritas em tempos e espaços flexíveis que favorecem a circulação de tradições, crenças e rituais de modo mais difuso. Estes fatores desencadeiam maiores desafios e reflexões se considerarmos que a constituição de casais biculturais e, por acréscimo, a formação de famílias transculturais se dá, sobretudo, no contexto migratório em uma sociedade que se pretende cada vez mais intercultural.

De acordo com os objetivos propostos para este trabalho, compreendemos que todo o deslocamento migratório pressupõe uma cadeia associativa e que o grupo familiar e cultural pré existe ao sujeito. Em qualquer deslocamento, no âmbito migratório, subjaz um movimento de desequilíbrio interno implicando em novas representações identitárias, tornando o deslocamento fundamentalmente psíquico. Com base nestes pressupostos, as temáticas da transmissão geracional e da exogamia cultural serão abordadas em capítulos posteriores.

## 2.3

### **Segunda geração de imigrantes**

O debate em torno da designação segunda geração de imigrantes remonta à década de 1980, a partir dos trabalhos de Abdelmalek Sayad sobre a importância social da imigração argelina na França (Santelli, 2007). Anteriormente, os estudos sobre a imigração incidiram sobre a incorporação dos imigrantes à sociedade de acolhimento na perspectiva laboral e temporária, desconsiderando-se que a imigração é parte de um fenômeno global (Sayad, 1998). A partir de então, face à visibilidade dos estudos acerca dos descendentes de imigrantes em geral, tornou-se recorrente a adoção das expressões “filhos de imigrantes”, “descendentes de imigrantes” ou “segunda geração de imigrantes”. O uso dos termos tornou-se

algumas vezes controverso dentro das diferentes posições teóricas, cada qual justificando o emprego dos respectivos termos.

A segunda geração de imigrantes é, portanto, uma definição social que diz respeito aos filhos de imigrantes que nasceram ou chegaram ainda crianças ao país para o qual um ou ambos os pais imigraram (Portes & Rumbaut, 2010; Portes & Zhou, 1993). Ainda que a designação “segunda geração de imigrantes” seja questionada devido ao fato de os filhos de imigrantes serem, em rigor, nacionais do país adotado pelos pais imigrantes, tornou-se convencional o seu emprego em termos acadêmicos e científicos pela importância da categoria social que representa. Ademais, estabeleceram-se vários critérios para abarcar a história e o contexto familiar da imigração com base na idade da segunda geração, nomeadamente a geração denominada 1.5 e 2.5 referentes à idade em que os filhos de imigrantes chegaram ao país de destino (Portes & Rumbaut, 2010).

A primeira e segunda gerações são marcadas por trajetórias únicas, não se confundindo a segunda geração com a reprodução do processo migratório parental. Contudo, é a geração que recebe a transmissão direta de valores e práticas culturais diferenciadas, repercutindo na singularidade da segunda geração. Portanto, enquanto o imigrante é uma categoria social definida em níveis políticos e sociais, a segunda geração é composta por nacionais e definida como categoria social no âmbito acadêmico e científico.

Na obra “Imigração ou os paradoxos da alteridade”, Sayad (1998) afirma que o imigrante é antes de tudo um emigrante e o modo como estabelece os vínculos na sociedade de acolhimento é construído no país de origem. Denominou de dupla ausência um estado psíquico, físico e social inerente à condição de migrante que se perpetua no tempo e no espaço, na medida em que a toda a migração é um processo contínuo que começa com a emigração. Isso significa que, ao mesmo tempo que o imigrante não pertence ao lugar de destino, ele vive o eterno desejo de retorno às origens.

“... não se sabe mais se se trata de um estado provisório que se gosta de prolongar indefinidamente ou, ao contrário, se se trata de um estado mais duradouro mas que se gosta de viver com um intenso sentimento de provisoriedade. Oscilando, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório que a define de direito e a situação duradoura que a caracteriza de fato.” (p. 45).

A dupla ausência, acentuada com o passar do tempo, é reproduzida nos filhos, podendo traduzir-se pela sensação de falha com as origens ou com a falha com a sociedade de acolhimento. O autor denominou “filhos ilegítimos” a segunda geração que vivencia o não reconhecimento por parte dos pais e da sociedade do duplo pertencimento cultural em relação às origens e à sociedade em que nascem, crescem e se desenvolvem.

A dupla ausência vivenciada pela primeira geração de imigrantes é transmitida à segunda geração levando a uma incompreensão mútua, em grande medida porque, junto com o imigrante, transmitem-se tradições, modos de viver, sentir, agir ou pensar, instalando-se uma descontinuidade entre o passado e o presente, tendo o retorno como futuro. No que concerne aos filhos, a denominada geração “filhos ilegítimos”, precisa reinterpretar a cultura das origens familiares ao mesmo tempo que é representante da cultura do país para o qual os pais emigraram, sofrendo diretamente o desenraizamento social, cultural e familiar subjacente ao fenômeno migratório vivenciado pelos pais.

Por outro lado, Portes *et al* (2008) indicam que são os imigrantes de segunda geração que determinam os efeitos da imigração na sociedade a longo prazo. Definem a segunda geração de imigrantes como uma categoria social que, através do processo de assimilação sociocultural, expõe as consequências do fenômeno migratório. Embora a assimilação cultural enquanto condição para a plena integração na sociedade seja desejável em termos políticos e sociais, é um fenômeno somente alcançável a partir da segunda geração em diante. Isso se deve ao fato de os imigrantes de primeira geração permanecerem em uma condição flutuante entre o país de origem e o país receptor. Ou seja, não abdicam de elementos da cultura de origem e nem se integram totalmente à nova cultura, condição esta intrínseca à condição de imigrante. Por conseguinte, a segunda geração de imigrantes é uma categoria social dentro da sua própria cultura e, dependendo de como maneja os estigmas e os estereótipos sociais, decide sobre a manutenção, a recusa ou a transformação da cultura da família de origem (Portes *et al*, 2008).

Seguindo outra perspectiva, Moro (2010) indica que a denominação segunda geração de imigrantes tem sentido tendo em vista que está implícita uma identidade constituída pela cultura das famílias de origem e pela cultura da

sociedade a que essa geração pertence. A particularidade da segunda geração em relação às gerações seguintes é o desafio de uma constituição duplamente restritiva: romper ou conciliar os vínculos da cultura de origem dos pais migrantes sem abandonar os laços afetivos com a cultura à qual pertencem. Esse é um processo dinâmico, complexo e não isento, em maior ou menor grau, de conflitos psíquicos.

Ainda para Moro (2010), esse duplo pertencimento, embora não tenha sido uma escolha da segunda geração, é o que lhe confere uma expressão rica, criativa e diferenciada. A segunda geração de imigrantes não se refere, portanto, à condição de imigrante, mas a um olhar coletivo sobre a visibilidade social prescrita pelos processos de dominação institucional, nomeadamente a escola, e endossada pela sociedade que torna invisível os imigrantes de primeira geração. Negar a existência da segunda geração de imigrantes seria silenciar as origens e negar as possibilidades criativas transmitidas entre as gerações, colocando em risco os laços de filiação e afiliação.

Eiguer (2007) aponta que é a segunda geração de imigrantes que efetivamente luta contra a submissão dos pais à cultura anfitriã e tenta a sua adaptação, motivos estes que contribuem para o fato de a imigração produzir maiores efeitos na segunda geração. Não por acaso a segunda geração de imigrantes é frequentemente investida pela onipotência narcísica dos pais, funcionando como uma representação simbólica do projeto migratório, contribuindo para que os filhos desenvolvam, muitas vezes, sentimentos contraditórios em relação aos seus projetos pessoais (Volkan, 2017).

A designação segunda geração faz referência, portanto, à primeira geração, atribuindo-lhe um sentido na cadeia geracional, marcada por uma especificidade em relação ao termo descendentes, que inclui a ideia de várias gerações. Nomear a segunda geração de imigrantes comporta em si o sentido de continuidade geracional, mas também de início de uma trajetória social e cultural única em relação à imigração de primeira geração.

É desejável que as especificidades culturais em cada geração tornem o sentimento de duplo pertencimento uma característica da identidade familiar. Assim, as circunstâncias pregressas à imigração, o processo de aculturação e o modo como se construíram os vínculos de pertencimento reverberam não só na

família, enquanto base de pertencimento identitário, como também na transmissão geracional, em particular na segunda geração.

### 3

## Imigração brasileira em Portugal

*O sal das minhas lágrimas de amor criou o mar que  
existe entre nós dois pra nos unir e separar.  
Pudesse eu te dizer a dor que dói dentro de mim  
Que mói meu coração nesta paixão que não tem fim.  
Ausência tão cruel, saudade tão fatal!  
Saudades do Brasil em Portugal!*

Vinicius de Moraes

Desde a segunda metade do século XX, Portugal tem vindo a desenvolver progressivas transformações sociais, políticas e econômicas, favorecendo o aumento substancial do número de imigrantes oriundos de várias partes do mundo, principalmente do Brasil. A partir da década de 1980, Portugal, que iniciou uma longa tradição emigratória para o Brasil, passou de país emissor para receptor de imigrantes brasileiros (Barbosa & Lima, 2020; Pinho, 2014, Malheiros, 2007). Os primeiros tempos da presença portuguesa em território brasileiro foram marcados pelo incentivo aos casamentos mistos (Costa & Lacerda, 2007). O aumento dos fluxos migratórios brasileiro na sociedade portuguesa, na era contemporânea, inaugurou uma nova etapa do processo de miscigenação entre ambas as culturas. Por conseguinte, o processo imigratório desta população deve ser pensado não somente sob a perspectiva cultural ou social, mas ampliado às repercussões inerentes a qualquer processo migratório, ou seja, a constituição de famílias transculturais. Perante este cenário, no presente capítulo desenvolvemos uma síntese da evolução sócio histórica da migração brasileira para Portugal, focando nos fluxos migratórios da atualidade. Em seguida, abordamos algumas especificidades conceituais e teóricas referentes à temática da exogamia cultural.

### 3.1

#### Inversão migratória entre Portugal e Brasil

Do ponto de vista sócio histórico, Portugal é considerado um país de tradição emigratória até ao final do século XX. Embora no início no século XV, época da grande expansão ultramarina, os fluxos migratórios tivessem como

principal destino o continente Africano e o Oriente, a partir do século XVI até a segunda metade do século XX, o Brasil tornou-se o principal destino emigratório português (Barbosa & Lima, 2020; Costa & Lacerda, 2007).

Ao contrário de Portugal, historicamente a experiência migratória do Brasil é caracterizada pela receptividade de imigrantes. Contudo, a partir da década de 1980, o país começou a apresentar grandes fluxos emigratórios com destino aos Estados Unidos, Japão e Europa. Esta inversão migratória foi denominada por diáspora brasileira, época em que o Brasil perdeu cerca de 1,8 milhão de nacionais, mantendo até hoje as saídas, e originando uma vasta produção científica sobre o tema em nível nacional e internacional (Barbosa & Lima, 2020). No contexto do movimento global, caracterizado pela maior facilidade tecnológica e de transportes, os fluxos migratórios do Brasil para o exterior são contextualizados dentro de uma ordem social, política e econômica que culminou na procura por destinos mais atrativos do ponto de vista econômico e social.

Durante as décadas de 1960 e 1970, a presença de brasileiros em Portugal constituiu a segunda maior comunidade estrangeira do país naquela época, permanecendo somente atrás de imigrantes oriundos da descolonização de África após o 25 de abril de 1974 (Pinho, 2014; Malheiros, 2007). Não obstante a representatividade de brasileiros em território português, os estudos da época foram direcionados para os imigrantes das ex-colônias africanas (Barbosa & Lima, 2020). Deste modo, a partir da década de 1980, Portugal começou a aprofundar os estudos sócio demográficos que se mantêm até a atualidade, com foco na evolução da imigração brasileira em Portugal.

A literatura sobre a imigração brasileira em Portugal é unânime em elencar os possíveis motivos que explicam o aumento do número de imigrantes brasileiros a partir da década de 1980. Dentre estes destacamos: a implementação do regime democrático, consequência da Revolução de 25 de Abril de 1974, o fim do período colonial em países africanos e a entrada de Portugal na Comunidade Europeia em 1986 (Barbosa & Lima, 2020; Pinho, 2014; Malheiros, 2007). A par destes acontecimentos sócio históricos, não podemos deixar de salientar a existência de redes de apoio sociais e culturais que facilitaram a inserção do imigrante brasileiro na sociedade portuguesa. Por outro lado, a legislação de ambos os países foi sendo modificada e atualizada em decorrência de acordos políticos e diplomáticos

firmados entre o Brasil e Portugal, viabilizando, assim, a entrada de um maior número de brasileiros em Portugal (Barbosa & Lima; Padilla & Ortiz, 2017). Neste contexto, de acordo com os estatutos econômicos e laborais, foram estipulados dois principais períodos que caracterizam o fenômeno migratório de origem brasileira em Portugal (Barbosa & Lima, 2020; Pinho, 2014; Malheiros, 2007).

A primeira fase tem como referência inicial a década de 1980 e estendeu-se até ao final dos anos de 1990. Emergiu na sequência da entrada de Portugal na Comunidade Europeia e o sequente início de uma nova era de modernização do país. Este movimento migratório englobava, majoritariamente, profissionais de formação superior que se inseriram nos setores mais qualificados do mercado de trabalho português. De acordo com Pinho (2014), Portugal tornou-se um destino viável para os brasileiros devido ao forte incentivo das mídias brasileiras que privilegiaram Portugal como parceiro econômico do Brasil devido ao ingresso na Comunidade Europeia. O destaque a Portugal em finais dos anos de 1980 incentivou as perspectivas econômicas, justificando a presença de profissionais especializados e empresários brasileiros em Portugal. Levamos também em consideração os vínculos históricos entre ambos os países e a língua oficial comum que, por si só, contribuem para a escolha migratória por Portugal, dado que as motivações migratórias se inscrevem em amplos e complexos aspectos que vão além de fatores econômicos (Sayad, 1998).

Ao longo da década de 1990 houve um aumento generalizado de imigrantes em Portugal, principalmente oriundos do Brasil e de países da Europa do Leste, nomeadamente ucranianos, romenos, moldavos e russos (Gaspar & Ferreira, 2017). No final dos anos de 1990 até ao final dos anos 2000 assistiu-se, assim, a um segundo período de forte aumento de imigrantes brasileiros em Portugal. Relembramos que esta década foi marcada por um maior controle de fronteiras nos Estados Unidos em decorrência dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, influenciando o deslocamento dos fluxos migratórios brasileiros para a Europa, principalmente para Portugal, devido à língua oficial comum (Barbosa & Lima, 2020).

Predominantemente oriundos das camadas sociais menos favorecidas da população brasileira, o perfil do imigrante laboral, desta segunda fase, contrastou com o migrante qualificado em termos acadêmicos e profissionais que se destacou

no mercado português na década anterior. Incluía, em sua grande maioria, imigrantes com baixos níveis de escolaridade que foram inseridos em setores menos qualificados do mercado de trabalho português. O expressivo aumento desta população contribuiu para que somente 5,3% de imigrantes brasileiros vivessem devidamente documentados em Portugal (Barbosa & Lima, 2020).

Em decorrência dos altos índices de imigração brasileira irregular em 2001 e 2003, ambos os países assinaram acordos que permitiram a regularização de um substancial número de brasileiros (Pinho, 2014; Malheiros, 2007). Este processo de legalização em termos extraordinários teve a duração de 5 anos, permitiu a legalização de cerca 30.000 imigrantes brasileiros, sendo o primeiro a ser efetivado para um grupo específico de imigrantes (Malheiros, 2007). Assim, no final da segunda fase da imigração brasileira em Portugal, por volta do ano de 2010, o Brasil representava a maior comunidade estrangeira em território português. Dados do SEF<sup>1</sup> (2010) indicavam que dentre os 445.262 estrangeiros residentes em Portugal naquele ano, 1/4 eram originários do Brasil. Importante sublinhar que são dados oficiais, logo, integram a população devidamente documentada, indicando a possibilidade de o número de brasileiros em Portugal ser consideravelmente superior (Pinho, 2014).

Este segundo período da migração brasileira em Portugal foi marcado por algumas características específicas. Destacamos os altos índices de imigração feminina, fenômeno ampliado em nível global, do qual Portugal não passou incólume. A mudança de paradigma nos estudos migratórios teve início na década de 1970 com o olhar para o gênero feminino nos processos migratórios (Piché, 2013). Ainda que em termos gerais e quantitativos os homens permaneçam como os principais representantes do ato migratório individual, a tendência à progressão individual e dinâmica da mulher imigrante desencadeou a referência acadêmica e científica de feminização das migrações (Marques & Góis, 2011).

A feminização das migrações é, portanto, uma tendência geral que tem sido objeto de estudo constante desde os anos de 1980, a partir dos trabalhos de Mirjna Morokvasic, constituindo atualmente um campo de investigação específico e amplamente explorado pelas ciências sociais e humanas (Piché, 2013). Nas últimas

---

<sup>1</sup> Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (Portugal).

décadas, a ideia de uma feminização da migração tornou-se convencional, não no sentido de fenômeno novo, mas porque permaneceu fora dos estudos migratórios durante bastante tempo.

A emergência do gênero feminino como protagonista do processo migratório inscreve-se no contexto de uma longa tradição migratória marcada pelas diferenças de gênero. Não obstante as mulheres terem representado desde sempre uma população constante na mobilidade territorial, o gênero nem sempre foi considerado um fator para a compreensão da migração voluntária internacional. Como abordado no capítulo anterior, inicialmente os estudos sobre o fenômeno migratório focaram na figura masculina, enquanto imigrante laboral inserido na economia da sociedade de acolhimento. A presença da mulher foi resumida ao papel de esposa que acompanhava o marido imigrante ou que ficava no país de origem cuidando dos filhos, aguardando, muitas vezes, condições mais favoráveis para ingressar no país de acolhimento (Piché, 2013).

Neste contexto, seguindo a tendência global de feminização das migrações, os homens compunham a maioria dos imigrantes brasileiros em Portugal até ao início dos anos 2000. Contudo, a partir dessa década, foram as mulheres brasileiras que protagonizaram uma maior mobilidade migratória (França & Padilla, 2018; Marques & Góis, 2011). A partir de então, a proliferação de estudos sobre a imigração feminina em Portugal evidenciou a emergência de projetos migratórios calcados na autonomia e na independência, revelando o carácter emancipador desta população (Malheiros, 2007; Marques & Góis, 2011; Pinho, 2014).

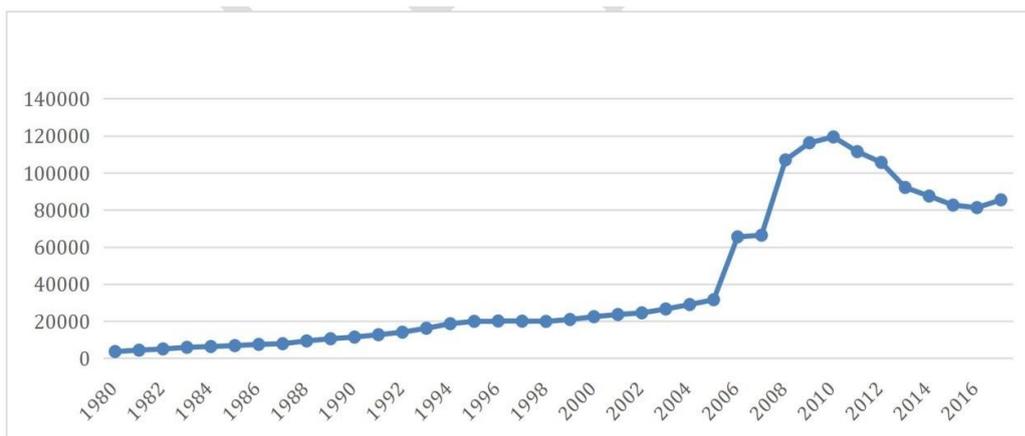
Ainda que a condição de mulher migrante não se configure de modo homogêneo em todos os países, a maior vulnerabilidade em relação à migração masculina aparece como elemento comum. São apontadas as desigualdades no mercado de trabalho e as múltiplas violências ligadas à questão de gênero, tornando o ato migratório feminino particularmente complexo (Padilla & Ortiz, 2017; Malheiros, 2007). Para além de desafios inerentes à integração e adaptação à sociedade de acolhimento, há a considerar os estigmas e os estereótipos associados à condição feminina. O imaginário social produzido em torno da mulher brasileira em situação migratória tem originado uma vasta produção científica em nível nacional e internacional, onde são demonstrados os desafios recorrentes e comuns

enfrentados pela migrante brasileira, independentemente do país de acolhimento (França, 2012; Machado, 2012).

Em Portugal, são vastos os estudos que evidenciaram as dificuldades de inserção social, laboral devido aos estereótipos associados à mulher brasileira (França & Padilla, 2018; Padilla & Ortiz, 2017; Pinho, 2014). A forte produção científica sobre esta temática, principalmente ao longo dos anos 2000, destacou o papel da mídia portuguesa na ampla divulgação de episódios de migrantes em situação ilegal ligados à prostituição ou à criminalidade, estimulando a generalização de estereótipos e preconceitos ligados à figura da mulher imigrante brasileira em Portugal (Machado, 2012; França, 2012). Por conseguinte, as dificuldades de inserção social e no mercado de trabalho foram substancialmente dificultadas, apesar de a grande maioria das imigrantes brasileiras terem ocupações não relacionadas com atividades irregulares e os portugueses terem uma imagem positiva dos brasileiros (Malheiros, 2007).

A segunda fase da migração brasileira em Portugal foi, entretanto, interrompida no final dos anos 2000, devido a mais um forte contraste social e econômico entre Portugal e o Brasil. Efetivamente, a forte recessão econômica em Portugal, consequência da crise financeira mundial de 2008, coincidiu com o crescimento econômico do Brasil, impulsionando o retorno ao país de origem de um elevado número de brasileiros (Barbosa & Lima, 2020; França & Padilla, 2018).

Como pode ser observado no gráfico abaixo, onde se demonstra a evolução do fluxo da imigração brasileira em Portugal desde 1980 até 2016, constatamos uma retomada do movimento migratório brasileiro em Portugal a partir do ano de 2016. A nova inversão social, econômica e política entre Portugal e o Brasil culminou na recuperação econômica de Portugal e no início de uma crise política, social e econômica no Brasil.



**Gráfico 1** – Evolução do fluxo da imigração brasileira em Portugal (1980-2016).

Fonte: SEF, 2017.

A presença de migrantes brasileiros ocorreu, majoritariamente, devido ao crescente aumento de estudantes brasileiros nas universidades portuguesas (Fernandes *et al*, 2020; França & Padilla, 2018). Vale ressaltar que as trocas científicas e intercâmbios de graduação e pós-graduação entre Portugal e o Brasil não são um fenômeno recente. O que está em pauta atualmente é o aumento substancial de estudantes brasileiros no ensino superior português.

Concomitantemente, de acordo com os dados do SEF (2018), no ano seguinte, em 2017, a população brasileira residente em Portugal aumentou 5,1% em relação a 2016. Embora ainda seja um fenômeno recente e com vários estudos em andamento, é possível identificar alguns fatores que estimulam a presença de brasileiros em Portugal, para além dos migrantes universitários. Dentre eles ressaltamos que, ao longo das últimas décadas, Portugal tem renovado e incorporado novas concessões para a obtenção da nacionalidade.

Segundo a legislação portuguesa, a aquisição de nacionalidade via *ius sanguinis* facilita a entrada de descendentes até 3ª geração (netos) de portugueses como cidadãos. A par da nacionalidade como promoção de residência, a existência de vários programas de benefícios fiscais para imigrantes aposentados e a facilidade de concessão de autorização de residência atrelado ao mercado imobiliário e turístico tem incrementado o aumento de brasileiros em situação legal em Portugal (SEF, 2018).

Comparativamente com a bem definida segunda fase da migração brasileira em Portugal no final dos anos de 1990, já é possível perceber que os recentes fluxos são predominantemente caracterizados pelo aumento de qualificações acadêmicas e por uma população com origem nas camadas sociais mais favorecidas da sociedade brasileira (Fernandes *et al* , 2020). No entanto, é importante ressaltar que a tendência destes recentes fluxos não anula a procura e a permanência da imigração do tipo laboral em que a decisão migratória, majoritariamente, está ligada à busca por melhores condições econômicas e sociais. Concomitantemente, é importante não perder de vista que a imigração irregular significa a precariedade social e econômica colocando os imigrantes em situações vulneráveis.

Como vimos ao longo dos últimos anos, o número de imigrantes brasileiros em Portugal tem vindo novamente a aumentar, compondo atualmente uma população diversificada em relação às origens sociais e econômicas, ao gênero e à faixa etária (SEF, 2018). Contudo, em termos sócio históricos e de longo prazo, a imigração brasileira em Portugal continua sendo marcada pelos dois principais fluxos migratórios que marcaram as décadas de 1980, de 1990 até finais dos anos 2000. A relevância dos estudos destes dois principais períodos serve, portanto, de base para o desenvolvimento do presente estudo, na medida em que foi esta população que posteriormente constituiu família. Os casamentos mistos de origem brasileira e portuguesa deram origem à segunda geração de imigrantes, objeto de estudo da presente tese. A importância da feminização da imigração brasileira em Portugal, atrelada aos propósitos deste estudo, é particularmente relevante pela importância que a mulher desempenha na manutenção e na transmissão das tradições e da cultura de origem no espaço doméstico (Piché, 2013).

Atualmente decorrem em Portugal e no Brasil estudos no âmbito acadêmico e científico que acompanham estas novas tendências emigratórias do Brasil para Portugal, procurando definir o início de uma terceira ou quarta fases desta população em Portugal. Reflexo de um processo mutável, este fenômeno é dinamizado por um conjunto de fatores recentes que concorrem para o atual cenário da migração brasileira em Portugal. Se por um lado algumas pesquisas apontam para uma terceira fase (França & Padilla, 2018), por outro lado pesquisadores luso-brasileiros como Fernandes *et al* (2020) concentram-se nas características da retomada da população brasileira em território português a partir dos anos de 2012

até a atualidade. Levantam a hipótese de uma terceira e quarta fases da imigração brasileira em Portugal.

Os inúmeros pedidos de nacionalidade nos consulados portugueses no Brasil e a conseqüente chegada a Portugal como portugueses visibiliza um novo perfil que transcende o clássico projeto migratório. Em rigor são descendentes de portugueses com acesso legal ao país, conferindo-lhes uma categoria social diferenciada do brasileiro que marcou as duas fases precedentes, apartando-os da categoria de imigrante laboral. Não podemos deixar de considerar que muitos dos projetos migratórios foram abruptamente reconsiderados ou interrompidos face à pandemia da Covid-19 com desdobramentos em nível global. As conseqüências e os impactos migratórios não são, portanto, para já conhecidos, mas podemos antever que haja uma retomada migratória, ficando em aberto o perfil de fluxos, dado que em todo o ato migratório estão implícitas uma multiplicidade de aspectos individuais, econômicos, sociais e políticos.

Não obstante as tensões e conflitos que marcaram o movimento emigratório do Brasil para Portugal, o fenómeno em si é explicado também por projetos bem-sucedidos, que contribuíram para a ininterruptão de fluxos e para a diversidade do perfil migratório. Se outrora o Brasil se consolidou como destino migratório português, desde há poucas décadas, Portugal mantém-se como principal país de acolhimento da multiplicidade de projetos migratórios da população brasileira.

### **3.2**

#### **Exogamia familiar**

Os estudos sobre a exogamia familiar inserem-se no contexto geral das transformações observadas nas relações de casal e de família ao longo das últimas décadas. Só a partir da segunda metade do século XX a exogamia passou a ser considerada como elemento constituinte do processo migratório. De acordo com Le Gall & Therrien (2013), a perspectiva de transnacionalismo, associada à manutenção de redes, permitiu uma abordagem migratória a partir da construção de territórios instituídos por vínculos familiares, econômicos e simbólicos entre fronteiras.

O aumento do número de casamentos mistos em nível global enquadra-se neste contexto de maior mobilidade internacional e facilidade tecnológica que viabilizou o contato entre os países (Ferreira & Ramos, 2012). Assim, a transnacionalidade característica da mobilidade voluntária na atualidade implica não só na maior interação presencial e virtual entre a origem e o destino, mas também desempenha um papel importante na constituição e manutenção dos vínculos amorosos.

A literatura sobre a temática da exogamia não é unânime em relação à terminologia empregue para descrever fenômenos idênticos, como os casamentos entre nacionais e estrangeiros, levando a diferentes quadros conceituais capazes de explicar a diversidade nas relações conjugais e familiares na atualidade. No que concerne à constituição de casais, são frequentes as designações “casais biculturais”, “interculturais”, “mistos”, “binacionais” ou “transculturais” (*cross-cultural marriages*). Lind (2012) privilegia o termo casais biculturais em detrimento da designação casal intercultural, usado principalmente na literatura anglo-saxônica, haja vista que, na sociedade ocidental, o casamento só é permitido entre duas pessoas, neste caso, pertencentes a duas culturas. Para o autor, tendo em consideração o prefixo “inter”, que significa “entre”, não faria sentido a união acontecer entre duas culturas, mas, sim, entre duas pessoas de origens culturais diferentes.

No que diz respeito à designação “binacionais”, esta comporta em si uma categoria social atrelada à nacionalidade, o que pode induzir a erro quanto à origem. Na medida em que a nacionalidade não é sinônimo de naturalidade, a nacionalidade pode ser adquirida por diferentes motivos. O casamento é uma das vias possíveis para a obtenção de uma dupla nacionalidade, enquanto a naturalidade é uma condição imutável. Em relação à denominação “casais mistos”, usada sobretudo na França, leva-se em consideração a união entre casais pertencentes a etnias, religiões, raças, nacionalidades ou culturas distintas (Moro 2010; Varro, 2012).

Neste sentido, para a presente pesquisa desconsideramos a designação “casal binacional”, por correremos o risco de perder de vista as especificidades culturais inerentes à origem dos elementos do casal, neste caso, o casal parental dos participantes da pesquisa. Em rigor, a nacionalidade é uma categoria jurídica que depende das políticas internas de cada país e de acordos internacionais, como é o

caso da atribuição de nacionalidade portuguesa aos descendentes de portugueses no Brasil. Para tanto, ao longo da tese adotamos os termos “casal bicultural” e “casal misto”, por entendermos que são designações associadas às diferenças culturais, referem-se à união de um nacional com um estrangeiro, no caso, um nacional português e um brasileiro. Consideramos que a origem, enquanto sociedade de nascimento e de socialização primária marcam as diferenças de valores, práticas ou representações culturais e, por conseguinte, o processo de transmissão cultural. Levamos em conta, portanto, o critério subjetivo da união mista e a transmissão geracional e cultural das famílias de origem dos participantes.

A conjugalidade bicultural é marcada pelo contato com os valores dominantes da sociedade de acolhimento, induzindo a mudanças em nível psíquico e sociocultural, tornando-a específica em relação à conjugalidade monocultural. A composição e as práticas amorosas mistas são ancoradas em múltiplos fatores, sendo a questão geográfica o denominador comum a ser superado. É frequente a opção em morar no país de um dos cônjuges, implicando no processo de aculturação. Berry (2004) toma emprestado da antropologia o termo aculturação para definir as mudanças culturais inerentes ao contato entre dois ou mais grupos diferentes. Distingue aculturação como um fenômeno grupal e individual. No primeiro, a aculturação refere-se à mudança na cultura do grupo, enquanto sociedade. O segundo diz respeito à mudança psíquica implícita no processo de mudança cultural. Para o autor, nem todos os imigrantes experimentam a aculturação vivida pelo grupo. Significa dizer que, considera como não dominantes o grupo de migrantes e, o país receptor como grupo dominante para esclarecer que a aculturação para ser benéfica deve integrar os aspectos culturais individuais e grupais.

Neste sentido, a conjugalidade bicultural é composta pela aculturação dos parceiros à cultura de ambos, tornando a diversidade conjugal o encontro das diferenças culturais que os distingue e aproxima. Está em jogo a alteridade que, no espaço intersubjetivo engloba o cruzamento de identidades e culturas enquanto reconhecimento da singularidade e da universalidade (Abdallah-Preteille, 2017). Não obstante ao longo da trajetória conjugal, os códigos culturais sejam dinamizados, é frequente que a cultura dominante se sobreponha à não dominante pelo processo de aculturação. A negociação conjugal, em contexto migratório, é um

processo pelo qual, a partir das respectivas identidades culturais dos cônjuges, o casal misto cria um código cultural comum a partir dos elementos das respectivas culturas dos cônjuges (Le Gall & Therrien, 2013).

Dentre as várias modalidades que estão na base da união bicultural destacamos, por um lado, a denominada migração por amor, caracterizada pelo projeto migratório em função do casamento (Girona, 2007; 2013) e por outro, o casamento bicultural como consequência de um projeto migratório por parte do membro do casal estrangeiro anterior à união. No primeiro caso, a migração por amor é um fenômeno contemporâneo em ascensão e enquadrado nos projetos migratório recentes. Foi cunhado pelo antropólogo espanhol Jordi Roca Girona (2007) para se referir às uniões amorosas no contexto migratório voluntário, produto de uma nova perspectiva da migração, o transnacionalismo, tal como abordado no capítulo anterior. Para o autor, a emigração por amor torna-se uma vantagem em relação a outras dimensões migratórias no âmbito jurídico e social, na medida em que o migrante adquire o estatuto legal no país de destino e a integração à sociedade de acolhimento é facilitada pelo cônjuge. Vale ressaltar que uma das características da transmigração é a legalidade. Só assim é possível circular livremente entre fronteiras e manter contatos presenciais entre a origem e o destino.

De acordo com Girona (2013), inerente à migração por amor, há um projeto migratório associado à formação de uma família, caracterizando, à partida, uma migração definitiva. A possibilidade de não retorno ao país de origem ou o retorno tardio são assumidamente aceites. Nestes casos, a eventual ruptura amorosa tende a ser mais devastadora, na medida em que o projeto migratório tem como base a conjugalidade, sendo a possibilidade de trabalho, ou de carreira profissional no país de acolhimento uma consequência e não a causa da migração (Le Gall & Therrien, 2013). Portanto, se o encontro amoroso, outrora era muitas vezes efeito da condição imigratória, em tempos de transmigração as relações amorosas tornaram-se, também, uma motivação para a migração.

Nos casos do encontro amoroso em decorrência de um prévio projeto migratório, há a considerar a mudança da perspectiva temporal do projeto migratório inicial. Se o fator temporário da imigração é característica de qualquer projeto migratório voluntário, o casamento altera o caráter provisório para prolongado ou definitivo (Le Gall & Therrien, 2013). Em ambas as possibilidades,

atualmente, a consolidação do casamento misto é precedida pela permanência dos vínculos estabelecidos entre a sociedade de origem e a de acolhimento através da manutenção das redes entre a origem e o destino, característica da transmigração, não estando, portanto, em causa a ruptura definitiva com a cultura de origem (Girona, 2013).

Embora o casamento bicultural, estabelecido no país de um dos cônjuges, seja considerado um bom índice de integração à sociedade (Ferreira & Ramos, 2012), a escolha conjugal bicultural nem sempre é atrelada às novas configurações familiares contemporâneas. Pesa sobre estas uniões a ameaça à coesão social quando associada aos casamentos por conveniência ou casamentos brancos. É importante sublinhar que esta prática visa a obtenção de vantagens jurídicas e sociais para a obtenção de regularização de permanência legal em solo estrangeiro. É inscrita no contexto das políticas internas que cada país desenvolve na gestão de fluxos migratórios.

Considerando que o casamento é a via privilegiada de acesso à nacionalidade, Portugal, em consonância com normas europeias, prevê as designações “casamento por conveniência” e “casamento branco” no seu ordenamento jurídico. A ampla divulgação de indícios e comprovações desta prática tem implicações na sociedade que se torna, muitas vezes, hostil com os casais formados por um nacional europeu e um estrangeiro não europeu (Grassi, 2006). Os estereótipos associados a estes casais manifestam-se na maior dificuldade de integração e adaptação para o cônjuge estrangeiro.

Le Gall & Therrien (2013) consideram que a exogamia se refere a uma transgressão das normas matrimoniais endogâmicas, na medida em que a endogamia se reporta a escolhas matrimoniais dentro de um mesmo grupo territorial e étnico. Significa, portanto, que o grupo de origem é uma categoria que marca as relações de parentesco, sendo a exogamia atravessada por códigos culturais distintos.

Ao longo da História sempre existiram uniões entre pessoas de culturas ou países diferentes, embora nem sempre fosse acessível a toda a população. Na sociedade ocidental, nomeadamente na Europa, ao longo da Idade Média e Idade Moderna era frequente a união entre os representantes da monarquia de países diferentes com objetivos políticos e de alargamento dos domínios territoriais (Costa

& Lacerda, 2007). Significava que eram uniões permitidas a uma classe reservada e dominante com fins específicos.

Contraopondo-se a essa realidade, Portugal foi a primeira metrópole a incentivar os casamentos mistos entre as diferentes classes, nomeadamente na Índia e no Brasil (Costa & Lacerda, 2007). Não obstante a miscigenação tenha sido iniciada desde os primórdios da colonização, só em meados do século XVIII, por iniciativa do Marquês de Pombal, foram concedidos privilégios aos portugueses que se casassem com índias no Brasil de modo a fomentar a miscigenação entre culturas. Tratava-se de uma estratégia em que a imposição da língua e de hábitos coloniais beneficiaria a política de administração do vasto território brasileiro (Costa & Lacerda, 2007).

Desde então, as relações exogâmicas entre portugueses e brasileiros foram ininterruptamente mantidas e incrementadas ao longo da forte emigração portuguesa para o Brasil. A inversão migratória entre os dois países, dentre vários aspectos, traduz-se pela formação de casais luso-brasileiros, representando um fenómeno relativamente recente em Portugal. Por conseguinte, os casamentos biculturais deram origem à primeira geração de filhos na era contemporânea em Portugal. Objeto de estudo da presente pesquisa, os filhos de casais luso-brasileiros em Portugal representam uma população jovem e sem precedentes em termos de constituição de famílias oriundas de Portugal e do Brasil em solo português. O fato desta população não ter alcançado uma visibilidade significativa do ponto de vista demográfico, comparada a outros grupos estabelecidos há mais tempo em Portugal, pode explicar a lacuna de estudos sobre esta população.

De acordo com Moro (2010), os casais mistos tendem, muitas vezes, a desconsiderarem ou a incorporarem naturalmente elementos da cultura de ambos. Ao se tornarem pais descobrem o verdadeiro “trabalho de miscigenação”, na medida que é a filiação que coloca em prática toda a bagagem cultural do casal, começando pelas práticas de maternagem e definindo os papéis das famílias de origem. Para o casamento misto, o nascimento de um filho marca a inscrição na genealogia, mas acima de tudo, consolida e legitima a relação bicultural, dando sentido ao projeto migratório e afastando os fantasmas do estigma do casamento por interesse (Girona, 2013). No que concerne às particularidades das uniões biculturais de origem portuguesa e brasileira, a base genealógica e de transmissão

geracional aos filhos não é neutra. A segunda geração, mesmo sofrendo uma maior influência da cultura portuguesa pela ascendência e por ser a sociedade onde cresceu e se desenvolveu, enquadra-se em torno do que Varro (2012) denominou de "um continuum bicultural". Para tanto, no capítulo seguinte abordaremos a temática da transmissão geracional e cultural.

## Transmissão geracional da cultura

*Aquilo que herdaste de teus  
pais, conquista-o para fazê-lo teu*

Goethe

O nascimento inscreve o sujeito em uma cadeia genealógica, tornando-o portador de conteúdos que mantêm a continuidade da linhagem e asseguram a historicidade familiar. Deste modo, a transmissão psíquica geracional é uma das funções primordiais da família. A constituição psíquica é determinada pelas heranças psíquicas genealógicas transmitidas ao longo das gerações e pela cultura, assegurando, assim, os laços de filiação e afiliação. S. Freud ao introduzir o campo social no processo de construção do ego, definiu a cultura como a soma total de realizações e dispositivos que servem a dois fins, a proteção do homem contra a natureza e a regulação das relações dos homens entre si (Freud, 1929). Para (Kaës, 2015), a cultura é um processo que se inscreve na intersubjetividade entre o que precede o grupo e a urgência de transmitir para garantir a sua conservação. No contexto da relação entre o psiquismo e a cultura enquanto temática fundamental dentro do campo da Psicologia como um todo, direcionamos este capítulo para o estudo da transmissão psíquica e cultural. Dado que a segunda geração de imigrantes tem a especificidade de vivenciar uma dupla referência cultural, a transmissão psíquica em famílias marcadas pela migração deve ser pensada tendo em vista os processos psíquicos e culturais subjacentes ao fenômeno migratório. Para tanto, no presente capítulo abordamos os principais antecedentes teóricos de cunho antropológico e psicanalítico sobre a cultura. Em seguida desenvolvemos os processos e os mecanismos da transmissão psíquica e cultural na perspectiva da psicanálise de casal e família.

## 4.1

### Inscrição grupal

A inscrição familiar sob a perspectiva da transmissão geracional e cultural na contemporaneidade só pode ser pensada tomando como base a dimensão familiar e as relações de parentesco. Impõe-se, para tanto, evocar o pensamento de C. Lévi-Strauss no que se refere à origem da família a partir da separação entre a natureza e a cultura. Com a publicação da obra “As estruturas elementares do parentesco”, em 1949, C. Lévi-Strauss quebra o paradigma sobre a concepção de família atrelada a uma unidade biológica composta por pai, mãe e filhos, proposta, entre outros, por B. Malinowski. O argumento fundamental da obra é que existe uma regra comum a todas as sociedades humanas, a proibição do incesto. Elemento fundante de qualquer organização social que subjuga a união sexual a uma regra universal -, a obrigação de trocas matrimoniais entre diferentes grupos.

A crítica do autor parte dos estudos antropológicos, então vigentes, sobre as sociedades antigas ou tradicionais onde a escolha do cônjuge seria determinada por regras de parentesco, sublinhando que as famílias constituem estruturas pré-estabelecidas de laços não consanguíneos, sendo a filiação decorrente do processo social de aliança. Não obstante as críticas de Lévi-Strauss à obra Totem e tabu (1913), o autor concorda com S. Freud ao considerar a interdição do incesto o marco fundador da cultura, como veremos a seguir. A universalidade da proibição do incesto representa uma regra universal e intemporal que marca a transição da natureza para a cultura, distinguindo, assim, a espécie humana da espécie animal. Significa dizer que a família não existe fora da sociedade, na medida em que o matrimônio implica em abdicar das relações de parentesco marcadas pela consanguinidade, regra que se impõe com o tabu do incesto. A perpetuação da espécie passa, portanto, por alianças entre membros de duas linhagens, em que o produto dessa troca se traduz no valor simbólico da filiação. Ao mesmo tempo que essa troca funda a família, é também o ato fundador da sociedade humana.

A dimensão psicossocial como marca do princípio da reciprocidade, característica das relações de trocas exogâmicas defendida por S. Freud, no âmbito da psicanálise, e por C. Lévi-Strauss, no campo antropológico, alicerça o desenvolvimento da estrutura familiar assente em três diferenças fundadoras: a

diferença entre si e o outro (alteridade), a diferença entre os sexos e a diferença entre as gerações (Houzel, 2004). Premissa esta que fundamenta a transmissão geracional e cultural a partir das diferentes funções psíquicas e sociais da família.

Em meados do séc. XX, o surgimento de novas abordagens sobre os vínculos familiares e culturais enquadra-se na emergência de um novo campo teórico que colocava em causa os limites da psicanálise individual centrada no universo intrapsíquico. Nos Estados Unidos, destacamos a teoria geral dos sistemas, a cibernética e a teoria da comunicação como campos teóricos que criticavam o reducionismo do positivismo científico, desenvolvendo princípios básicos que apontavam a complexidade das ciências humanas. Acrescentamos ainda os estudos sobre os efeitos psíquicos geracionais desenvolvidos a partir das décadas de 1960 e 1970 em decorrência das vivências traumáticas de sobreviventes do Holocausto e as consequentes repercussões psíquicas nos descendentes (Trachtenberg, 2021).

Paralelamente ao surgimento da abordagem sistêmica, a psicanálise deu continuidade à produção teórica, tomando o grupo como objeto de pesquisa teórica e clínica. A partir de então, a noção de transmissão viria a se destacar no campo dos fenômenos humanos enquanto objeto de estudo dos aspectos individuais, familiares e socioculturais envolvidos na filiação e afiliação. Embora as abordagens sistêmica e psicanalítica compartilhem os campos de intervenção em casal e família, elas se distinguem no âmbito epistemológico, o que não invalida a combinação de elementos conceituais em ambas as abordagens.

No que se refere aos antecedentes da psicanálise de casal e família, na década de 1960 na França, J.B Pontalis, D. Anzieu e R. Kaës se interessaram pelos trabalhos sobre pequenos grupos desenvolvidos, entre outros, por S.H. Foulkes, W. Bion, e pelos estudos desenvolvidos por D. Winnicott na Inglaterra na década de 1950. Ressaltamos ainda as contribuições da corrente vincular Argentina representada por E. Pichon-Rivière.

Anzieu (1975) busca descrever o grupo por meio de cinco organizadores psíquicos inconscientes grupais, como as fantasias originais, as imaginações arcaicas, o complexo de Édipo como meta organizador, a imagem corporal e o envelope psíquico do aparelho grupal. Propõe o conceito de envelope psíquico baseado na noção de eu-pele. Tomando por base esses pressupostos teórico-clínicos e a metapsicologia freudiana apoiada na lógica de um espaço psíquico interno,

isolado sobre o sujeito e o seu inconsciente (Green, 1980; Kaës, 2002), Kaës lançou as bases para a abordagem psicanalítica de família por meio da conceituação do aparelho psíquico grupal publicado em 1976. Partindo do pressuposto que grupo obedece a estruturas, organizações e processos psíquicos próprios, admitiu que o espaço da realidade psíquica grupal é distinto do espaço psíquico individual, tal como desenvolvido por Freud. Assim, no campo da psicanálise de casal e família, a escola psicanalítica francesa e argentina são consideradas as principais precursoras da concepção de pluralidade de espaços psíquicos.

A grupalidade psíquica marca a formação, a organização e os processos do inconsciente, tornando o espaço intersíquico constituinte da intersubjetividade. O processo psíquico grupal inconsciente tende ao agrupamento de imagens mentais gerando uma organização comum. As primeiras representações são formadas desde o início da vida psíquica nos vínculos com o grupo primário (família). Posteriormente, são transformadas e projetadas nos grupos secundários.

Ao conceber um aparelho psíquico grupal, Kaës (2002) inscreve o inconsciente em vários espaços psíquicos. Para tal, elabora uma metapsicologia do terceiro tipo fundamentada na concepção de sujeito cujo inconsciente é moldado e transformado nos vínculos intersubjetivos, descrevendo os processos de ligação entre os espaços intrapsíquico, intersíquico e transpsíquico. Cada espaço é constituído por conteúdos, organizações e funções psíquicas específicas, que mantêm uma ligação entre si, dando origem ao que o autor denominou de sujeito singular plural, assente na realidade psíquica comum e compartilhada (Levisky, 2021; Mendes, 2021). O que transformaria o comum em compartilhado seria o vínculo, sendo a fantasia e o sonho exemplos de como elementos homólogos à grupalidade psíquica se interligam de modo complementar ou oposto entre os três espaços psíquicos, tendo na sua gênese o prolongamento do inconsciente singular para o grupal (Kaës, 2015).

O espaço intrapsíquico refere-se ao sujeito singular que se constitui e se transforma entre o seu inconsciente e o de um outro, ou de mais de um outro tornando-se, por definição, sujeito do grupo. Corresponde a representações físicas e corporais. Embora interno, não é estritamente individual, uma vez que as representações intrapsíquicas são formações que contêm uma estrutura grupal,

grupo interno original, organizando o espaço psíquico desde o início (Mendes, 2021).

Berenstein e Puget (1988), pioneiros da psicanálise das configurações vinculares na Argentina, descrevem o espaço intrapsíquico referente ao sujeito individual e às representações do mundo interno. É constituído por imagens, fantasias e sonhos, e do qual fazem parte a representação da imagem corporal e as relações de objeto.

O espaço interpsíquico é organizado por alianças inconscientes, está em um contínuo movimento e obedece a uma lógica vincular. As alianças inconscientes estão na base da constituição grupal, e delas se originam pactos e contratos inconscientes. As alianças inconscientes estão relacionadas às repercussões do grupo no psiquismo individual com base na manutenção e preservação dos vínculos, haja vista que a continuidade narcísica é fundamental para as defesas e identificações intersubjetivas (Levisky, 2021).

Neste contexto, o psiquismo constitui-se na intersubjetividade, a partir de uma rede vincular que perpassa a história familiar, social e cultural. Caillot (2015) destaca a natureza intermediária e transitória do espaço interpsíquico devido à organização edipiana, definindo-o como um lugar de compartilhamento de pensamentos e fantasias sobre a origem, contendo ideais e proibições. Berenstein e Puget (1988) defendem que o espaço interpsíquico é o espaço do vínculo, entendido como uma estrutura inconsciente que une dois ou mais sujeitos, tornando a presença do outro uma condição primária neste espaço psíquico. Os autores concebem o espaço interpsíquico do vínculo entre o eu e o outro externo. Nesse sentido, os modelos de casal e família constituem-se no espaço interpsíquico assim como as relações íntimas e de amizade, uma vez que são referenciadas aos estados psíquicos primários. Obedece ao funcionamento lógico da castração e da proibição do incesto.

No que concerne ao espaço transpsíquico, Kaës (1997) postula que se refere ao grupo enquanto entidade específica e conjunto complexo, constituindo um recipiente dos espaços psíquicos intra e interpsíquicos. As formações psíquicas do espaço transpsíquico são transmitidas através dos vínculos de grupos de pertencimentos, garantindo a continuidade entre sujeitos, sociedade, cultura e comunidade de pertencimento, incluindo os vínculos institucionais. O espaço transpsíquico, segundo Kaës (1997), assegura a identificação entre os seres

humanos e os grupos de pertencimento tendo na sua gênese os processos e as formações psíquicas transgeracionais, sociais e culturais. No mesmo seguimento, para Berenstein e Pujet (1997), o espaço transpsíquico ocupa um lugar preponderante na constituição vincular. Transcende os espaços intra e interpsíquicos e refere-se aos vínculos estabelecidos no contexto social compartilhado. É composto por crenças compartilhadas e pelas representações do mundo externo (sociais e físicas) adquiridas pelo inconsciente via superego dos objetos parentais. Essas representações psíquicas geram regras e códigos que, compartilhados dentro de um grupo, criam o sentimento de pertencimento. Obedece a um funcionamento lógico de regras e proibições, dentre as quais a proibição de matar.

Rouchy (2014) desenvolve os conceitos de grupos primários e secundários como estruturas de transição através das quais ocorre a passagem entre a realidade externa e a realidade psíquica interna. O sujeito não é apenas membro de um grupo, família e estruturas sociais estabelecidas; o grupo é constituinte do sujeito. É através da interação verbal e não verbal que o grupo espelha modos de ser e de sentido, denominados de incorporações culturais não mencionadas (*incorporats*). Estas incorporações culturais são compostas pelo habitat, ritmos de vida, hábitos alimentares, contatos e distâncias corporais, cheiros, linguagem corporal, zonas erógenas, tom e posição da voz, e todo um conjunto de emoções. Desde os primórdios da vida psíquica essas incorporações são transmitidas pela díade-bebê e pelo grupo primário. Perpetuam-se ao longo da vida a partir dos grupos secundários ou de afiliação, como a escola, grupos sociais, religião, entre outros. As incorporações culturais são, portanto, transmitidas via sensorialidade, constituindo referências que se traduzem em proibições, gostos, modos ou preferências que definem as relações entre gerações e de gênero (Rouchy, 2014). O autor pontua que é a partir dessa base psíquica e cultural comum e compartilhada que a identidade se torna única e coletiva.

Os distintos modelos aqui apresentados referem-se a um corpus teórico e a um dispositivo metodológico preciso que visa compreender o processo de transmissão da vida psíquica entre gerações e a cultura. Transmitem-se configurações psíquicas como afetos, representações ou fantasias constitutivas dos

vínculos por via consciente e inconsciente a partir de uma comunicação verbal e não verbal.

A transmissão geracional e cultural é indissociável da memória familiar. Muxel (2007) inscreve-a na construção permanente da história familiar que dá sentido ao passado e se manifesta nas lembranças, via imagens, objetos, impressões e sensações. A autora aponta três funções da memória familiar; a função de transmissão, de revivescência e de reflexividade. A primeira refere-se à memória ligada aos vínculos genealógicos, com valor simbólico de pertencimento familiar. A memória de revivescência diz respeito às percepções e sensações experimentadas, sobretudo na infância. Tem uma função atemporal, o passado e o presente entrecruzam-se, atualizam e reeditam sentimentos. Por fim, a função reflexiva incide sobre uma avaliação das vivências do passado. É um tipo de memória mais seletiva, está em causa a reconstituição do passado, envolvendo sofrimento psíquico.

Tisseron (1997) delimitou três vias principais de transmissão da vida psíquica: sensória, afetiva e motora. A via sensória envolve as reações sensoriais como prazer, dor e afetividade. A via afetiva envolve a linguagem falada que pode ser explícita ou implícita. A via motora envolve as habilidades motoras por meio do comportamento.

Para a presente pesquisa torna-se fundamental compreender o lugar subjetivo que os participantes ocupam no espaço social e familiar a partir das representações psíquicas culturais. Objeto de estudo desta tese, os filhos de pais biculturais, luso-brasileiros, são depositários de conteúdos transmitidos em um espaço e tempo de socialização primária, referente às origens, e de socialização secundária, neste caso Portugal. A dupla referência cultural é constituinte de uma identidade produzida em representações culturais específicas. Partimos do pressuposto que a dimensão psíquica se constrói na intersubjetividade, traduzida no encontro de elementos geracionais inscritos em um patrimônio histórico, social e cultural. Face ao exposto, a questão que se coloca é compreender os processos de transmissão envolvidos na dialética entre o psiquismo e a cultura, que desenvolvemos em seguida.

## 4.2

### Cultura e psiquismo

Ao longo das suas obras de cunho social, S. Freud evoca a importância e as funções da cultura, demonstrando os deveres e as obrigações implícitas na organização social. A partir da diferença entre os sexos e as gerações, o funcionamento civilizacional é estabelecido por um conjunto de proibições, normas e valores que contribuem para a autopreservação, para a reprodução da espécie humana e para a organização a vida psíquica.

Em *Totem e Tabu* (1913), Freud discute a passagem de um estado de natureza primitiva para a civilização a partir do mito do assassinato do pai da horda primitiva como condição para o advento da cultura. O carácter antropológico da obra procura estabelecer a universalidade do complexo de Édipo através da descrição do significado de totem e tabu na cultura a partir da “psicologia dos povos”. Com base na hipótese apontada por Darwin sobre a horda primeva, supondo que o homem primitivo vivia em pequenas hordas sob o domínio do pai, S. Freud descreve uma horda primitiva dominada por um homem despótico que monopolizava o poder e as mulheres, expulsando os filhos. O mito do assassinato do pai e sequente banquete pelos irmãos da horda que haviam sido expulsos fez emergir o sentimento comum de culpa e a introjeção da lei a partir da incorporação do ato canibal. A ambivalência dos sentimentos de ódio e amor vivenciados antes e após o ato marcaria a inscrição do conflito e da identificação coletiva.

A culpa, consequência maior desse ato, retornaria para o eu sob a forma de remorso, instaurando os dois principais tabus norteadores da civilização: a autoridade do pai e a proibição do incesto. Segundo Freud (1913), um ato para ser considerado violento deve ser inserido no contexto que o originou, tornando o assassinato do pai pelos irmãos da horda primeva um ato fundador e não um ato violento, imprimindo a mitologia da origem e das representações simbólicas daí advindas. A figura do pai passa a ser deslocada para o totem que estabelece as proibições e os interditos fundamentais, de modo a preservar a coesão do clã através da exogamia, preservando o parentesco sanguíneo e a coesão social. Tabu refere-se à natureza humana, instintiva e impura que ameaça o totem. A necessidade de vigilância e de coerção externa tem como pano de fundo a hostilidade, o instinto

humano que desencadeia a subversão à lei do totem. O conflito entre o instinto e a proibição Freud (1913) denominou de neurose obsessiva ou enfermidade do tabu.

Deste modo, tal como as sociedades primitivas, a sociedade humana seria sustentada pelas proibições do incesto, do assassinato e do canibalismo, sendo a cultura o meio capaz de neutralizar o instinto de agressão e fomentar os vínculos que garantem a coesão social. A transmissão ancestral do interdito e da culpa estariam, assim, na base para a introdução do complexo de Édipo no âmbito cultural depois de ter sido pensado em nível individual. A partir dessa premissa é possível considerar as duas vias de transmissão: a cultural e a geracional.

Não obstante após a segunda tópica S. Freud ter apresentando outros desdobramentos teóricos sobre o complexo de Édipo e a cultura, a associação entre a antropologia social e a psicanálise proposta em Totem e Tabu desencadeou um movimento crítico no campo da antropologia. Em torno do ano de 1921, a escola culturalista liderada por Bronislaw Malinowski, e posteriormente por Margareth Mead e Ruth Benedict, se opôs à universalidade do complexo de Édipo, defendendo uma ideia de cultura autônoma em detrimento da vertente universal. Refutando as teses de Freud apoiadas em trabalhos etnológicos do final do século XIX e início do XX marcados pelo evolucionismo, B. Malinowski inaugurou a antropologia moderna, defendendo o trabalho de campo e influenciando o desenvolvimento dos estudos sobre o indivíduo e a cultura (Moro, 2004). Após desenvolver uma série de estudos sobre os costumes sexuais da população das ilhas Trobriand na Melanésia considerou que a autoridade do pai não seria universal. Em outras culturas, o pai não representaria a figura máxima da autoridade, assim como a proibição do incesto não poderia ser generalizada, como defendido por S. Freud. Portanto, o conflito edipiano não teria validade universal. Existiriam, sim, necessidades universais à qual a cultura daria uma resposta como parte de um todo em que os costumes ou crenças cumpririam uma determinada função (Moro, 2004).

A corrente culturalista defendia que a cultura exercia uma influência decisiva na formação da personalidade e dos comportamentos, propondo um modelo de padrão de cultura traduzido em modos de ser, de sentir, de agir dentro da sociedade. Para Moro (2004), a maior crítica aos postulados de B. Malinowski e aos culturalistas foi o fato de conceberem a cultura enquanto totalidade autônoma, favorecendo o particularismo em detrimento do universalismo, tornando-se uma

visão obsoleta. Cada cultura seria constituída por elementos que atenderiam a uma necessidade vital. Essa observação permitia concluir que o contexto cultural determinaria o desenvolvimento humano, contudo, reduzia o homem às necessidades básicas (Plivard, 2014).

Em decorrência da tese defendida por B. Malinowski, S. Freud acolheu a proposta de uma investigação apresentada por Géza Róheim, psicanalista húngaro próximo de S. Ferenczi. Em 1928, G. Róheim empreendeu uma viagem de quatro anos entre a Somália e a Austrália, desenvolvendo uma pesquisa orientada para a interpretação psicanalítica da cultura. Tornou-se pioneiro ao introduzir a combinação da psicanálise com a antropologia, estabelecendo a concordância entre os processos psíquicos subjacentes aos mitos e às crenças culturais (Moro, 2004). Tomando por base a interpretação psicanalítica de inconsciente universal, defendia a constituição das diferenças culturais desde os primeiros contatos mãe-bebê, introduzindo as relações arcaicas estabelecidas através de ritos de iniciação para explicar as diferenças e as mudanças culturais. A interpretação psicanalítica da cultura partia da análise dos sonhos, da vida sexual e das brincadeiras infantis. Opondo-se à tese de B. Malinowski, defendeu que a universalidade do complexo de Édipo assumiria diferentes formas devido aos processos primários inconscientes, estabelecendo, deste modo, a ligação entre o psiquismo e a cultura (Moro, 2004).

Perante este cenário, se para G. Róheim o campo intrapsíquico precedia e explicava a cultura, para B. Malinowski o contexto cultural influenciava o desenvolvimento do indivíduo. Face às divisões teóricas, foi Georges Devereux, também húngaro, etnólogo e psicanalista, quem rompeu esse impasse. Como explica Moro (2004), para G. Devereux a cultura e o psiquismo são indissociáveis, ou seja, a psique individual é construída de uma forma inevitavelmente cultural. Tal como G. Róheim, G. Devereux endossou o pensamento de S. Freud, postulando a universalidade do psiquismo e do inconsciente enquanto elementos comuns a todas as culturas. Seguindo o pensamento da dimensão da universalidade do inconsciente, George Devereux desenvolve o conceito de complementaridade com base na lógica do funcionamento das ciências físicas para estabelecer o nexo entre o inconsciente e a cultura. A partir do desenvolvimento do método complementar fundou a etnopsiquiatria, também conhecida por etnopsicanálise (Moro, 2004).

Dando sequência ao trabalho de G. Devereux no campo da etnopsicanálise, Nathan (2013) refere-se à cultura como uma função de continente, como recipiente psíquico. Amparado nas teorias de D. Anzieu sobre o eu-pele e envelope psíquico, Nathan (2013) define a cultura como um sistema de fechamento que, em caso de perda, deve ser reconstituído, observando que a cultura desempenha a função de contensão do ego, de modo a garantir a coesão psíquica a partir da cultura internalizada. Ao indicar que o psiquismo e a cultura mantêm relações homeostáticas, defendeu que a cultura internalizada para se manter funcional deve contar com a estrutura cultural externa. Seria através da dialética entre o interno e o externo que a cultura participa na construção do funcionamento intrapsíquico. O autor postula que, no contexto migratório, a perda do quadro cultural interno da cultura original conduz a uma transformação do padrão cultural original interno.

Moro (2004) observa que a noção de cultura engloba a dimensão de um significado internalizado e compartilhado que cumpre as funções de humanização e de estruturação. Lembrando a frase de G. Roheim, “não existe homem sem cultura”, a autora indica que a cultura confere uma leitura de mundo que permite antecipar imprevistos, na medida em que o funcionamento intrapsíquico requer necessariamente a internalização cultural. Defende os processos de transmissão cultural nos vínculos entre a cultura e o psiquismo, focando o seu trabalho na segunda geração de migrantes. Para tanto, introduz a ideia de mestiçagem no processo de transmissão enquanto fenômeno dinâmico que se funde na segunda geração antes mesmo do seu nascimento. Denominou de “berço cultural” o modo como a criança é investida e percebida culturalmente antes do seu nascimento, observando que a cultura resulta da determinação de “conhecimentos implícitos” comuns a todos os indivíduos de uma determinada cultura e transmitidos entre gerações (Moro, 2004).

Neste sentido, ao implicarmos a transmissão geracional e cultural na constituição psíquica, devemos considerar a memória familiar circunscrita em espaços e tempos diferenciados na transmissão dessa memória. O termo geração aponta, por um lado, para uma dimensão genealógica, no sentido de ancestralidade, e, por outro, reporta-se a uma dimensão dentro de uma mesma temporalidade geracional, tornando a transmissão o reflexo de como o tempo é percebido e vivenciado ao longo das gerações. Assim, compreendemos que a transmissão se

refere a uma temporalidade geracional percebida em tempos históricos e sociais que se desenvolve em espaços simultâneos ou diferenciados. Dado o valor polissêmico do termo cultura, tomamos por base a ideia de cultura como um sistema coerente de produção simbólica e de práticas de um grupo constituído pela história e pelo território, tal como proposto por Plivard (2014). Vale ressaltar que consideramos grupo os laços de filiação e afiliação que se desenvolvem segundo uma lógica dinâmica e recíproca de transformação geracional e cultural.

Kaës (2012) parte do conceito de diferença na obra de S. Freud associado à ideia de estranho, a sentimentos de desprazer e de hostilidade para se referir à diferença cultural. Cunha o conceito de terceira diferença propondo identificar as dimensões psíquicas envolvidas nas várias formas de diferença, separando-as em três categorias de oposição. A primeira diferença é constituída pela oposição da espécie humana e espécie animal. Esta primeira diferença organiza a relação do sujeito com a vida e com a morte, englobando todas as identificações que são próprias da espécie humana. A sua transgressão é da ordem do monstruoso.

A segunda diferença refere-se às clássicas diferenças entre os sexos e as gerações, introduzindo o sujeito nas relações de precessão e sucessão na ordem geracional. A ideia de precessão (Kaës, 2001) significa que só é possível compreender a transmissão psíquica admitindo que o grupo precede o sujeito do grupo, tornando-o sujeito de herança psíquica do grupo familiar, entendido como grupo de origem. A condição humana é fundada na submissão à genealogia que a precede e que a torna herdeira de discursos e de fantasias inscritas na intersubjetividade. Esta segunda diferença confronta o sujeito com o desejo e a finitude, cuja transgressão é da ordem do incesto e acrescentamos, também, o incestual (Racamier, 1995). Esta proibição fundamental está na base da diferença entre os sexos e as gerações, permitindo que se passe do estado de natureza ao estado de cultura.

A terceira diferença refere-se à diferença cultural. Ao contrário das anteriores, apoiadas no biológico, a terceira diferença introduz o sujeito na ordem da afiliação, ou seja, é apoiada no campo social. Engloba as identificações compartilhadas e alianças psíquicas, narcísicas e defensivas necessárias para a convivência em sociedade face ao não familiar. A transgressão da terceira diferença institui o outro no campo da categoria da inimizade e da subversão. De acordo com

Kaës (2015), a ruptura, em contextos culturais, favorece a emergência de questionamentos em relação à continuidade do eu, levando a uma reorganização interna no que diz respeito às identificações, ideais e mecanismos de defesa. A segurança respaldada pelos grupos de pertencimento, família e sociedade de origem, é confrontada com as diferenças e a alteridade envolvidas nos diferentes modos de agir e pensar de outra cultura, levando o sujeito à necessidade de uma reorganização interna.

A questão do encontro com a diferença cultural apontada como terceira diferença por Kaës (2012) questiona o limite entre o interno e o externo, entre o sujeito e a cultura, como é o caso da migração, ou dos filhos de casais mistos, objeto de estudo desta pesquisa. Articulamos com ideia de mestiçagem avançada por Moro (2004) enquanto experiência do estranhamento, que coloca em causa o diferente dentro de uma cultura fechada em si mesma, fonte de hostilidade. São as alianças defensivas apontadas por Kaës (2012) perante o estranho ou perante a figura do estrangeiro que se traduzem em estigmas e preconceitos sociais quando há uma percepção de ameaça à coesão cultural. A ideia de mestiçagem propõe um modelo de saber que inclui formas de lidar com o estranho, enquanto reconhecimento do outro.

A migração é o fenômeno por excelência que coloca à prova as alianças psíquicas, narcísicas e defensivas frente à mestiçagem cultural desenvolvidas pelos autores, particularmente visível na segunda geração, filhos de migrantes, na medida em que são expostos a diferentes universos culturais, à cultura da família de origem, de um lado, e à cultura nativa, de outro. O que está em jogo é a diversidade cultural que perpassa as famílias em contexto migratório, dado que a conjugalidade e a parentalidade estão na base da constituição do psiquismo familiar, como vimos acima. Significa dizer que, para além dos desafios inerentes à constituição de todo o casal conjugal, a união mista exige um esforço adicional de ressocialização por parte de ambos os parceiros. Os casais mistos constroem uma cultura conjugal única, constituída por elementos das respectivas culturas e desenvolvida por uma permanente negociação que envolve a assimilação e o descarte de conteúdos específicos de cada cultura (Moro, 2010). A criação de um código cultural comum é o que permite a transmissão da diversidade cultural às gerações seguintes. As uniões mistas têm na sua essência a intencionalidade em fundar uma família

exogâmica, neste caso, com representações da cultura brasileira e portuguesa. É desejável que a inscrição genealógica de dupla referência cultural seja fundada na alteridade enquanto reconhecimento da diferença, aspecto inerente à condição da miscigenação familiar e cultural.

Neste sentido, Plivard (2014) observa que a identidade bicultural, ou a dupla referência cultural, é fortemente determinada pelos modelos de integração parental. Se o trânsito entre ambas as culturas ocorrer de modo conciliador, no sentido de perceberem uma identidade cultural compatível, é possível que a segunda geração desenvolva uma cultura emergente, também denominada de terceira cultura. Em oposição, a dupla referência cultural poderá ser fonte de conflito, tornando a incompatibilidade cultural uma fonte de conflito interno, nomeadamente nos casos em que sejam forçados a escolher entre uma ou outra cultura, levando muitas vezes à negação de uma parte da origem. A identidade bicultural, segundo a autora, engloba a apreensão, o conhecimento e a aceitação de crenças e valores culturais de ambas as culturas manifestadas de modo consciente e inconsciente ao longo dos vários períodos do ciclo vital.

Em famílias em contexto migratório, como é o caso da presente pesquisa, levamos em conta que o fato de os vínculos familiares serem perpassados pela ruptura com a origem, não significa que não haja uma continuidade geracional com a mesma. Como descrito em capítulos anteriores, o cenário da migração voluntária é propenso à redefinição das relações entre a origem e o destino, demonstrando como a complexidade de configurações e de histórias familiares no contexto migratório concorrem para a construção da identidade subjetiva e cultural. A transmissão enquadra-se, portanto, na produção contínua operada nas relações de parentesco através de valores e de práticas, mas também nos recursos internos subjacentes à apropriação da transmissão e das representações da memória cultural em diferentes espaços e tempos. O modo como estes elementos de transmissão são produzidos reverberam em modelos de transmissão, desenvolvidos a seguir.

#### 4.3

#### **Modalidades de transmissão**

Tomando por base o casamento enquanto instituição de aliança social que funda a família e a cultura, Soulé (1994) define três eixos associados à filiação: biológico, narcísico e jurídico. O primeiro eixo, o biológico designa o vínculo estabelecido a partir da herança genética. A filiação narcísica ocorre do desejo dos pais de estabelecer trocas afetivas com os filhos, do investimento psíquico, físico e social, englobando os cuidados cotidianos. Por fim, a filiação tem um composto legal ou instituído em relação ao quadro legislativo que estabelece os laços de parentesco, a transmissão do nome e confere a autoridade e a responsabilidade parental constituída por direitos e deveres. Assim, a transmissão ao longo das gerações permite pensar como a temporalidade opera nos vínculos familiares com base nos aspetos simbólicos subjacentes à fundação da família.

A literatura psicanalítica sobre o tema elenca duas modalidades de transmissão: a transmissão psíquica intergeracional e a transgeracional. Na primeira, a passagem de conteúdos psíquicos entre as gerações é acompanhada pela simbolização, permitindo a representação e a transformação de conteúdos psíquicos geracionais (Granjon, 2000). Refere-se a um modelo de transmissão ancorado na diferenciação e na proximidade entre quem transmite e quem recebe, favorecendo a apropriação da herança psíquica ao longo do tempo. Os eventos, mesmo que traumáticos, são elaborados, podendo ser representados, levando à transformação da herança familiar. Por outro lado, a transmissão transgeracional está associada às falhas da transmissão, tornando-a alienante. É um tipo de transmissão que atravessa as gerações e se impõe em estado bruto aos descendentes, dificultando a elaboração e a simbolização de conteúdos psíquicos. A herança transgeracional é constituída por elementos sem representação psíquica, marcada por vivências traumáticas e levando a lacunas na historicidade familiar (Granjon, 2000).

De modo a evitar uma ideia de determinismo psíquico ligado à transmissão psíquica transgeracional, Tisseron (1997) defende a terminologia influência psíquica para que a transgeracionalidade não se confunda com inviabilidade de subjetivação e de transformação psíquica. Acrescenta que a transmissão psíquica não opera de modo idêntico, afastando a ideia de reprodução, dado que as trocas entre as gerações são bilaterais. Significa dizer que os filhos manifestam dinâmicas relacionais impostas pelas gerações anteriores. Nesse sentido, refere-se à transmissão nos campos intrapsíquico, intergeracional e transgeracional. A

transmissão intrapsíquica refere-se à passagem de material psíquico de uma instância psíquica para outra, por exemplo, do pré-consciente para o consciente, operando, assim, diferentes mecanismos de simbolização e de atualização psíquica. No mesmo sentido, Kaës (2001), postula que a transmissão intrapsíquica se refere à passagem de conteúdos entre as instâncias psíquicas e às transformações dos traços de memória e de sintomas, deslocamentos, condensações ou sonhos que expressam desejos censurados pelo superego e pelo princípio da realidade. A transmissão intergeracional diz respeito às comunicações verbais e não verbais e à transmissão de atitudes, valores, interesses e conflitos entre gerações próximas que mantêm relações familiares no mesmo espaço-tempo. Por fim, a transmissão transgeracional diz respeito aos antepassados cuja transmissão é repassada aos descendentes. Inclui os silêncios, os não ditos e segredos, denominada transmissão do negativo, passível de efeitos patogênicos (Trachtenberg, 2021).

A transmissão geracional aos descendentes constitui-se a partir da criação de um espaço familiar comum, proporcionado pelos pais principalmente, mas, também pela família de origem. Com efeito, a partir do conceito de aparelho psíquico grupal formulado por R. Kaës, que visava entender a formação e o funcionamento dos grupos, Ruffiot (1981) formulou a noção de aparelho psíquico familiar comum e indiferenciado entre os diferentes membros da família. O aparelho psíquico grupal do grupo primário, refere-se à família que viabiliza o acesso a um mundo triplo: o mundo social dos pais, o mundo do corpo e o do psiquismo.

Não sendo formado pelo conjunto dos psiquismos de cada membro da família, o aparelho psíquico familiar é uma zona psíquica externa, formada pela ligação e pela combinação dos psiquismos familiares. Através da comunicação psíquica entre os psiquismos, tem a função de articular o funcionamento psíquico familiar com o individual, servindo de invólucro primário ao psiquismo de todos os que nascem (André-Fustier & Aubertel, 1998). Os autores explicam as funções do aparelho psíquico familiar demonstrando que a constituição do sujeito é ancorada em uma história familiar que o precede. A primeira função do aparelho psíquico familiar é a contenção das angústias arcaicas e a transformação dessas sensações em experiências suportáveis e simbolizáveis, para que mais tarde possam vir a ser representáveis. O modo como se processam essas duas funções é determinado por

outra função do aparelho psíquico grupal, a transmissão. É transmitida toda uma bagagem geracional e genealógica que funciona como via de acesso ao mundo. Esse processo é possibilitado pelo mecanismo de ligação, permitindo à criança fantasiar e organizar o seu mundo interno, construindo, assim, a sua individualidade. A ligação corresponde a outra função do aparelho psíquico familiar.

A constituição do sujeito é ancorada na grupalidade que o precede, tornando-o depositário de valores, ideais e fantasias que lhe permitem ocupar um lugar na genealogia e na cultura. A perpetuação da origem é instituída por veículos de pertencimento que se desenvolvem ao longo das gerações. Os mitos, os rituais e os segredos familiares constituem veículos dessa transmissão e têm a função de fomentar o pertencimento familiar. No capítulo seguinte desenvolveremos o conceito de pertencimento grupal com base na constituição dos mitos familiares e dos recursos simbólicos que perpassam as gerações com base nos rituais familiares.

## Mitos e rituais e a identidade familiar

*Para você e para mim, não se pode falar do ser humano sem considerá-lo, simultaneamente, como um ser biológico, cultural, psicológico e social. Encontramo-nos porque sabemos que a imaginação, o imaginário e o mito são realidades humanas fundamentais.*

Edgar Morin

Os estudos sobre os mitos e os rituais inscrevem-se em contextos pluridisciplinares. O ponto de partida comum às várias abordagens parte da etimologia dos termos como referência base à leitura que cada disciplina desenvolve. Do grego *mythós* que tinha amplos significados, como discurso, relato imaginado, lenda, ou fábula, é derivado do termo *mytheio*, que significa narrar, contar (Machado, 2003). A partir de uma linguagem simbólica, os mitos asseguram a identificação à sociedade, aos grupos, e principalmente a um tipo particular de mito, os mitos familiares. O termo ritual tem origem no latim *ritualis* que significa uso, costume, conforme ressalta o autor acima. O ritual refere-se a condutas individuais ou grupais de carácter repetitivo e com significado simbólico (Rivière, 1996). Assim, como os mitos também os rituais foram inicialmente estudados nos campos da Antropologia e da Sociologia no âmbito dos estudos sobre a origem, o sagrado e a religião.

Os mitos associados ao grupo familiar foram desenvolvidos a partir da década de 1960 com a publicação em 1963 do artigo *Family myth and homeostasis* de Antônio J. Ferreira, terapeuta da Escola de Palo Alto. Os rituais, por sua vez, foram introduzidos na área da família pelos sociólogos James Bossard e Eleanor Boll em 1949 com a publicação da obra *Ritual in Family Living*. Como visto no capítulo anterior, a identidade familiar é constituída por heranças psíquicas transmitidas ao longo das gerações, os mitos e os rituais constituem veículos dessa transmissão. Ao longo deste capítulo desenvolvemos a importância da transmissão e a função dos mitos e dos rituais familiares no pertencimento familiar. Em seguida desenvolveremos uma breve articulação com a identidade cultural.

## 5.1

### Mitos e rituais: procura pela origem

Ao longo da história, os estudos sobre os mitos sofreram diferentes interpretações, tendo como ideia base a clássica oposição entre as narrativas míticas, próprias das sociedades ditas arcaicas, e o discurso filosófico, tido como detentor da verdade. Segundo Abbagnano (2000), a mente humana opera e revela-se a partir do pensamento racional, *logos*, e pelo pensamento mitológico, *mythos*, sendo a relação entre ambos uma problemática com raízes antropológicas. Para tanto, propõe três leituras sobre o mito ao longo da história do pensamento. A primeira diz respeito à transição da Antiguidade Clássica para o discurso filosófico, ligado à verdade, que restringiu o mito às sociedades ditas arcaicas e primitivas, momento em que o *mythos* se opunha ao *lógos*. Tal fato insere-se no surgimento da filosofia na Grécia antiga que marcaria o declínio do pensamento mítico ancorado no fundamento do relato mítico dado como verdadeiro, relacionado a tempos regidos pelo sobrenatural e transmitidos oralmente ao longo das gerações. A sua principal função era estabelecer a ligação entre o homem e as suas origens, preservando a memória cultural, “...ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser; em razão dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural” (Elíade, 1998, p. 11).

Um segundo momento apontado por Abbagnano (2000) associa a passagem do mito, enquanto conhecimento racional, para o pensamento autônomo, privilegiando o espírito humano, irracional e fantasioso. O terceiro momento, diz respeito à introdução do mito no campo social e cultural, passando a ser estudado como constituinte da condição humana e integrante da sociedade. Em rigor, no campo antropológico, B. Malinowski foi um dos percussores a associar mito e cultura. Para o autor, os mitos não ficam circunscritos às sociedades arcaicas, eles são constituintes de qualquer cultura, não se limitando a histórias contadas, mas a realidades vivenciadas que têm a função de dar continuidade à cultura, estando diretamente ligados à tradição e à relação do homem com o seu passado (Moro, 2004). Enquanto realidade viva, os mitos, ainda que se reportam a acontecimentos distantes, continuam a exercer influência no mundo e no destino dos homens.

A partir do estudo dos mitos da Grécia antiga, Junito Brandão observa que a compreensão sobre as diferentes direções dos estudos sobre os mitos fundamenta o sentido dado ao desconhecido, explicando os fenômenos humanos e universais ao longo do tempo.

“... cooperar para que as humanidades clássicas voltem urgentemente ao lugar que lhes compete e servir não só aos que lidam com a ciência da psiqué, mas também a quantos acreditam na perenidade do mito, que não é grego nem latino, mas um farol que ilumina todas as culturas” (Brandão, 1985, p. 17).

O carácter versátil do pensamento mítico foi muitas vezes contestado no âmbito científico no ideário da corrente positivista no século XIX, cabendo à Antropologia o reconhecimento das narrativas tribais como manifestações ocultas (Vernand, 1998). O mito passou a ser defendido e associado, entre outros, ao conhecimento simbólico, na medida em que todo o conhecimento é perpassado por diferentes formas simbólicas, como a linguagem, a religião e a arte (Vernand, 1998).

A esse respeito, Morin (1986) distingue o modelo de conhecimento simbólico/mitológico/mágico, do conhecimento empírico/técnico/racional, mantendo entre eles uma relação de complementariedade: “toda a renúncia ao conhecimento empírico/técnico/racional conduziria os humanos à morte e toda a renúncia às suas crenças fundamentais desintegraria a sua sociedade” (Morin, 1986, p. 144). A partir do pressuposto de complementariedade, E. Morin, defende que, *mythos* e *lógos* se complementam, embora o conhecimento mítico prescindia de provas de validade, não se submete ao conhecimento empírico ou científico, dado que o mito é verdadeiro para quem o proclama, o narrador. Indissociável da linguagem, justificada pela raiz etimológica *mythos*, que significa discurso, o autor observa que o mito estipula valores absolutos e refere-se a tudo "o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade e a aspiração" (Morin, 1986, p. 150).

No mesmo sentido, Lévi-Strauss (1985) considera o mito uma narrativa não histórica que não se opõe ao *lógos*. Ao contrário, o autor introduz o pensamento mítico associado à razão, sendo a mitologia a sede das formas simbólicas, ligada à linguagem e à religião. Apoiado no modelo linguístico de F. Saussure, aponta o conhecimento mítico por meio da fala, tecendo uma analogia entre mitemas e fonemas. Mitemas são unidades constituintes dos mitos que formam elementos básicos comuns a vários mitos. Essas narrativas racionais definem o pensamento

lógico individual e social, estabelecendo proibições fundamentais com significados aceitos e perpetuados pelo grupo, característica esta que torna o relato um mito (Lévi-Strauss, 1985). O posicionamento teórico de C. Lévi-Strauss procura estabelecer o valor simbólico da narrativa subjacente ao mito para quem o gerou e perpetuou de modo a compreender o funcionamento individual e cultural. O diálogo histórico entre a psicanálise e a antropologia atesta a dialética entre o individual e o coletivo mediada pelos mitos, atuando como um elo entre a realidade individual e a realidade coletiva. S. Freud, desde os primórdios da psicanálise, estabeleceu a relação entre o Eu e a cultura, tornando o mito, desde então, a expressão e o símbolo do pensamento fantasmático de uma sociedade (Anzieu, 2006). Para este autor, o mito do Édipo Rei com origem na tragédia grega refere-se mais à fundação da Psicanálise do que à formulação teórica do complexo de Édipo.

Anzieu (2006), a propósito da mitologia na obra de S. Freud, pontua a relação entre os mitos e as formulações teóricas da proibição e do desejo, destacando três etapas fundamentais ao longo da obra freudiana. A primeira aparece em “A interpretação dos sonhos” (Freud, 1900) na qual a mitologia é usada para o entendimento dos sonhos nos processos inconscientes. Tal como no mito, no sonho os elementos inconscientes dependem da história de quem sonha. Se o sonho representa a via real de acesso ao conhecimento do inconsciente, os mitos representariam, para S. Freud, os sonhos da toda a humanidade. A segunda etapa refere-se a Totem e Tabu (Freud, 1913), obra em que S. Freud recria o mito da horda primitiva para descrever os processos inconscientes da vida em sociedade. A terceira etapa é descrita em Moisés e o Monoteísmo (Freud, 1939), onde a religião judaico-cristã aparece como produtora de mitos civilizatórios. Ao se debruçar sobre a mitologia grega, em particular sobre o mito de Édipo, Anzieu (2006) considera o mito como um modo de a sociedade mostrar aos seus membros a identificação com as suas fantasias. Significa que, para o autor, os ritos, mitos, sonhos e contos fazem parte das fantasias fundamentais do ser humano: “Em uma palavra, os mitos falam aos homens não sobre o mundo exterior, mas sobre o mundo interior, não sobre a realidade, mas sobre as fantasias, bem como sobre os desejos e as angústias a eles ligadas” (p. 61).

Em particular, no campo da psicanálise de casal e família, o estudo sobre os mitos serviu de base para a compreensão da evolução dos estudos sobre a

transmissão psíquica geracional no campo familiar. Green (1980) atribui ao mito a função de elo entre a realidade psíquica individual e social operada via sonhos, fantasias e outras formações do inconsciente individual. Ideia que Granjon (2000) também compartilha ao enfatizar que os mitos constituem uma teoria do vínculo, atribuindo-lhes uma função estruturante do pertencimento grupal. A autora destaca que o material narrativo do mito subjacente ao grupo, familiar e social, tem a função de defesa contra as crises grupais, facilitando a representação psíquica, justificando-se, deste modo, a transmissão ao longo das gerações.

Se as narrativas míticas proporcionam representações históricas sobre a origem, conferindo significados e valores à condição humana, os rituais reforçam as crenças subjacentes aos mitos. O mito enquanto realidade psíquica expressa um conjunto de narrativas fornecendo referências e legitimando as identificações grupais, os rituais ilustram concretamente os valores incorporados pelos mitos (Courtois, 2003). Essa associação passou a ficar clara a partir dos estudos sobre as práticas religiosas das sociedades ditas primitivas. De acordo com Elíade (1998), a aproximação entre mito e ritual deu-se em função de observações que demonstraram que grande parte dos rituais das sociedades primitivas e das práticas religiosas reproduziam narrativas mitológicas. Deste modo, os mitos e os rituais são integradores da identidade cultural, fomentando o conhecimento, via transmissão entre as gerações ao longo da história, garantindo a perpetuação das tradições culturais e sociais (Courtois, 2003).

Se os rituais originalmente estavam associados às práticas religiosas, posteriormente, tornaram-se um fenômeno difícil de conceituar dada a diversidade de elaborações teóricas pelos diferentes campos de estudo. Assim, procuram-se as funções e as características dos rituais de acordo com o campo teórico em que são introduzidos (Rivière, 1996). M. Segalen, por exemplo, debruçou-se sobre o estudo dos rituais na sociedade contemporânea a partir das teorias de E. Durkheim, M. Mauss e A. Van Gennep, reconhecendo a importância dos rituais seculares, nomeadamente os rituais de massas propostos por E. Durkheim. Para a autora: “todo o rito é sempre contemporâneo, o que existe, na realidade, é uma constante recomposição das formas simbólicas”. (Segalen, 2002, p. 11).

O interesse pelo estudo dos rituais fora do campo religioso teve início com o etnólogo J. Huxley no início do século XX ao descrever a ritualização entre

espécies do mundo animal. A partir de então, o termo ritual tornou-se polissêmico devido às inúmeras propostas por diferentes autores. Ao contrário dos rituais sagrados que visam estreitar as crenças religiosas, os rituais sociais, também denominados seculares, têm essencialmente a função de integração social e cultural do indivíduo no grupo (Segalen, 2002).

O termo rito é frequentemente usado como referência ao ritual. O rito tem origem no latim *ritus*, que significa ordem prescrita em alusão à ordem do cosmos (Machado, 2003). A etimologia do termo rito evoca um aspecto essencial dos rituais, a ligação com uma determinada ordem. Classicamente, os estudos sobre os ritos são associados aos ritos de passagem com base na obra de A. Van Gennep, etnólogo francês do início do século XX, cujo trabalho tornou-se fundamento básico no âmbito antropológico. Ao contrário da etnologia da época que associava o rito ao campo religioso ou ao sagrado, A. Van Gennep, introduziu o rito no limiar das mudanças do *status* social inerente ao desenvolvimento individual, como veremos no item 5.3. Neste sentido, os rituais dizem respeito ao cumprimento de prescrições enunciadas pelo rito, referem-se a ações localizadas e a contextos específicos sendo considerados componentes do rito. O rito assume, desde modo, um caráter solene e cerimonial imposto pela cultura, enquanto os rituais são despojados de solenidade, menos formais, podendo ser individuais, mas sempre se reportam a uma dimensão, grupal, coletiva (Segalen, 2002). A autora sublinha a importância da sequência ritualística envolvida nos ritos:

A questão da variabilidade dos rituais é relativamente pouco tratada pelos autores clássicos, que sempre se esforçaram para trazer à luz princípios universais, quer se tratassem de funções, estruturas ou sentidos. Eles insistiram especialmente nas recorrências das formas, necessárias para fortalecer uma moldura à experiência e, para atribuir à força da repetição o esboço de uma linguagem de que todos compartilhem os símbolos (Segalen, 2002, p. 117).

Não obstante o viés teórico, é consensual que os rituais se referem ao comportamento e à linguagem, possuem um caráter repetitivo e com alto significado simbólico e emocional. São os atos codificados com valor simbólico envolvidos nos rituais que os tornam específicos dentro de cada grupo, conferindo um sentimento de pertencimento e de identidade (Segalen, 2002). O simbolismo e a repetição, enquanto características dos rituais operam como ações convencionais e reconhecidas pelos membros de determinado grupo ou sociedade ao longo do

tempo, seja na esfera pública ou na privada, atribuindo funções e especificidades dentro de uma cultura, ou de uma sociedade (Rivière, 1996) e, acrescentamos, também, dentro de uma família.

Embora os mitos e os rituais tenham sido estudados de acordo com diferentes perspectivas desde o início das ciências sociais, o seu alcance social e cultural levou a que teóricos da psicanálise de casal e família e da abordagem sistêmica associassem as funções simbólicas ao contexto familiar. A transmissão geracional é constituída pelos mitos e pelos rituais familiares enquanto produções de sentido de identidade grupal, como desenvolvemos em seguida.

## 5.2

### Mitos e rituais familiares

Abordamos no capítulo anterior que o grupo familiar tem início com a constituição do casal conjugal, vínculo de afiliação que dá origem à aliança conjugal. No âmbito da psicanálise de família, o mito fundador do casal é formado no momento da constituição do casal que recria a mitologia familiar a partir das heranças psíquicas das respectivas famílias de origem. Ou, como Ruffiot (2011) assinalou, o casal é criador de uma pequena unidade mítica. Assim, a transmissão no grupo familiar é organizada em torno de dois eixos principais e indissociáveis.

Segundo Benghozi (2007), o eixo vertical, que corresponde à filiação, formado pela transmissão entre os vínculos geracionais, ascendentes e descendentes, via pela qual se atribuem lugares e funções na cadeia genealógica. E, o eixo horizontal, refere-se à transmissão intrafamiliar, ligada a valores culturais. Inclui os vínculos de aliança, grupos de pertencimento externos, sociais ou institucionais. Segundo o autor, os mitos e os rituais familiares são constituintes do eixo vertical da transmissão, sendo que os rituais garantem a transmissão do mito fundador do grupo familiar através de crenças estruturadas em torno de valores de referência transmitidas ao longo das gerações. O vínculo de filiação, portanto, inscreve o sujeito no grupo familiar e na cultura.

Como introduzido acima, o conceito de mito familiar foi proposto por A. Ferreira, terapeuta da Escola de Palo Alto em 1963, para ilustrar um conjunto de crenças e expectativas que os membros da família compartilham entre si. Essas

crenças são baseadas em valores implicitamente aceites e transmitidas ao longo das gerações, atribuindo papéis aos elementos do grupo familiar, definindo a imagem que a família tem de si mesma e a que transmite para o exterior. Significa dizer que os mitos familiares desencadeiam todo um conjunto de atitudes e pensamentos defensivos com vista à preservação e à coesão interna. Enquanto funcionar como defesa do grupo, o mito proporciona a homeostase familiar, impondo que se cumpra sob pena de exclusão grupal.

No campo da psicanálise de casal e família, Granjon (2000) acrescenta que as crenças subjacentes aos mitos familiares referem-se a questões sobre a origem, nomeadamente, sobre o nascimento, a morte e, sobretudo, a transmissão da identidade e de ideais familiares. Segundo a autora, os mitos oferecem uma explicação sob a forma de uma interpretação da realidade com base em narrativas imaginárias, constituindo uma representação partilhada pelos membros de um grupo, familiar e societal. Definindo o mito como a história das origens, a autora apresenta os mitos como cenários simbólicos que dão resposta ao pensamento e à memória substituindo as lacunas da memória familiar.

No mesmo sentido, Lemaire (1989), com base no trabalho de A. Ruffiot, define os mitos familiares como construções imaginárias coletivas, muitas vezes inconscientes e expressas por meio de rituais e regras implícitas ou explícitas de funcionamento familiar, comparando a fantasia individual ao mito grupal. As representações do grupo familiar transmitem as fantasias inconscientes sobre a história da origem familiar. Em nível consciente, a fantasia corresponde a um cenário, enquanto o mito corresponderia a uma história. Assim, o mito na família surge sob a forma de uma história que envolve uma crença compartilhada, desconhecendo-se muitas vezes o autor ou a origem. Em nível inconsciente, o mito encontra raízes no funcionamento do aparelho psíquico familiar que produz a mitopoese familiar, originando uma representação de família que será internalizada tal como proposto por A. Ruffiot.

Como observado no capítulo anterior, o aparelho psíquico familiar é antes de tudo um aparelho de suporte à matriz psíquica familiar, permitindo o acesso à subjetivação e à diferenciação do vínculo familiar. Ruffiot (1980) introduziu a noção de mitopoiese familiar para designar a capacidade criativa da família em produzir mitos, fantasias, sonhos e segredos, sendo umas das funções essenciais do

aparelho psíquico familiar. O mito e sonho operam via imaginário na produção de narrativas, tal como S. Freud havia anunciado ao relacionar o sonho com o imaginário popular, associado aos mitos e às lendas. Ruffiot (1980; 2011) distingue mito de fantasia; enquanto o mito surge como uma produção do imaginário coletivo, a fantasia é uma produção individual do inconsciente, sublimar ou mesmo consciente. As fantasias individuais conscientes corresponderiam à exigência do compartilhamento familiar de mitos, tornando-as constituinte da fantasmática familiar, muitas vezes transformados pela ação da censura consciente ou inconsciente da família.

Nesse sentido, Ruffiot (2011) distingue o mito social, ligado às representações coletivas e aos grupos institucionalizados e a fantasia individual. O mito social é a representação comum que uma sociedade tem de seu passado histórico, das estruturas familiares que a sustentam, bem como das fantasias individuais compartilhadas. A fantasia individual corresponderia à manifestação da atividade psíquica singular. Entre o mito social e a fantasia individual surgiria o mito familiar desenvolvido pela família nuclear e extensa. Os mitos familiares e sociais têm em comum o tempo fundador anterior ao tempo histórico, reportando-se à história das origens, inscrevendo valores e ideais no grupo familiar. Significa que o mito social é a representação comum e compartilhada por todos os membros de uma sociedade, comporta todo um passado histórico que embasa a estrutura familiar e as fantasias individuais compartilhadas (Ruffiot, 2011).

Os mitos não se referem necessariamente à realidade, desconhecendo-se a sua autoria e origem e, quando eventualmente questionados, tendem a ser relegados ao segredo a fim de se manter a homeostase familiar, negando os conflitos (Eiguer, 2009). A função de defesa e contenção do sofrimento atribuída aos segredos e mitos familiares está ligada a eventos traumáticos inscritos na história da família associados à morte, ao incesto, ao abandono, entre outros, atravessando várias gerações (Eiguer, 2000). O caráter defensivo dos mitos familiares perpetuados pelos segredos foi explorado por Cottle (1995) ao enunciar cinco tipos de mitos familiares associados aos segredos. O mito da estabilidade referente a segredos sobre o abandono parental; o mito da harmonia, associado a segredos sobre o incesto e o abuso sexual; mito da riqueza, sobre segredos ligados a questões financeiras; mito dos valores tradicionais, referente a segredos sobre a sexualidade;

e finalmente, o mito da normalidade, associado a segredos sobre questões de alcoolismo, dependência de drogas, patologias psiquiátricas e suicídio.

J. Bossard e E. Boll (1950) introduziram os rituais no âmbito familiar ao desenvolverem os primeiros estudos de natureza qualitativa, abrindo caminho para o interesse dos rituais familiares na área da psicologia. Referiram-se aos rituais familiares como procedimentos formais e prescritos, resultantes da interação familiar, não se restringindo somente à promoção da coesão familiar como um todo, mas também entre os elementos individuais que compõem os subsistemas familiares, nomeadamente, o conjugal. A partir de então, os estudos sobre os rituais familiares, em nível teórico e empírico têm sido amplamente desenvolvidos para compreender as práticas de pertencimento, de identidade familiar e de transmissão geracional, considerando que os rituais familiares traçam os limites dentro e fora da família. Definindo as regras da vida familiar, os rituais fortalecem os laços de pertencimento, contribuem para a identidade da família e garantem a transmissão entre gerações (Segalen, 2002; Courtois, 2003).

A transmissão do mito familiar é muitas vezes representada por meio de rituais familiares, tornando o mito ativo e dinâmico, participando ambos da coesão familiar (Neuburger, 1999). Segundo o autor, o mito familiar é transmitido pela memória familiar, definindo-a como um processo de seleção de conteúdos que visam sustentar, manter e transmitir o mito de um grupo familiar. Enquanto o mito tende a se referir ao não dito, o ritual refere-se aos atos, complementando-se mutuamente. O grupo familiar organiza-se em torno da criação de novos mitos renegociando também os seus rituais, que traduzem e evidenciam os valores incorporados pelos mitos. Neuburger (1999) define o mito familiar como um sistema de representações e valores integrados e compartilhados pelos familiares, organizando papéis e funções familiares por meio de proibidos, autorizações, papéis sexuais e geracionais, dando consistência às representações míticas. O ritual, neste sentido tem a função de reforçar a representação mítica do grupo familiar, desempenhando uma função de comemoração, articulando o passado e o presente e inscrevendo os membros do grupo na sua história pregressa -, envelope genealógico (Grange-Ségéral & Aubertel, 2003).

Neste contexto, Imber-Black e Roberts (1993) referem-se a quatro principais categorias de rituais que promovem a coesão e a identidade familiar; as

rotinas, as tradições, as celebrações e os rituais que perpassam o ciclo de vida familiar. As rotinas fazem parte de uma informalidade necessária à manutenção familiar, fornecendo segurança e continuidade, mas ao contrário dos rituais são desprovidas de valor simbólico. Ou, como descrevem Spagnola e Fiese (2007), as rotinas familiares são caracterizadas por uma comunicação informal e envolvem um comprometimento momentâneo, repetindo-se regularmente, enquanto os rituais familiares envolvem a comunicação com significado simbólico e o compromisso emocional ao longo do tempo, incluindo a repetição através das gerações. As tradições constituem o que os autores denominaram de calendário interno da família, representam eventos memoráveis para a família e são mais idiossincráticas, dada as particularidades e valor que cada família lhes atribui. Incluem-se nas tradições familiares as festas de aniversário. As celebrações dizem respeito ao calendário externo da família e dependem fundamentalmente da cultura e da religião. Incluem rituais de celebração como o Natal, ou a Páscoa. E, finalmente, os rituais que perpassam o ciclo de vida familiar. Referem-se a mudanças de estatuto social e geracional, são apoiados na ideia de ritos de passagem, consideram que as celebrações ligadas aos ciclos de vida familiar compõem um estatuto diferenciado das restantes celebrações.

Estas categorias de rituais apresentadas pelas autoras tornam-se fundamentais no contexto da presente pesquisa, na medida em que em situações de migração e de formação de famílias transculturais há uma maior exposição às especificidades culturais de origem.

Os rituais familiares estão diretamente ligados à cultura, originando diferenças mais ou menos consideráveis na interpretação e práticas ritualísticas. Dentre os inúmeros aspectos a considerar no processo migratório são os valores da cultura que preservam a história e a cultura de origem, sendo também capaz de incorporar novos rituais ligados à cultura de destino. Especificamente, os filhos de casais biculturais recebem uma dupla herança cultural, sendo os rituais e os mitos meios de inscrição em ambas as culturas.

De acordo Segalen (2002), durante muito tempo os rituais foram principalmente considerados atos que regulavam o comportamento, contudo, atualmente são fonte de recursos e de repertórios em constante transformação. No mesmo seguimento, para Courtois (2003), o desafio do grupo familiar consiste em

modificar seus rituais com base na transformação de mitos familiares em que o pertencimento e a diferenciação introduzem a transformação da memória familiar. Está em causa o fato de os mitos e os rituais se inspirarem no passado, levando em consideração o presente em nível familiar e social.

Segundo Courtois (2003), os rituais familiares, para além de assegurarem a homeostase familiar, são organizadores de períodos-chave na vida familiar, evoluindo de acordo com o ciclo de vida e com as necessidades dos membros do grupo. Uma família com dinâmica emocional saudável consegue modificar e adaptar os seus rituais em nível familiar e social. Quando isso não acontece a cristalização de ideais torna a realidade familiar e social um ideal rígido e imutável (Courtois, 2003). A esse propósito, Neuburger (1999) evoca a relação paradoxal enunciada pelos mitos e rituais familiares, dada a dupla mensagem implícita em ambos. Por um lado, uma mensagem de conformidade com as prescrições familiares e, por outro lado, a diferenciação em relação ao grupo de pertencimento. É a qualidade da transmissão geracional que determina a coexistência dinâmica e criativa do pertencimento e da diferenciação familiar. Assim, os rituais e os mitos familiares contribuem tanto para a permanência quanto para a transformação do grupo familiar. Esses processos se tornam mais complexos na medida em que se constroem não só no eixo vertical da transmissão, como no horizontal, a partir das sucessivas alianças grupais.

A partir do exposto, compreendemos que os mitos familiares e os rituais representam legados de memórias familiares e culturais, viabilizando a reinvenção da identidade familiar a cada geração. Deste modo, em famílias atravessadas pela migração a memória familiar é indissociável da memória da migração, composta por rupturas, recomposições e particularidades da transmissão e identidade.

No contexto da constituição de famílias em contextos migratórios, Yahyaoui (2010) considera a imigração um momento fundador do mito familiar, na medida em que são criados novos mitos que legitimam as experiências familiares e o ato migratório. A migração abala a função dos mitos que protegiam a família de origem, contribuindo para uma diminuição do sentimento de continuidade familiar. A constituição de famílias em contexto migratório institui novos mitos no momento em que os migrantes fundam a sua própria família ou criam os filhos em outra cultura. Conforme Yahyaoui (2010), é frequente os pais migrantes apresentarem

dificuldades em contar a sua história pregressa, apresentando-a muitas vezes fragmentada, criando novos mitos que preencham as lacunas dessa história. Ou, hipervalorizando a cultura e a família de origem de modo a justificarem o projeto migratório. A recriação de mitos ligados à ancestralidade mantém a continuidade familiar e das origens com base em narrativas que reforçam a potência da origem.

Neste contexto, torna-se pertinente o conceito de endoculturação desenvolvido por M. Mead para se referir ao processo pelo qual se transmite à criança os elementos culturais, normas e valores que vão influenciar o comportamento. A questão central é como a dupla referência cultural é transmitida e negociada no grupo familiar, não só porque os mitos e os rituais são constituintes da identidade familiar mas, sobretudo, pelo significado que os filhos de casais biculturais atribuem às práticas e aos valores culturais específicos.

Apoiamo-nos no conceito de identidade cultural proposto por Plivard (2014), que define a identidade cultural como o processo de apropriação, de integração e de compartilhamento de elementos de valor simbólico constituintes de cada cultura. Enquanto veículos de transmissão ligados à identidade grupal, familiar e cultural, os mitos e rituais são ancorados em premissas culturais que podem diferir substancialmente entre os diferentes pertencimentos culturais (Ahovi & Moro, 2010). São os diferentes significados culturais, ligados ao plano subjetivo que determinam os marcadores da identidade cultural no âmbito objetivo, como a linguagem, os hábitos alimentares, e as práticas educacionais, funcionando como agentes de diferenciação e originalidade (Plivard, 2014). Acrescentamos os aspectos sensoriais, como os cheiros e o ritmo do corpo materno, a culinária, tal como proposto por Moro (2010) e Rouchy (2014).

Para os filhos de casais biculturais, os mitos e os rituais são constituintes da identidade cultural, contribuindo para a compreensão dos processos de identificação com base em referências transmitidas pelos grupos de pertencimento primário e secundário. Ressaltamos que, não se trata de determinar a identidade cultural em função da reprodução de legados geracionais e culturais, mas de compreender como se desenvolve essa identidade em termos de negação, apropriação, ou mesmo de recriação dos mitos e rituais de origem.

### 5.3

#### Ritos de passagem

No início do século XX, A. Van Gennep, a partir da observação das sociedades camponesas francesas identificou determinadas manifestações sociais que obedeciam a uma estrutura de transição que acompanhava o indivíduo desde o nascimento até a morte. Cunhou o conceito de ritos de passagem a ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade. O interesse na tese inédita na época seria o significado dos atos ordenados que correspondiam a uma sequência padrão que marcava as etapas importantes do ciclo vital como o nascimento, a passagem entre a infância e a idade adulta, o casamento, ou a morte.

Não obstante a especificidade de cada rito, Van Gennep (1978) enumera três fases comuns entre eles: a separação de um estado anterior, um período de latência e uma agregação a um novo estado. O período de separação ou ruptura corresponde aos aspectos simbólicos inerentes ao afastamento do grupo de pertencimento. A segunda fase, de latência, refere-se a uma suspensão momentânea de papéis sociais, é marcada pela ambiguidade entre o estado anterior e o atual. Por fim, na última fase há uma agregação à nova condição caracterizada por um novo status social. Deste modo, a função do rito de passagem é a transição entre estágios ao longo do ciclo vital que conferem novos estatutos que autenticam o pertencimento a um grupo, validando-o no âmbito familiar e social.

Segalen (2002) indica que os ritos de passagem ocorrem uma só vez na vida, ao mesmo tempo que existem vários ritos de passagem ao longo da vida que independem da vontade individual. Em rigor, os ritos de passagem, como normas prescritas, estão associados a uma imposição cultural e religiosa com finalidades de reconhecimento. Significa dizer que a sociedade opera por meio de ritos que conferem o sentido coletivo de pertencimento e certificam que a identidade é uma construção familiar, social e cultural. As celebrações associadas aos ritos de passagem possuem, portanto, um valor simbólico associado ao estatuto social, para além do familiar.

Ainda segundo Segalen (2002), a sociedade ocidental na atualidade tem desconstruído o significado simbólico atribuído aos rituais e aos ritos de passagem,

destacando a sobrevivência do batismo, do casamento e do trote. A autora conclui que os ritos de passagem podem passar despercebidos até mesmo pelos atores sociais que os vivenciam dada a plasticidade e a efemeridade dos fenômenos sociais contemporâneos. Contribuem para estes fatores o enfraquecimento simbólico dos rituais religiosos em detrimento dos rituais seculares e a privatização das famílias. Os principais rituais de origem religiosa, como o batismo, o casamento e o funeral estão associados a cerimônias que marcam a transformação familiar. Na medida em que família se tornou mais democrática, também as tradições religiosas foram perdendo significado, enfraquecendo o senso comunitário, característica de tempos e espaços flexíveis contemporâneos. Neste sentido, segundo a autora, a descontinuidade dos ritos e rituais sociais fortalecidos pelas práticas religiosas enfraquecem a identidade social, o que não significa que haja uma fragilidade ritualística familiar, na medida em que os rituais familiares são cada vez mais privados, transformados e adequados aos novos contextos familiares (Segalen, 2002).

Em contextos transculturais, Ahovi & Moro (2010) apontam três funções principais dos ritos de passagem. Além da dimensão social, incluem a dimensão psíquica e religiosa. No plano psicológico, os ritos de passagem têm a função de contenção e proteção em momentos cruciais de transição existencial, como o deslocamento migratório, o casamento e a parentalidade bicultural, ou os lutos. Destacam a entrada na adolescência como uma fase potencialmente traumática para toda a família, em função da maior autonomia dos filhos face às tradições e rituais da cultura de origem dos pais migrantes. É principalmente na adolescência que a segunda geração de imigrantes evidencia o sentimento de vergonha quando percebem os pais como diferentes em nível cultural. A manutenção dos ritos permite a aceitação e a representação psíquica que o novo estado impõe. A função social refere-se às imposições sociais que muitas vezes colidem com a sociedade de origem. As autoras pontuam que a adaptação à nova sociedade é muitas vezes dificultada devido à discriminação das tradições de origem. Nestes casos, a manutenção ou a renúncia aos rituais têm a função de preservar o estatuto social. Finalmente, a função religiosa opera no sentido de continuidade às origens a partir de uma internalização simbólica concretizada pelos rituais que vinculam a tradição cultural. O medo de trair o grupo originário, ou de afrontar a sociedade de

acolhimento conduz, muitas vezes, à transformação dos rituais de modo a acomodar a origem e o destino.

## 6

### **Método de investigação**

De forma a atingir os objetivos propostos, foi realizada uma investigação de natureza qualitativa, por meio de uma pesquisa de campo. O método qualitativo busca aprofundar a complexidade dos fenômenos e alcançar os significados coletivos ou individuais destacando a ligação entre esses elementos, de modo a compreender como o objeto de estudo se manifesta na vida dos sujeitos (Turato, 2005). A pesquisa qualitativa permite aos participantes expressarem as suas percepções e representações em relação a crenças, valores e atitudes (Minayo, 2002). No que se refere à pesquisa de campo, esta exige da parte do pesquisador a busca de informações no espaço onde o fenômeno acontece, estabelecendo, para tanto, contato direto com a população a ser estudada. De acordo com Minayo (2000), a pesquisa de campo é o recorte, em termos de espaço, desenhado pelo pesquisador a partir de conceitos teóricos que dão fundamento ao objeto de estudo. O desenho de pesquisa engloba, entre outros, pressupostos que fundamentam o trabalho do pesquisador, como o ambiente a pesquisar, a permanência no campo de estudo, a coleta e a análise de dados. Esses procedimentos norteiam o pesquisador no âmbito dos instrumentos a serem aplicados no tratamento dos dados coletados.

Para os fins a que se propõe esta pesquisa escolhemos esta metodologia, na medida em que alude à dimensão subjetiva e simbólica dos fenômenos, tornando-se congruente com os referenciais teóricos interdisciplinares que servem de base à mesma - abordagens psicanalítica e sistêmica de família, antropologia e ciências sociais. Perante o exposto, esta pesquisa tem como objetivo geral estudar elementos da transmissão geracional na segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal. Os objetivos específicos são: a) investigar a transmissão de mitos, valores e rituais familiares; b) analisar a percepção do imigrante de segunda geração quanto às fantasias, segredos e não ditos; c) compreender a repercussão das diferenças culturais na identidade de imigrantes de segunda geração.

## 6.1

### Participantes

Participaram da pesquisa um total de 12 entrevistados, sete homens e cinco mulheres, entre os 18 e os 31 anos de idade pertencentes à segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal, filhos de casais biculturais, luso-brasileiros, cujos pais de origem brasileira migraram voluntariamente. A designação segunda geração de imigrantes é uma definição social que diz respeito aos filhos de imigrantes que nasceram ou chegaram ainda crianças ao país para o qual um ou ambos os pais imigraram (Portes & Zhou, 1993; Portes & Rumbaut, 2010). À exceção de um participante que nasceu no Rio de Janeiro e foi para Portugal com 1 ano de idade, todos os restantes nasceram em Portugal. A maioria tem dupla nacionalidade.

Foram estabelecidos alguns critérios de inclusão para os participantes da pesquisa com base no contexto sócio histórico da imigração brasileira em Portugal. De acordo com os estudos sobre os fluxos migratórios de brasileiros em Portugal, como ressaltado anteriormente, existem dois grandes movimentos; o primeiro entre o final dos anos de 1980 até final da década de 1990 e, o segundo entre o final dos anos de 1990 e o final da década de 2000 (Padilla & Ortiz, 2012; Pinho, 2014; Malheiros, 2007).

Com base nesses estudos destacamos como critérios de inclusão os seguintes pressupostos: a) serem filhos de casais biculturais luso-brasileiros; b) os pais de origem brasileira imigraram voluntariamente para Portugal durante o primeiro período acima descrito; c) os participantes cresceram e se desenvolveram em Portugal até atingirem a maioridade, contemplando diferentes etapas do ciclo familiar.

Ao estabelecermos estes critérios, levamos em consideração que as diferentes fases da migração brasileira em Portugal evidenciam características específicas, ressaltadas ao longo da tese, tornando-se fundamentais para alcançar os objetivos da pesquisa. Conforme tabela abaixo, os pais migraram entre os anos de 1989 e 1993, durante a primeira fase, mas os filhos, objeto de estudo da presente pesquisa, cresceram ao longo da segunda, atingindo a maioridade em um contexto social mais recente da migração brasileira em Portugal. A idade dos participantes,

corresponde, portanto, à primeira geração de filhos de casais biculturais luso-brasileiros da era contemporânea em Portugal, representando uma população jovem e sem precedentes em termos de constituição de famílias oriundas de Portugal e do Brasil em solo português.

Os participantes deste estudo (tabela I), aos quais foram atribuídos nomes fictícios, formam um grupo homogêneo no sentido de pertencerem à classe média, quase todos possuem estudos superiores, sendo a maioria financeiramente independentes. Somente dois participantes, de 22 e 23 anos são estudantes e dependem financeiramente dos pais. Dentre os 12 participantes, 8 são filhos de mães de origem brasileira e, 4 de pais de origem brasileira. Todos os participantes são filhos do primeiro casamento dos pais e cinco são filhos de pais separados, tendo os casamentos se mantido por mais de 15 anos. Dentre os pais separados, dois regressaram ao Brasil após a separação, um do gênero masculino, e outro do gênero feminino. Os restantes três mantêm residência em Portugal. Todos os participantes de pais separados mantêm relacionamentos próximos com os pais. Oito participantes são solteiros e quatro são casados com pessoas de nacionalidade portuguesa, dentre estes, três têm filhos.

## Dados biográficos dos participantes

Tabela 1: Dados biográficos dos participantes.

Partic.	Idade	Ocup.	Est. Civil	Nacion.	Mãe Origem	Pai Origem	Ano Imigra.	Ano Casam. dos pais	Ocup. Mãe	Ocup. Pai
Paulo	25	Comiss. Bordo	Solteiro mora sozinho	Dupla Nac.	<b>Natal</b>	Lisboa	1992	1992	Reformada (Aposentada)	Piloto Comercial
João	25	Diretor Fotogr.	Solteiro mora c/ namorada	Dupla Nac.	<b>São Paulo</b>	Lisboa	1993 até 2013	1993 até 2012	Design de Interiores	Arquiteto
Luís	23	Est. Arquit.	Solteiro mora sozinho	Dupla Nac.	Algarve	<b>Curitiba</b>	1989	1994 até 2014	Func. Pública	Engenheiro Civil
Maria	22	Est. Gestão	Solteiro mora c/ pais	Dupla Nac.	<b>Belém</b>	Lisboa	1994	1994	Empres.	Comiss. Bordo
Ana	30	Assist. bordo	Casada 2 filhos	Dupla Nac.	<b>São Paulo</b>	Lisboa	1989	1989	Econom.	Eng. Elect.
J	28	Jornalista	Solteiro mora sozinho	Rio Jan.	Porto	<b>Rio de Janeiro</b>	1989	1991 até 2017	Jornalista	Jornalista
S	27	Empres.	Casada 1 filho	Dupla Nac.	Algarve	<b>São Paulo</b>	1990	1992	Empresária	Empresário
J	28	Enferm.	Solteiro mora sozinho	Dupla Nac.	<b>Belo Horizonte.</b>	Évora	1990	1991	Professora	Professor
L	25	Advog.	Solteiro mora c/ mãe	Port.	Lisboa	<b>São Paulo</b>	1991 até 2017	1993 até 2015	Func. Pública	Engenheiro Civil
I	26	Fotógrafo	Solteiro mora sozinho	Port.	<b>Belo Horizonte</b>	Lisboa	1991	1993 até 2010	Empresária	Empresário
M	27	Músico	Casado 1 filho	Dupla Nac.	<b>São Paulo</b>	Lisboa	1990	1991	Professora.	Professor
M	28	Economista	Casada s/ filho	Port.	<b>Florianópolis</b>	Lisboa	1990	1991	Advogado	Engenheiro Civil

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1812356/CA

## 6.2

### Instrumentos da pesquisa

Os dados foram coletados por meio de entrevistas realizadas a partir de um roteiro semiestruturado, com temas relacionados aos objetivos da investigação e conduzidas de modo flexível, abrindo espaço para que novos tópicos emergissem espontaneamente no discurso dos entrevistados (anexo I). Foram introduzidas novas perguntas de aprofundamento e esclarecimento acerca das questões investigadas. Foram evitadas perguntas tendenciosas e fechadas.

A partir de uma ampla revisão da literatura foram abordados os seguintes temas: percepção acerca das influências culturais na identidade (como é ser filho de pais de origens culturais diferentes?); influências da imigração na identidade (como é ser filho de pai/mãe imigrante); história da constituição do casal bicultural (projeto migratório, formação do casal conjugal, relação entre as famílias de origem); vivências culturais e sociais nos principais ciclos vitais, ritos de passagem (como foi ser filho de casal luso-brasileiro na infância, na adolescência e atualmente?, em que circunstâncias sentiu maior influência de duas culturas no âmbito social?); percepção acerca da história da constituição do casal (motivos da imigração, como os pais formaram o casal conjugal, aceitação da família de origem); percepção acerca das diferenças culturais na dinâmica familiar (em que circunstâncias sentiu maior influência de duas culturas na vida familiar?); rituais familiares (como comemoravam as épocas festivas e as celebrações familiares, o que mudou ou mantém, o que transmitem ou desejam transmitir); legados geracionais (quais os principais valores que recebeu dos pais, família de origem?); mitos e segredos familiares (diga-me uma frase, um pensamento que seja uma marca, um lema da sua família; o que gostaria de saber sobre as suas origens que ainda não sabe); percepção acerca das famílias de origem (como mantinham os vínculos com as famílias origem? O que mudou?)

### 6.3

#### **Procedimentos**

As entrevistas individuais ocorreram presencialmente em território português, Lisboa, Cascais, Estoril, Évora, Setúbal e Portimão. Tiveram início em dezembro de 2019, foram interrompidas em março de 2020 devido à pandemia de Covid19 e retomadas em maio de 2020 até junho de 2020. As entrevistas tiveram a duração de 1h a 3h em local e data agendados pelos participantes. Neste caso, tiveram lugar na residência dos participantes ou em espaços públicos reservados para o efeito. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente pela pesquisadora visando à preservação de todo o discurso dos entrevistados, sendo-lhes atribuídos nomes fictícios. Os participantes foram

selecionados pela pesquisadora, a partir de contatos informais em diferentes redes de sociabilidade, configurando, portanto, uma amostra de conveniência.

Tendo em consideração o escopo da pesquisa, a natureza do estudo e o desenho metodológico, foi utilizada a amostragem por saturação, meio pelo qual o número de participantes foi considerado adequado. O critério de amostra por saturação é uma técnica de coleta de dados criada por Glaser e Strauss (1967) para se referir ao momento do trabalho de campo em que novos dados não acrescentem maiores esclarecimentos para o objeto de estudo. Os dados recolhidos por meio de entrevistas atingiram a saturação teórica na 11<sup>a</sup> entrevista. Foi efetuada mais uma entrevista de modo a confirmar que novos dados se tornariam repetitivos, não acrescentando informações relevantes aos objetivos propostos.

#### **6.4**

##### **Cuidados éticos**

O projeto de pesquisa que deu origem a este estudo foi aprovado pela Câmara de Ética da PUC-Rio com o número 104/2019. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo II), explicando o objetivo geral da investigação, o procedimento das entrevistas, assim como o caráter confidencial conferido aos dados coletados. A identidade dos participantes e dos familiares foi preservada. Os participantes foram informados de que não seria pago valor algum, nem haveria compensação financeira ou qualquer outro tipo de compensação relacionada com a participação na pesquisa. Os participantes também foram informados de que poderiam interromper a entrevista quando desejassem, fazer as perguntas que julgassem necessárias, recusar-se a responder perguntas ou falar de assuntos que lhes pudesse causar constrangimento.

#### **6.5**

##### **Análise dos dados**

Após as transcrições das entrevistas, os dados coletados foram submetidos ao método da análise de conteúdo na vertente categorial temática, segundo Bardin (2015) com suporte técnico do *software* Nvivo12 e discutidos a partir do referencial

teórico da psicanálise de casal e família, abordagem sistêmica e das ciências sociais, com a finalidade de investigar as significações atribuídas pelos entrevistados aos fenômenos. O suporte técnico do *software* Nvivo12 permitiu o armazenamento e a organização do material coletado, facilitando a construção de temas (nós) e a sequência de códigos (fragmentos de texto), formando categorias de informação. A partir da codificação, é possível localizar passagens no material analisado com significados correspondentes aos temas. A análise de conteúdo é um conjunto de técnicas de análise das comunicações que permitem a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção e recepção dessas mensagens. A análise de conteúdo desdobra-se em várias etapas: pré-análise; elaboração do material e tratamento dos resultados obtidos; e interpretação. A técnica de análise de conteúdo categorial temática tem como base os temas e consiste em atribuir núcleos de sentidos que compõem a comunicação, cuja frequência significa alguma coisa para o objetivo da pesquisa.

Por se tratar de um estudo exploratório, este tipo de análise torna-se mais adequada, na medida em que permite o surgimento de categorias de análise e padrões de respostas, sem que as interpretações estejam vinculadas a uma hipótese prévia. A relação entre os dados obtidos e a fundamentação teórica dá sentido à interpretação. Por meio desta técnica foram destacadas categorias temáticas, organizadas a partir da semelhança entre os elementos contidos no material coletado. Para tal, procedeu-se a uma 'leitura flutuante', agrupando-se dados significativos, identificando-os e relacionando-os, até se destacarem as categorias de análise definidas *a posteriori*.

Das falas dos sujeitos emergiram 5 categorias de análise, algumas desdobradas em subcategorias. *Percepção do projeto migratório parental*; *Orgulho e preconceito nas vivências biculturais*; *Duplo pertencimento cultural*, desdobrada na subcategoria: *Vínculo com a família de origem*; *Ritos de passagem: inscrição na genealogia*, desdobrada na subcategoria: *Rituais familiares e identidade familiar*, *Mitos familiares: recompondo a historicidade familiar*.

As categorias de análise são compostas de unidades temáticas que permitem a análise criteriosa dos fenômenos pesquisados, conforme tabela II e aprofundadas na discussão dos resultados.

Tabela 2: Categorias de análise.

<b>Categoria 1</b>	Subcategoria	Unidade temática
Percepção sobre o projeto Migratório parental		Motivação para a migração / apoio familiar / projeto conjugal
<b>Categoria 2</b>		
Orgulho e preconceito nas vivências biculturais		Ser filho de casal luso-brasileiro / vivências familiares e sociais / estratégias familiares e sociais
<b>Categoria 3</b>		
Duplo pertencimento cultural	Vínculo com as famílias de origem	Elementos culturais / valores / contatos / memória afetiva
<b>Categoria 4</b>		
Ritos de passagem: inscrição na genealogia	Rituais familiares e identidade familiar	Batismo, entrada na escola, adolescência, transição para a conjugalidade e para a parentalidade. Natal, tradições familiares, aniversários
<b>Categoria 5</b>		
Mitos familiares: recompondo a historicidade familiar		Mitos familiares e culturais / procura pela origem / segredos familiares

Exposto o método que norteou esta pesquisa, apresentamos a discussão dos resultados.

## 7

### Discussão de resultados

#### 7.1

##### Percepção sobre o projeto migratório parental

Esta categoria abrange a percepção dos participantes acerca das motivações migratórias por parte do pai/mãe migrante. Para a segunda geração, representa a transmissão de uma memória familiar que abrange relações de parentesco que só puderam ser constituídas a partir de um projeto migratório parental. A partir das falas é possível conhecer como os entrevistados compreenderam as circunstâncias que desencadearam a migração e o contexto que levou à constituição do casal conjugal bicultural.

O projeto migratório refere-se a migrantes que saíram da cultura de origem, onde desenvolveram vínculos primários e secundários para ingressarem em outra sociedade devido a uma complexidade de motivos e aspirações. As narrativas retratam o reconhecimento do ato emigratório para Portugal por uma questão de oportunidade profissional. Portugal, como destino migratório, é percebido como uma saída para a inserção no mercado de trabalho no contexto de um período de desenvolvimento econômico do país.

*A minha mãe tava a terminar o doutoramento aqui (Portugal) e pronto! Tavam lá a abrir vagas pra dar aulas lá na universidade e ela gostava mesmo disto. Eles conheceram-se em 90, mas só começaram a namorar em 91 e já era professora aqui. (Júlio, 28 anos).*

*O meu pai veio pra cá porque lá no Brasil ele era estagiário numa empresa portuguesa, e como nessa altura Portugal tava com muitas obras de engenharia, aquilo do desenvolvimento, da expo 98 e tal! Aqui começou logo como engenheiro! Olhe, foi a oportunidade da vida dele! (...)Veio em 91 de certeza, isso eu sei! (Luísa, 25 anos).*

*O meu pai sai do Brasil porque não gostava de lá, o meu pai nunca escondeu isso! Sempre me disse isso, não gostava do Brasil, tanto que veio fazer uma viagem pela Europa e foi quando conheceu Portugal. Ele quis vir terminar os estudos aqui e fazer uma vida aqui, e fez bem, claro! (...). Lá ele trabalhava e estudava arquitetura. (Brasil). Acho que foi pra aí 89 ou 90 que ele veio. (Luís, 23 anos)*

Os pais de origem brasileira correspondem ao fluxo migratório denominado primeira onda, ou primeiro movimento da era contemporânea de imigrantes brasileiros em Portugal. Os amplos estudos em Portugal indicam que este período corresponde ao final dos anos de 1980 até finais da década de 1990 e foi caracterizado por um fluxo de imigrantes brasileiros menos relevante em termos quantitativos, mas representado, sobretudo, por profissionais altamente qualificados e empresários (Pinho, 2014).

Independentemente das motivações que perpassam os aspectos conscientes e inconscientes, o processo migratório, do tipo voluntário, inclui etapas comuns e mecanismos psíquicos atrelados à decisão e à comunicação do projeto migratório. A família de origem desempenha um papel subjetivo importante no processo decisório, dado que é frequente a qualidade das relações familiares traduzir-se no apoio ou na oposição ao ato migratório. A partir de alguns relatos constatamos o apoio das famílias de origem enquanto projeto migratório temporário.

*O meu pai quando veio era mesmo pra ficar, ele não gostava nada do Brasil, mas claro, disse aos meus avós que era só para acabar os estudos, trabalhar, ganhar um dinheirinho e tal. A minha avó sofria muito com a distância, não podia mesmo saber, tadinha! (...) depois quando casou com a minha mãe, já era diferente, isso a minha avó sempre apoiou muito o meu pai em tudo” (Luís, 23 anos)*

*A minha mãe não conhecia mesmo ninguém, veio mesmo na sorte porque naquela época ela soube que várias brasileiras conseguiam trabalho em cabeleireiros. E, obviamente, os meus avós ficaram completamente preocupados, não queriam que ela viesse. Acho que disse que vinha com uma amiga e até já tinha trabalho! Ela queria mesmo ganhar dinheiro e ajudar os meus avós e só voltar se as coisas corresse mesmo mal (rs). (Rui, 26 anos)*

*O meu pai foi para uma formação na Espanha e soube que Portugal tava com muitas vagas na área dele e acabou por conseguir trabalho. Não quis mais voltar, mas só quando conheceu a minha mãe é que disse que ia ficar, aquela coisa né? Os meus avós do Brasil ficavam muito aflitos dele tar aqui sozinho, e também naquela época não se viajava como agora, nem a tecnologia era como é hoje! Então acho que ele fez bem, eu faria o mesmo! (rs). (Sofia, 27 anos).*

Os relatos evidenciam que alguns participantes percebem que houve uma proteção por parte dos pais em relação às famílias de origem ao partilharem os seus projetos migratórios. Constatamos, a partir das falas dos entrevistados, que os pais comunicaram os seus projetos migratórios com base em não ditos e segredos de modo a preservarem a família do sofrimento psíquico. Ressaltamos que os segredos

são constituintes do funcionamento familiar, desempenham uma função estruturante quando associados à preservação da intimidade e à proteção psíquica, não se confundindo com segredos patológicos ligados a traumas impossíveis de nomear (Tisseron, 2004). A ruptura, inerente ao deslocamento, não é isenta de sofrimento psíquico para quem fica e para quem sai, sendo a ambivalência constituinte do processo migratório (Moro, 2015).

À exceção de um entrevistado, todos os pais que migraram para Portugal possuem qualificações superiores, característica da primeira onda, como referido anteriormente, mas nem todos emigraram por motivos profissionais. Dentre os doze participantes, quatro apontaram que a migração foi resultado do encontro amoroso dos pais. Ressaltamos o fato de os pais se terem conhecido no Brasil e serem as mulheres, ou seja, foram as mães dos entrevistados a migrarem para Portugal. O projeto migratório, nestes casos, deu-se em função do casamento, originando a união bicultural.

*O meu pai ia muito ao Brasil em trabalho e conheceu a minha mãe. Ela tinha começado a trabalhar na mesma empresa que o meu pai. Foi mesmo amor à primeira vista (rs). Eles não namoraram muito tempo, até porque era uma distância muito grande, então casaram em menos de 1 ano. O meu pai tava mais estável na empresa, então foi a minha mãe que veio! (Portugal) (Ana, 30 anos).*

*O meu pai ficava hospedado na pousada da minha avó quando ia a trabalho e, também quando ia de férias ficava lá. Foi lá que eles se conheceram e ficaram amigos. Quando começaram a namorar... bom, 6 meses depois casaram e a minha mãe veio para Portugal! (rs). (Paulo, 25 anos).*

*Os meus pais conheceram-se em São Paulo quando estavam a fazer uma pós na (nome da Universidade). Foi a minha mãe que veio pra cá (Portugal) porque o meu pai tinha começado a montar a empresa e foi mais fácil em termos de trabalho a minha mãe vir. Acho que eles casaram logo depois que acabaram os estudos, tipo menos de um ano (João, 25 anos).*

Ao longo das últimas décadas os casamentos biculturais têm tido uma maior visibilidade, devido principalmente ao aumento geral da mobilidade entre fronteiras. Jordi Roca Girona (2007) introduziu a designação migração por amor para se referir à emergência e consolidação de relações amorosas no contexto das migrações voluntárias. Na migração por amor, o projeto migratório é inerente ao projeto conjugal, significando que um dos parceiros deve abdicar das famílias de origem, redes de apoio, entre outros, em prol do projeto amoroso. O autor pontua

que a migração por amor é, sobretudo, um ato feminino, sendo o deslocamento normalmente efetuado pela mulher em direção ao país do marido, como foi o caso das mães de quatro participantes. Nestes casos, o fato de os cônjuges de origem portuguesa terem uma condição profissional mais estabilizada contribuiu para que fosse a mulher brasileira a deslocar-se para Portugal.

Se a conjugalidade inaugura uma nova configuração familiar, as uniões biculturais convocam a uma ressignificação espaço-temporal. O carácter provisório do ato migratório (Sayad, 1998) é alterado pelo casamento que introduz uma nova organização psíquica e emocional ligada à permanência e à continuidade no país de destino migratório com implicações diretas nas famílias de origem. No que tange à família de origem brasileira, os entrevistados destacaram a distância e a preocupação com um possível isolamento nos casos em que a mulher se enquadra na migração por amor e se deslocou para Portugal por motivos de casamento.

*Os meus avós do Brasil gostam muito do meu pai, mas de repente verem a filha ir para outro país, sem conhecer ninguém... foi difícil, mas apoiaram. Reagiram bem, mas claro, preocupados porque a minha mãe não conhecia ninguém!* (Paulo, 25 anos)

*Nesse aspecto o brasileiro é bem mais aberto e os meus avós deram super apoio aos meus pais, também porque confiavam muito no meu pai, mas ficaram super preocupados porque ela não tinha amigos, só tinha o meu pai mesmo! Não deve ter sido fácil e ela nunca se adaptou, tanto que depois da separação ela voltou para o Brasil! Mas que reagiram melhor que os meus avós portugueses!* (João, 25 anos)

Todos os entrevistados, filhos de mães brasileiras, perceberam obstáculos da família portuguesa à união dos pais. A questão de gênero feminino aliada à nacionalidade colaborou para a percepção sobre a oposição à união conjugal.

*Foi complicado! Não sei muito bem a história, são aquelas histórias de família que eu prefiro não saber. Mas sei que houve complicações porque, enfim... Houve problemas porque a minha mãe era brasileira e naquela época a fama das brasileiras não era a melhor (...) Mas foi um amor lindo, estavam mesmo apaixonados e estão casados há quase 30 anos.”* (Paulo, 25 anos)

*Bem... é assim, os meus pais vão fazer 30 anos de casados, não é? Então, isso diz tudo! Mas aquilo foi complicado, porque, imagine, o meu pai tava a acabar o doutoramento em Coimbra, namorava lá uma colega brasileira, tudo bem pra minha avó! Mas de repente diz: vamos casar! Pronto! Caiu o Carmo e a Trindade<sup>2</sup>*

<sup>2</sup> Expressão popular portuguesa com origem no terramoto de 1755 que destruiu os conventos do Carmo e da Trindade situados em Lisboa. Refere-se a desgraça, tragédia, confusão (Simões, 1993).

(rs). *Tiveram problemas, a minha mãe sofreu um bocado por ser brasileira, mas também não falava muito disso e o mais importante é que fizeram o que queriam!*" (Marco, 27 anos)

Por outro lado, os pais de origem brasileira, enfrentaram dificuldades na família de origem portuguesa devido ao desconhecimento da vida progressa e das famílias de origem.

*Os meus avós gostavam do meu pai, mas no início eles não queriam que a minha mãe casasse porque ele tava aqui sozinho, não conheciam a família dele. Aquela coisa, não sabiam quem ele era, como era lá no Brasil, essas coisas, mas, olhe, tiveram pra aí uns 20 anos casados, ou mais, 22 acho eu."* (Luísa, 25 anos).

*Bom, os meus avós daqui (Portugal), gostavam muito do meu pai, mas foi um bocadinho estranho, porque namorar é uma coisa e casar é outra. Mas, depois de conviverem com os meus avós e tios do Brasil ficou tudo bem e viram que eram pessoas decentes e tal. Acho que é normal! Sempre foi como um filho!* (Sofia, 27 anos)

*"Pá... é assim, acho que os meus avós daqui (Portugal) naquela época achavam que era um namorico! Depois ficaram mesmo chateados porque achavam que o meu pai ia embora, que se calhar até tinha mulher e filhos no Brasil (rs) e, também não conheciam os meus avós do Brasil, enfim... isso foi lá no início e olhe tiveram casados quase 20 anos."* (José, 28 anos)

A percepção dos entrevistados em relação aos estigmas enfrentados pelas mães por parte da família portuguesa enquadra-se no período das décadas de 1990 e primeira metade dos anos 2000, época de maior visibilidade de estereótipos ligados à nacionalidade brasileira e, sobretudo, ao gênero feminino na sociedade portuguesa (Machado, 2012; Malheiros, 2007; Pinho, 2014). Por outro lado, o distanciamento geográfico é apontado como questionamento à união parental ligado à figura masculina de origem brasileira. É possível inferir que, face à percepção do descrédito inicial à união afetiva dos pais, os entrevistados destacam o tempo de casamento como validação do sucesso do projeto migratório/conjugal.

Os fragmentos das narrativas apresentadas evidenciam que todos os entrevistados demonstraram conhecer os motivos da migração e as circunstâncias que deram origem ao projeto conjugal. Trata-se de uma etapa necessária para a compreensão dos efeitos a longo prazo na história migratória e familiar como um todo. Esta categoria evidencia que os participantes foram inseridos em um sistema

---

familiar aberto, em que a história pregressa do casal parental e das famílias de origem pode ser integrada pelos filhos.

## 7.2

### **Orgulho e preconceito nas vivências biculturais**

Esta categoria abarca as vivências marcadas pela biculturalidade em diferentes períodos do ciclo vital dos participantes com base nos desafios da dinâmica familiar e nas estratégias desenvolvidas no espaço público contra os estigmas sociais e familiares. A conjugalidade e a parentalidade constituem as duas principais etapas do ciclo de vida familiar. A primeira dá início à formação de uma nova família e a parentalidade introduz um novo elemento na cadeia geracional. Em modos distintos, ambas convocam a uma maior participação das famílias de origem.

Em termos meramente sociais, são apontadas duas vantagens relativas aos casamentos mistos consolidados no país de um dos cônjuges. Por um lado, o imigrante adquire o estatuto legal no país de destino e a integração na sociedade é facilitada pelo cônjuge (Girona, 2013). Por outro, os casamentos biculturais são considerados um bom índice de integração à sociedade, refletindo-se também em caso de divórcio, dadas as condições materiais, legais e emocionais decorrentes dessa integração (Ferreira & Ramos, 2012).

Contudo, no âmbito familiar a especificidade da conjugalidade bicultural é frequentemente entendida como uma dupla estrangeiridade: a introdução de um novo elemento na família e a origem cultural desse novo elemento (Barbara, 1993). A autora pontua uma série de fatores que influenciam a reação ao genro ou à nora estrangeira dentre os quais, a nacionalidade e o gênero, aspectos estes corroborados na presente pesquisa. Nos casos de mães brasileiras, se as relações familiares sofreram um abalo devido ao casamento bicultural, a parentalidade reintroduziu o casal em uma rede mais ampla de relacionamento familiar, dado que a aceitação da união bicultural por parte das famílias de origem portuguesa deu-se em função da parentalidade, como sugerem os relatos.

*A minha mãe não tava nada à espera que depois de casada fosse tão mal aceite pela família do meu pai, e o meu pai também não! Tudo o que fazia, vestia ou falava era por ser brasileira (...) As coisas só mudaram quando eu nasci, a minha avó ajudou muito a minha mãe! (Marta, 28 anos)*

*Eles sabiam que os meus avós não queriam que o meu pai tivesse casado com uma brasileira, e depois, claro, no dia a dia foi mesmo difícil. Ela só tinha mesmo o meu pai (...) Quando ela ficou grávida de mim foi quando as coisas melhoraram e depois que nasci, claro a minha avó daqui (Portugal) esteve sempre perto! (Júlio, 28 anos)*

*A minha mãe enfrentou muita coisa! Mas ela sabia bem da fama das brasileiras e, para a família do meu pai ela era igual! Só depois que eu nasci é que viram como ela era trabalhadora e a minha avó até veio morar conosco um tempo para tomar conta de mim enquanto a minha mãe trabalhava. Quer dizer, ficaram mais próximas e a minha avó viu mesmo que ela tava muito sozinha porque a minha avó do Brasil não tinham condições para vir! Enfim, tudo passa e passou (rs). (Rui, 26 anos)*

À semelhança de outros países, em Portugal os diversos estudos evidenciam as dificuldades de inserção social e laboral devido aos estereótipos associados à mulher brasileira (Malheiros *et al*, 2007). O estudo desenvolvido por Machado (2012), que se tornou referência sobre a imigração brasileira em Portugal no início dos anos 2000, demonstrou que os estereótipos associados à sensualidade, alegria natural e uso de meios escusos eram legitimados pela própria comunidade brasileira, facilitando a entrada em segmentos do mercado de trabalho, transformando-se posteriormente em “cárcere simbólico”, dado os estigmas daí advindos. A produção científica em Portugal sobre esta temática, principalmente, ao longo dos anos 2000, destacou o papel da mídia portuguesa na ampla divulgação de episódios de migrantes em situação ilegal ligados à prostituição ou à criminalidade, estimulando a generalização de estereótipos e preconceitos ligados, sobretudo, à figura da mulher imigrante brasileira.

Em consonância com esses estudos, os relatos indicam que a desaprovação inicial à união conjugal dos pais, por parte da família portuguesa, foi, sobretudo, fruto de uma representação social baseada em estereótipos vinculados à figura da mulher brasileira. Nestes casos, o estigma associado às dificuldades de inserção laboral apontado nos referidos estudos foi ampliado para a esfera familiar, evidenciando que a estigmatização da imigrante brasileira independe da condição social e econômica.

De acordo com Goffman (2004), os estigmas referem-se à antecipação de atributos sociais expectáveis de acordo com as referências internas. Ao longo do tempo, os estigmas transformam-se em demandas sociais, ou seja, o que cada um deseja que o outro seja. Segundo as narrativas, em alguns casos, a aceitação familiar em função da parentalidade não apagou os juízos de valor associados à diferença cultural, indo ao encontro do que o autor denominou de aceitação diplomática em que, face aos estereótipos, as interações são condicionadas e os contatos limitados. Assim, as vivências familiares dos filhos de mães brasileiras foram perpassadas pela ambivalência e marcadas pelo sentimento de lealdade familiar. Por meio de não ditos, os pais protegiam os filhos da natureza dos conflitos.

*Tenho uma lembrança mesmo triste, pra aí nos meus 8 anos ouvi a minha avó dizer que a minha mãe ia embora comigo pro Brasil e nunca mais voltava. Eu perguntava à minha mãe e ela, coitada, disfarçava e brincava, mas ela sofreu muito e eu nem sabia bem por que é que diziam isso dela! E, também porque eu gostava muito da minha avó, então... era chato. (Rui, 26 anos)*

*Havia problemas! eu ouvia conversas, eles desconversavam e tal, e o meu pai discutia muito com a minha avó, ele nunca aceitou que falassem dela, depois lá se fazia um almoço e passava, até pra aí os meus 12 anos foi isso! (Paulo, 25 anos)*

*Eu tenho lembranças de alguma coisa que me soava diferente quando a minha mãe estava com os meus avós daqui! Ela ficava mais calada, reservada mesmo! Porque, lá está, em casa ela era sempre alegre e espontânea! Essa é a palavra! Só já nos meus 14 ou 15 anos é que fui perceber que tinha havido muita coisa entre elas! Mas nessa época também a minha mãe, talvez já nem se importasse e a minha avó já estava velhinha! (João, 25 anos)*

A transição para a parentalidade marca a passagem da condição de cônjuge para a de progenitor, representando para os casais uma série de ajustamentos na dinâmica conjugal. Para os casais mistos adquire um significado específico em relação aos casais monoculturais, na medida em que consolida a relação perante a família, conferindo-lhe um status de permanência (Girona, 2013). Segundo uma perspectiva grupal, o nascimento de uma criança convoca a novos lugares e funções geracionais levando ao renascimento de todo o grupo familiar (Darchis & Benghozi, 2019). Nesse sentido, se a maternidade legitimou a conjugalidade bicultural e favoreceu a integração da mãe na família portuguesa, o casamento com o elemento masculino de origem brasileira foi legitimado a partir do conhecimento das respectivas famílias de origem, levando-nos a perceber que, em termos de integração familiar, o fator gênero se sobrepôs ao fator nacionalidade.

*Os meus avós do Brasil logo que eles casaram viram o meu pai como um filho! Até hoje!* (Paulo, 25 anos).

*Olhe, a minha avó adotou o meu pai! Ela só tinha medo que ele fosse para o Brasil (rs), mas depois eles casaram-se, também conheceram os meus avós do Brasil e ficou descansada!* (Luís, 23 anos).

São claras as influências das diferenças de gênero na inclusão familiar portuguesa. Face à dupla referência cultural, a parentalidade bicultural impõe contínuos reposicionamentos e negociações, antecipando possíveis problemáticas para os filhos em nível social e familiar (Moro, 2010). A autora observa que até ao nascimento de um filho, o casal tende a relevar as especificidades culturais, contudo, o filho representa a inscrição em duas linhagens que exige um trabalho de mediação que envolve não só o casal, mas, sobretudo a família extensa. Segundo as narrativas, constatamos que a preservação da conjugalidade e do núcleo familiar desenvolveu-se por meio de estratégias na esfera privada desenvolvidas pelo casal conjugal, em que a culinária desempenhou a função de mediação de conflitos familiares e via de integração e adaptação a ambas as culturas.

*Eu lembro-me quando era miúdo (criança) da minha mãe ficar um bocadinho afastada, mais calada quando a gente se reunia. Mas eu acho que depois dos meus 10 anos era só almoçaradas e jantaradas! A minha avó ensinou a minha mãe a fazer comida portuguesa e a minha mãe também ensinou a minha avó a fazer tapioca, bóbó de camarão e outras coisas brasileiras.* (Marco, 27 anos)

*Acho que os meus avós demoraram a acreditar na minha mãe, mas depois viram que era boa esposa, boa mãe, principalmente quando eu nasci. Depois já trocavam receitas, ela ajudou muito a minha mãe a fazer comida portuguesa.* (Paulo, 25 anos)

*O meu tio dizia sempre que até os meus pais se casarem só se viam no Natal, depois, todos os finais de semana eram Natal! (...) o meu pai ensinou a minha família daqui a dançar forró, mas não se livrou de ter que aprender a fazer comida portuguesa!(rs).* (Luísa, 25 anos)

As práticas culinárias ocupam um lugar primordial na memória familiar, perpetuadas pelas tradições familiares. Além das trocas de transmissão de conhecimentos culinários, o ato de comensalidade está intrinsecamente ligado à noção de compartilhamento e convivência, referido à etimologia, *comensale* -, comer junto (Machado, 2003). A refeição, além das necessidades fisiológicas vitais, representa uma gratificação emocional e afetiva, tornando-se uma via importante de transmissão cultural e de integração familiar, corroborando os estudos de Bailey

(2017), que atribui 4 significados para as práticas alimentares na migração: o sentido de si, ligado ao pertencimento, sentimento de lar, senso de laços com a origem e a nutrição emocional.

Desde que nasceram os entrevistados sofreram a influência de dois sistemas culturais diferentes. Os estigmas, muitas vezes percebidos em modo latente na esfera privada, só foram vivenciados a partir de conteúdos manifestos no espaço público. A escola, primeira via de socialização fora do universo familiar, introduziu as primeiras experiências com os pares, e neste contexto, o paradoxo que a figura do estrangeiro impõe.

*Na escola os miúdos (crianças) tavam sempre a perguntar coisas do Brasil, sobre as novelas, chamavam-me de brazuca! porque eu falava palavras como o meu pai, futebol então ... eu era o herói, todos queriam jogar à bola comigo, só porque o meu pai é brasileiro eu jogava melhor! (rs) (...). As mães é que eram chatas, eu naquela época não percebia muito bem por é que tavam sempre a perguntar o que é que o meu pai fazia, nem acreditavam quando eu dizia que era engenheiro. (Luís, 23 anos)*

*Eu achava super estranho! As mães portuguesas eram muito diferentes da minha, eram mais sérias e perguntavam o que a minha mãe fazia, trabalhava em quê, por que é veio para cá, eu não percebia nada! Só mais tarde, lá para os meus 12 ou 13 anos é que percebi que achavam que a minha mãe era prostituta! E se fosse? Mas os meus colegas adoravam a minha mãe, tavam sempre a fazer perguntas sobre o Brasil, e as praias e os atores das novelas. E eu sabia coisas super diferentes, tipo: comidas, músicas, coisas do Brasil. (Ana, 30 anos)*

As narrativas refletem a incorporação e a transmissão de uma dupla referência cultural, em que, o reconhecimento da diferença cultural foi introduzido no campo social a partir de um conflitante imaginário social veiculado pela mídia sobre o Brasil. Por um lado, a imagem positivada que reconhece e se importa pelas diferenças, e por outro, a resistência ao diferente associado a uma posição de desconfiança face ao desconhecido e à ameaça da coesão social, aspectos inerentes à condição de ser imigrante (Sayad, 1998).

O ambiente escolar representa um espaço de desenvolvimento individual em que as primeiras experiências de autonomia constituem um desafio às dinâmicas interpessoais diferentes do ambiente familiar. A socialização escolar, atravessada pela cultura portuguesa, colocou à prova uma dupla referência cultural associada ao preconceito contra a figura do imigrante, levando alguns participantes a esconderem as origens como estratégia de integração social.

*Na escola era do tipo: “ah a tua mãe é brasileira!?” pronto! silêncio, ficava nas entrelinhas, nunca fui atacado diretamente, mas sentia o preconceito, percebia o que falavam e pensavam dos brasileiros. Sei que havia tipo, filho de brasileiro, é imigrante, então é pobre. Eu se calhar na altura não sabia exatamente o que era preconceito, mas sentia que faziam comigo, resumindo: com 7 ou 8 anos eu só queria roupa de marca para mostrar que não era pobre e quando a minha me ia buscar eu esperava-a fora da escola para ela não falar com ninguém! (João, 25 anos)*

*Nos primeiros 2 ou 3 anos de escola ou eu era heroína porque sabia coisas do Brasil, ou era a filha da imigrante brasileira (rs). Eu resolvi logo o assunto: pedi à minha avó para me ir buscar à escola, e não queria levar coisas muito brasileiras para a escola, tipo bolo de fubá, cadernos da escola, roupa mais colorida que a minha comprava lá ou a minha tia mandava do Brasil (rs)! Foi, digamos, uma fase de rebeldia infantil! (rs) (Marta, 28 anos)*

A diversidade cultural, enquanto encontro com a diferença implica no reconhecimento da alteridade (Abdallah-Preteille, 2017). Quando a imposição dos valores dominantes se sobrepõe à diferença é comum o uso de estratégias que visam a evitar a exclusão social. Podemos pensar que as estratégias que alguns entrevistados desenvolveram na escola, foram, de certo modo, transmitidas pelos pais. De acordo com a narrativa, os pais, desenvolveram e transmitiram uma proteção simbólica no espaço público contra os estigmas sociais, deixando as práticas da cultura brasileira para a esfera doméstica. A transmissão dessas estratégias de enfrentamento, integração e proteção, remete a uma privatização do núcleo familiar nestas famílias que se perpetuou ao longo do ciclo vital da maioria dos participantes.

*“Tinha que ser brasileiro” podia contar mil e um “tinha que ser brasileiro”. Quando era puto (criança) eu não percebia, eu ficava muito envergonhado, essas coisas faziam-me muita confusão, ele dava e dá emprego a muitos portugueses e era rotulado “tinha que ser brasileiro”. Claro que a gente sabia que era só problemas com brasileiros, mas a gente nem convivia com eles. Era só mesmo entre nós, da família, samba, churrasco, toco violão e pandeiro graças ao meu pai! Os brasileiros não gostam quando se casam com portugueses e até hoje fujo desses guetos. (Luís, 23 anos)*

*Olhe, nunca nos demos com brasileiros fora da família, nem íamos para lugares de samba ou forró. Fazíamos tudo em casa, churrasco, música. Danço forró e faço melhor rabada que cozido à portuguesa, mas nem tanto quanto a minha avó do Brasil (rs). Naquela época a fama das brasileiras não era das melhores, os meus pais nunca quiseram que eu tivesse amigas brasileiras e eles muito menos e, com o tempo nunca me dei com eles, sempre preferi amizades portuguesas. (Sofia, 27 anos)*

*A minha mãe quando veio ficou um bocado assustada porque ela viu que eram brasileiros que faziam muita porcaria cá. Tipo, enganar os próprios brasileiros, como se diz no Brasil só queriam “tirar vantagem”. E também começou a haver muitas coisas ligadas à prostituição, enfim. A minha mãe quis afastar-se disso, tanto que a minha mãe não se dava com brasileiros. E depois, eu já crescido, nunca nos demos e o meu pai também sofreu um bocado por ser casado com uma brasileira. (Paulo, 25 anos)*

Todas as famílias dos entrevistados usaram a estratégia de se distanciar da comunidade brasileira de modo a se protegerem dos estereótipos de gênero e de nacionalidade, que se estenderam aos cônjuges nacionais. Os pais, não deixaram, contudo, de transmitir aspectos da cultura brasileira, como a culinária e a música na esfera privada. Ao ponderarem sobre a imigração brasileira em Portugal, evidenciam orgulho pelo percurso dos pais, e alguns acreditam que a imigração se tornou definitiva devido a eles.

*Hoje a sociedade portuguesa não tem nada a ver com há 30 anos e os brasileiros que hoje estão aqui também são muito diferentes. Olhando pra trás tenho muito orgulho! A minha mãe mesmo com sucesso no trabalho ouviu muita coisa, calou muito, ela sentia-se estrangeira, ela teria ido embora! eu sei que ela ficou cá por minha causa e do meu pai e percebi isso bem cedo, embora não compreendesse muita coisa naquela época! (Ana, 30 anos)*

*Hoje é diferente, os portugueses tratam muito bem os brasileiros, mas a minha mãe deu azar na época dela! Não tenho palavras, eu não passaria metade do que ela passou! A maior dívida que tenho com ela é porque sei que ficou cá por minha causa! Quando eles se separaram ela não quis me afastar do meu pai e nem dos meus amigos! Orgulho é pouco! (rs) (Rui, 26 anos).*

*Hoje nem se compara, o meu filho não passará pelas mesmas coisas que eu passei! Hoje há muito mais brasileiros aqui que havia quando eu era pequeno, mas são diferentes, são pessoas mais educadas. O português tava mesmo cansado deles, e hoje não! A minha mãe era super respeitada no trabalho, mas no dia a dia abria a boca olhavam logo de lado! Na escola quando eu dizia que a minha mãe era professora... enfim... ela sofreu muito, havia dias que eu sabia que ela queria tar na terra dela, e pronto! O tempo passou, ela já é mais portuguesa que brasileira, mas tenho muito orgulho dela e do que passou pra ficar com o meu pai e comigo! (Marco, 27 anos)*

*Naquela época os brasileiros vinham e ficavam em guetos, não se misturavam com os portugueses, ficavam só entre eles, samba, bebida e tal, muita confusão! Acho que houve preconceito dos portugueses com os brasileiros, mas também dos brasileiros com os portugueses, era mau dos dois lados. Mas o maior preconceito foi com os brasileiros que criticavam os que se casavam com portugueses! Hoje nem parece que esse tempo existiu! (João, 25 anos)*

Os participantes referem-se aos mais recentes fluxos migratórios do Brasil em Portugal, evidenciando, que os estigmas e os preconceitos tendem a sofrer

mudanças de acordo com a evolução da sociedade, influenciando as representações psíquicas dos sujeitos ao longo do ciclo vital. Reflexo de um processo mutável, este fenômeno é dinamizado por um conjunto de fatores recentes que concorrem para o atual cenário da migração brasileira em Portugal, nomeadamente o aumento substancial de estudantes brasileiros no ensino superior português e a existência de vários programas de benefícios fiscais para imigrantes aposentados que tem incrementado o aumento de brasileiros em situação legal em Portugal. Perante este cenário, os estudos recentes concentram-se na hipótese de uma terceira e quarta fases da imigração brasileira em Portugal (França & Padilla, 2018; Fernandes *et al*, 2020).

Não obstante a designação segunda geração de imigrantes ser uma categoria social, vários estudos têm demonstrado a recusa dos filhos de imigrantes em aceitarem essa denominação. Sabendo de antemão dessa possibilidade, tornou-se importante conhecer a perspectiva dos entrevistados acerca das origens e o lugar que ocupam na cadeia familiar e social do ponto de vista migratório. Dos 12 participantes só um considera ser filho de imigrante, os demais recusam conferir a condição de imigrante aos pais.

*Eu nunca me senti filho de imigrante porque eu olho para o imigrante como aqueles que foram à procura de uma vida melhor e não foi o caso da minha mãe. Primeiro porque ela veio para cá (Portugal) porque casou com o meu pai, ela é já portuguesa e depois porque ela tinha uma boa situação lá. (Paulo, 25)*

*Deixe-me pensar... não, porque a minha mãe veio para fazer uma pós na área dela e depois teve oportunidade trabalho e foi advogada a vida inteira. Eu acho que imigrante são pessoas com problemas económicos e não era o caso da minha mãe, nem dos meus avós de lá (Brasil) (Marta, 28 anos)*

*Nunca fui filho de imigrante, até porque o meu pai sempre teve a empresa dele, nunca trabalhou para ninguém. Se ele tivesse vindo e trabalhasse para portugueses, ou não tivesse estudos, sim, mas ele sempre teve uma condição financeira boa (...) o meu pai é português, a minha mãe é portuguesa então... o meu pai não é imigrante. (Luís, 23)*

Esta perspectiva de imigração, segundo a dicotomia trabalho e ascensão socioeconômica, é corroborada pelo único entrevistado cuja mãe imigrou para Portugal por motivações exclusivamente socioeconômicas. Considera-se filho de imigrante porque a mãe, de origem humilde, obteve sucesso devido ao seu trabalho.

*A minha mãe é imigrante, claro, e eu filho! Acho que imigrante são as pessoas que vão à procura de uma vida melhor e foi o que a minha mãe fez! Não tenho vergonha de dizer que eles eram pobres. Não passo o dia a pensar que sou filho de mãe imigrante, mas claro que sou e tenho orgulho, ela começou como cabeleireira e hoje é dona de dois cabeleiros (salão de beleza) e graças a isso melhorou a vida dos meus avós lá do Brasil. (Rui, 26 anos)*

Para este participante a imigração da mãe é considerada uma estratégia socioeconômica orientada pelo contexto familiar e conduzida por uma aspiração de ascensão social, neste caso, bem-sucedida. Para os demais entrevistados, cujo projeto migratório parental deu-se em função do casamento e do aperfeiçoamento acadêmico e profissional, incorporam os direitos legais dos progenitores e expõem o imaginário social ligado à imigração decorrente de dificuldades socioeconômicas.

A questão da conjugalidade e migração é uma temática relativamente recente no meio acadêmico e científico. Estudada por diferentes perspectivas, leva em consideração as circunstâncias em que se dá a união e tem como denominador comum o fato de os casamentos mistos ou biculturais serem todos aqueles celebrados entre um nacional e um estrangeiro, como é o caso dos pais dos participantes.

Não obstante terem testemunhado e vivenciado preconceitos ligados à imigração, não sentem os seus pais enquanto tal, dado o contraste do perfil social dos seus progenitores em relação a grupos de imigrantes do qual se apartaram, negociando uma posição no contexto social português. Os entrevistados justificam a identidade social dos progenitores diferenciada da concepção generalizada de imigrante, fazendo uso do critério jurídico da aquisição da nacionalidade em detrimento da naturalidade. Neste sentido, a problematização da migração e conjugalidade deixa antever que os estatutos legais inerentes à condição de migrante por casamento esbarram nos aspetos subjetivos, culturais e identitários dos filhos.

### 7.3

#### **Duplo pertencimento cultural**

Esta categoria abarca os elementos culturais e os valores transmitidos pelos pais e famílias de origem, assim como a percepção sobre as diferenças culturais na identidade dos entrevistados. É desdobrada em *Vínculos com a família de origem*

que destaca os meios e os recursos usados para a manutenção dos vínculos familiares. Os termos pertencer e identidade possuem sentidos polissêmicos, no passado associados à ideia de determinismo social e linear (Hall, 2014). Atualmente, estão no centro do debate sobre a construção da subjetividade em diferentes áreas do conhecimento. Fazemos uso de ambos os termos no sentido de bases de sustentação psíquica, no contexto de um processo dinâmico, constituído pelos grupos primário e secundário e indissociáveis da continuidade geracional e cultural.

A identificação com a cultura das famílias de origem deve-se a uma complexidade de fatores, podendo ser compreendida a partir do discurso e das práticas simbólicas transmitidas entre as gerações. Em casais biculturais, com residência no país de origem de um dos cônjuges, é comum o predomínio da cultura local, o que não invalida a influência cultural mútua, ou a emergência de um código cultural comum (Le Gall & Therrien, 2013). De acordo com os entrevistados, a identificação com a cultura dos pais de origem brasileira é decorrente da reciprocidade do interesse dos membros casal conjugal pelas respectivas culturas, portuguesa e brasileira, levando à transmissão de elementos culturais conciliadores.

*Para mim sempre foi normal ser português e brasileiro porque desde pequeno que os meus pais me educaram assim. A minha mãe (portuguesa), acho que até gosta mais do Brasil que o meu pai! Isso também o ajudou a não esquecer as coisas da terra dele! Tipo música, comida, ela até foi aprender a dançar forró e a cozinhar com a minha avó do Brasil! O meu pai (brasileiro) é mais português que a minha mãe (rs)! Se o quer ver feliz é levá-lo a uma casa de fados! Sempre foi normal comer uma feijoada à brasileira, como comer um cozido à portuguesa (José, 28 anos)*

*Acho que foi natural essa minha mistura. Desde pequeno que fazia-se muito comida brasileira, feijão, farofa. Fazíamos churrascadas, o meu pai (português) fazia picanha, linguiça, como fazia comida portuguesa. Claro que a minha mãe (brasileira) gostava muito das coisas portuguesas e aprendeu a fazer, e o meu pai das do Brasil. Cresci numa casa que era normal coisas do Brasil e portuguesas, mesmo na casa da minha avó daqui (Portugal), ela fazia tapioca para o lanche porque sabia que eu gostava. E, óbvio, até hoje faço comida brasileira e portuguesa! (Marta, 28 anos).*

*Agora já há de tudo aqui, mas eu só me apercebia que tava numa família diferente da dos colegas de escola porque era tudo misturado, comida daqui e de lá e os meus colegas adoravam porque também provavam comida diferente, músicas do Brasil que eles não conheciam! E os meus pais também faziam questão porque o meu pai gosta daqui e a minha mãe de lá! Acho que isso foi bom, até porque hoje já consigo comprar todos os produtos brasileiros aqui, na época não! (Luíza, 25 anos)*

Chama a atenção os entrevistados associarem espontaneamente a culinária ou a música como veículos de identificação entre culturas, tornando-se principais veículos de transmissão de práticas de interação familiar e de apropriação cultural. Os valores simbólicos atribuídos às práticas alimentares transmitidas pelos pais estenderam-se à família extensa na figura dos avós portugueses que, ao introduzirem elementos da culinária brasileira reconhecem o duplo pertencimento cultural dos netos. Assim, a incorporação da culinária e da música, facilitadas pelo trânsito de produtos entre a origem e o destino, operam como via de interação familiar, afeto e transmissão, representando memórias e práticas que funcionam como vínculo entre os membros do grupo familiar.

A refeição familiar em geral é um dos principais veículos de transmissão de práticas de interação familiar e de apropriação da cultura alimentar (Morgenstern & Sirota, 2019), para a maioria dos participantes ilustra a transmissão de uma memória afetiva infantil e a valorização posterior da coexistência dinâmica de elementos das origens.

*Eu lembro-me que quando era puto (criança) ficava doido quando a minha avó mandava, ou alguém trazia massa de pastel de feira e catupiry! Adorava quando a minha mãe fazia frango com catupiry! Até fico com água na boca! (rs). Tudo isso era totalmente diferente e só fui perceber isso já pra aí com 14 ou 15 anos. Porque aquilo era normal pra mim, mas o meus amigos ficavam malucos quando a minha mãe fazia essas coisas, ela fazia bolinho de aipim, coxinha! Tudo com produtos do Brasil e eu sentia-me mesmo privilegiado, porque não era a comida em si mas eu sabia de coisas que só mesmo brasileiro sabe e eu tenho esse lado que é normal, mas que os portugueses não têm e tenho orgulho. (João, 25 anos)*

*É claro que eu sabia que tinha coisas diferentes das minhas amigas portuguesas, mas nunca tinha pensado nisso por que era normal, mas tenho a marca dos 17 anos quando fiz casadinho de goiaba, cocada e manjar branco para umas amigas, e com produtos do Brasil que a minha tia mandava! Eu senti-me tão naturalmente brasileira! (rs) Porque eram coisas que a minha mãe fazia desde pequena e acho que são pormenores que marcam! (Ana, 30 anos)*

*Eu faço comida brasileira e portuguesa, exatamente como era na casa dos meus pais. Adoro tapioca, mas a tapioca que vendem aqui não tem nada a ver com a original! Essa que conheci desde criança e adoro, com manteiga de garrafa, queijo coalho! Se falar para um português o que é isso... nem imaginam! Só mesmo os meus amigos! É como a música, eu adoro Legião Urbana, Luis Gonzaga. Os meus amigos portugueses não conhecem nada disso! MPB claro, mas Luís Gonzaga ou Legião Urbana, não! Isso é um privilégio porque vem desde que me conheço, não procurei, faz parte de mim! (Paulo, 25 anos)*

*Manteiga de garrafa! Eu acabava com a manteiga de garrafa quando a minha avó mandava ou nós trazíamos! Punha manteiga de garrafa em tudo e lambuzava-me todo! A minha mãe tinha que esconder porque eu com 7 anos bebia aquilo como se fosse coca-cola! (rs). Eu tenho memórias fantásticas da minha mãe (portuguesa) a fazer comidas brasileiras quando chegavam coisas do Brasil, todos na cozinha ao som dos Kid Abelha! Os Kid Abelha adoro até hoje, ninguém conhece aqui e mostrei pra toda a gente! Os que conhecem devem ter sido meus amigos e isso graças à minha metade brasileira! (rs). (Julio, 28 anos)*

A culinária e a música, enquanto elementos culturais de origem brasileira, são reflexo dos vínculos que se estabeleceram e mantiveram ao longo do tempo entre a família nuclear e a família extensa, promovidos pela mãe de origem portuguesa. Os vínculos familiares são percebidos como transmissores de um patrimônio cultural, traduzidos em memórias sensoriais e de valor afetivo e simbólico, funcionando como agentes de transmissão da memória familiar e cultural. De acordo com Muxel (2007) a transmissão da memória familiar sustenta os vínculos ao longo das gerações, ligando eventos a sensações, denominando arquivistas do efêmero os cheiros ou os sons que conferem a idiossincrasia familiar.

Esses elementos culturais desempenharam a função, não só de inscrição familiar e cultural, mas também de marcadores identitários reconhecidos na adolescência a partir de um diferencial social. Os marcadores de identidade fazem parte da construção da herança bicultural (Le Gall & Therrien, 2013; Plivard, 2014) levando ao sentimento de diferenciação e à constatação de uma mais valia na aquisição de experiências em relação aos pares monoculturais. Para a maioria dos entrevistados esse período do ciclo vital, caracterizado por uma maior autonomia e identificação fora do ambiente familiar, foi marcado pela apropriação de uma subjetividade atravessada por um duplo pertencimento cultural.

*Eu só percebi que realmente a minha maneira de ser era diferente dos meus amigos lá para os meus 15 ou 16 anos, porque a minha educação foi muito conjunta, por parte de mãe e por parte de pai, então era tudo normal. Mas, eu acho que a minha maneira de ser era mais brasileira, comparando com amigos meus portugueses. Eu era mais aberto, mais relaxado, acho que isso vem mais da parte da minha mãe, sou otimista como ela, o meu pai é mais fechado. E eu tinha uma vida super diferente dos meus amigos, tipo, eu sabia dançar forró, tava a aprender a tocar tamborim, tinha um mundo mais alargado (Paulo, 25 anos)*

*Eu sempre fui mais brasileira no aspecto da personalidade. Eu percebi isso já desde nova, tipo a minha mãe é a típica brasileira no sentido da facilidade do bate papo, não põe barreiras no contato, mais aberta, era uma mãe diferente das mães portuguesas. Por exemplo: com 16 ou 17 anos quem quer ir de férias com os pais? ninguém! Eu queria e muito, porque passava o verão inteiro no Brasil! Eu tinha*

*uma vida super diferente, a minha casa era diferente da casa dos meus amigos! Dança, samba, churrasco, bolo de fubá! Os meus amigos ficavam doidos! Eu dançava forró com a minha mãe! Eles nem o vira e eu muito menos, só forró! (rs)* (Ana, 30 anos).

*Eu sou português, claro, e sinto-me português, mas eu tenho um plus e só percebi isso pra aí com 16 ou 17 anos! Eu tinha uma abertura para falar, não era tanto de cerimónias, metia conversa mais facilmente, era mais descomplicado para falar, isso vem do meu pai! A frase que mais ouvi do meu pai pra minha mãe é: “pega o atalho”(rs)! Até hoje ele nunca se habituou como a gente dá voltas e voltas para dizer o mesmo que ele fala em 3 palavras (rs)! E ele sempre foi um pai diferente dos pais dos meus amigos, ia jogar à bola, saía comigo e com eles, íamos ver espetáculos juntos! Os pais dos meus amigos eram mais fechados, não se misturavam, punham muitas barreiras, era trabalho e casa! (José, 28 anos)*

As narrativas evidenciam os atributos de leveza e otimismo associados à subjetividade dos pais brasileiros e a seriedade e rigor ligados à subjetividade dos pais portugueses. Independentemente do gênero, esses atributos traduziram-se em uma maior proximidade afetiva e psíquica com os pais, comparativamente à realidade familiar dos pares. Neste sentido, Bárbara (1993) pontua a relativa liberdade de escolha dos filhos de casais mistos. A entrada na adolescência representa uma etapa do desenvolvimento em que há uma maior tendência em rejeitar, aceitar ou promover a cultura dos pais migrantes, dependendo, não só do investimento da educação bicultural, mas sobretudo, da aceitação ou não dos grupos de pertencimento externos. Corroborando o pensamento da autora, para os entrevistados, à semelhança da culinária, também os elementos da cultura popular brasileira, como saber dançar forró ou aprender a tocar tamborim, tornaram-se um diferencial social e uma escolha pessoal na adolescência. Elementos estes, promovidos por uma dinâmica familiar que privilegiou a biculturalidade.

A transmissão geracional e cultural engloba princípios educacionais que reproduzem valores e crenças, participando da construção da individualidade. Subjacente aos diferentes contextos nos quais os participantes se desenvolveram, as heranças psíquicas de filiação e afiliação permitiram que eles construíssem possibilidades de interiorização e de identificação. A maioria dos entrevistados, ancorados na transmissão oral dos pais e, em escolhas próprias, conciliam as heranças psíquicas e a busca o reconhecimento pela alteridade, negociando os valores que eles consideram positivados de uma cultura em detrimento da outra, transitando entre a autonomia e a lealdade familiar.

*Hoje eu sou 50/50! (Rs). Eu tenho a abertura do brasileiro, sou mais simpático no sentido de ser mais espontâneo, mais otimista. Isso é da minha mãe, sempre me disse para eu fazer o que me fizesse feliz, fazer as coisas com alegria, ser honesto, mas com alegria, ser feliz! então eu tenho essa parte em mim. E tenho uma parte mais séria, de levar a vida a sério como os portugueses, acho que somos muito mais responsáveis que os brasileiros e isso é bom! Isso é do meu pai com certeza! Sempre estudei e trabalhei desde cedo graças ao meu pai, sempre me encaminhou no sentido profissional, financeiro, ser independente! Por vontade da minha mãe eu ainda morava com eles e só teria trabalhado depois de formado, mas fiz o que queria e muito graças aos conselhos do meu pai mas sem o estresse do português! (Paulo, 25 anos)*

*Em todos os aspectos acho que é uma coisa muito positiva ter duas culturas, tenho essas duas culturas! Ter a parte séria do português e a espontaneidade do brasileiro. O meu pai, como bom português, sempre foi bem rigoroso. “Faz o que queres da tua vida, o que plantares vais colher, mas eu não sou jardineiro”! Passou-me isso, era rigoroso com os estudos e queria a minha independência financeira, levava tudo a sério. A minha mãe já é bem mais amorosa, afetuosa, sempre me disse para não levar as coisas tão a sério, que eu podia ser responsável, mas divertir-me, fazer com leveza porque o mundo não acabava no outro dia! Ela discutia muito com ele, ela queria que eu vivesse mais descontraída, que no final tudo ia dar certo! Tenho isso, a leveza e alegria do brasileiro e a responsabilidade e os pés no chão do português. (Marta, 28 anos)*

*80% sou português! Trabalho e independência, esse era o lema do meu pai! Segui à risca e ele tava certo! A minha mãe adora dançar e sair, por exemplo, o meu pai é mais trabalho, família e casa, bem mais reservado, mais português mesmo. Eu sou mais brasileiro nesse aspecto como a minha mãe, que sempre achou o português muito “careta” nesse sentido, de ser mais de cerimônias, formal. Eu sinto-me português porque sou trabalhador, responsável, tenho 25 anos e totalmente independente financeiramente, mas sinto-me brasileiro em viver mais a vida! Eu tenho isso do brasileiro, sabe aproveitar a vida melhor, é mais leve. (João, 25 anos)*

*Eu sou muito mais sério no trabalho, como a minha mãe. Eu quis começar a trabalhar cedo, isso é muito influência da minha mãe, sou obstinado, primeiro a responsabilidade e depois a diversão. O meu pai, por exemplo, já é do tipo: depois se dá um jeito (rs)! Bem carioca! (rs). Nisso saí à minha mãe, mas os dois deram-me bons conselhos, ser correto! (José, 28 anos)*

Embora os participantes se apoiem na transmissão voluntária de valores culturais dos pais, consideramos não haver uma pretensão de repetir um padrão familiar cristalizado, pelo contrário, parecem justificar as suas escolhas a partir de recursos psíquicos que lhes conferem uma maior flexibilidade subjetiva para construir a sua individualidade. Identificam-se com a alegria e a espontaneidade dos pais de origem brasileira, mas atribuem a responsabilidade, ou a independência financeira via trabalho ao rigor transmitido pelos pais de origem portuguesa. Desse modo, negociam o duplo pertencimento cultural pautado na escolha de atributos

que correspondam às suas aspirações e contextos. Segundo Plivard (2014), a diversidade cultural é constituinte da identidade interna e externa, tornando-se uma ferramenta inerente ao processo de construção da individualidade, requerendo muitas vezes, um maior investimento psíquico na diferenciação familiar de modo a acomodar internamente ambas as culturas.

Ao longo das narrativas de alguns participantes foi possível perceber o contato com a família extensa, tornando-se importante conhecer os vínculos com as famílias de origem, dado que a complexidade do processo de construção de identidade envolve uma heterogeneidade de fatores que contribuem para a transmissão geracional e da cultura. Cada geração está inserida e é influenciada por acontecimentos sociais que colaboram para a dinâmica e para os modelos de relacionamento familiar. Dentre esses fatores, destacamos o fato de as migrações contemporâneas disporem de novos meios de comunicação que possibilitam uma maior dinâmica intercultural, facilitando o contato com a cultura e as famílias de origem. Para tanto, desenvolvemos na subcategoria seguinte os vínculos com a família de origem.

### 7.3.1

#### Vínculos com a família de origem

O nascimento de uma criança tem um valor simbólico na continuidade da linhagem familiar, na qual as famílias de origem intervêm direta ou indiretamente por meio da transmissão geracional. A inscrição nas famílias de origem decorre de um complexo conjunto de fatores, sendo a qualidade das relações familiares um elemento decisivo na intermediação entre gerações, sobretudo no período infantil. Em fases posteriores do desenvolvimento há uma maior autonomia interna. Não obstante todos os 12 participantes da presente pesquisa terem iniciado os deslocamentos ao Brasil durante a infância, a família próxima foi uma importante rede de apoio ao longo do desenvolvimento, levando, em alguns casos, a estados ambivalentes na constituição de vínculos com a família distante durante o período infantil como ilustram as falas.

*Os meus avós daqui (Portugal) foram a minha segunda casa, era a minha avó que ia-me buscar à escola, e antes disso ela tomava conta de mim, e sempre fui muito*

*próxima deles. A minha avó do Brasil também foi muito próxima, desde os 4 ou 5 anos que vou lá, mas no início era diferente porque não estava todos os dias com ela, e isso era um bocadinho confuso quando era miúda (criança). Porque era assim: íamos lá era uma alegria, música, a casa cheia o dia todo, passeios, só mimos! Mas, depois eu sofria muito porque quando vínhamos embora a minha avó ficava a chorar e o meu pai também, e eu não entendia porque ela não mudava para Portugal como o meu pai fez, e eu só via o meu pai chorar quando íamos lá!* (Sofia, 27 anos)

*A primeira vez que fui ao Brasil tinha uns 3 anos e não me lembro, mas a minha avó já tinha vindo cá. Eu lembro-me dos meus 7 anos, detestei a viagem, sabia que a vó morava longe, mas nem tanto! (rs). As férias grandes eram sempre lá! Eu adorava, era muito mimado, ganhava muitos presentes e tal, andava de barco, comia o que queria, era tudo muito diferente de Portugal. Mas quem tomava conta de mim era a minha avó daqui, portanto, a minha avó do Brasil só me estragava e a de Portugal... consertava (rs). Mas, o que eu não entendia mesmo era por que é que não podíamos morar lá se a vida lá era bem melhor, até aos 11 ou 12 fazia-me muita confusão!* (Júlio, 28 anos)

*Basicamente com a avó daqui eu tinha intimidade, com a avó brasileira era mais novidade. Isso é normal quando se é criança, porque ser neto português no Brasil é fazer tudo o que se quer e ganhar presentes! Ser neto em Portugal era: porta-te bem, faz os trabalhos da escola, carrega as compras pra avó! (rs). (Marco, 27 anos)*

Os vínculos emocionais foram estabelecidos com os avós de origem portuguesa, via proximidade física e por meio de práticas educacionais. A maioria dos participantes foram deixados aos cuidados dos avós portugueses enquanto os pais trabalhavam, recebendo uma transmissão direta e reconhecendo esse contato como uma rede de apoio emocional importante para o seu desenvolvimento. Por outro lado, a manutenção dos vínculos entre os dois países foi beneficiada em decorrência de uma posição socioeconômica que permitiu o contato direto e regular com a família de origem e a cultura brasileira na sua vertente mais aprazível, no contexto de férias.

De acordo com Gondar (2016) a memória não se resume a uma representação, não existem memórias fora do contexto afetivo que as produziu, sendo o afeto a primeira etapa da produção da memória, que confere a singularidade às experiências. Neste contexto, as memórias dos participantes reproduzem afetos ambíguos provocados pela distância que o fenômeno migratório impõe, gerando um sentimento de continuidade vincular com a família portuguesa e de provisoriedade com a família brasileira ao longo da infância.

Os entrevistados enquadram-se no novo paradigma das temáticas migratórias no contexto global contemporâneo, em que a dinâmica entre culturas e a continuidade de vínculos são facilitados pelas novas tecnologias, incluindo os transportes. Fatores estes que se traduziram na transformação da percepção sobre o distanciamento espacial ou familiar. Todos os entrevistados mantiveram contato permanente via telefone e plataformas *on-line* de modo a manterem relações de proximidade com familiares e a cultura da sociedade de origem brasileira, aspecto promovido pela figura materna.

*Todos os domingos era sagrado: falar com a avó do Brasil, e claro, com a parentada toda que tava lá em casa. A minha mãe era muito chata com isso, irritante mesmo (rs)! Porque tudo o que fazíamos ao domingo, ou era depois de falar pró Brasil, ou antes! O meu pai até hoje diz que brasileiro só sabe falar num dia da semana: domingo! A minha mãe tá há 30 anos pendurada no telemovel (celular) aos domingos! (rs). (Paulo, 25 anos).*

*Sou muito próximo do meu padrinho que é brasileiro, e a minha mãe (portuguesa) sempre fez questão de ligar ou lembrar o meu pai de falar com os meus avós. Eu já cresci numa época que a gente fazia vídeos e tal, mas o meu pai ficava preguiçoso, hoje é tudo por whatsapp, mas tenho memória da minha mãe ficar a falar com a minha avó e as minhas tias e também de pôr a minha avó daqui a falar com elas. Até hoje o meu melhor amigo é o meu primo que mora no Brasil e estamos sempre a falar, eu vou ou ele vem cá, isso veio desde miúdos, do tempo que ia lá. (Luís, 23 anos)*

Os entrevistados sublinharam a importância da mãe na manutenção dos vínculos com a família brasileira desde a infância. Independentemente da origem, portuguesa ou brasileira, as mães desempenharam a função de manter o contato entre a família nuclear e alargada, introduzindo, em alguns casos, a família de origem portuguesa, o que antevê uma dinâmica de inclusão de modo a estreitar os laços familiares. Em alguns casos é possível perceber a função ritualística da permanência do contato fora das épocas festivas, com representação psíquica em outras fases do desenvolvimento, como discutiremos em outra categoria.

As relações familiares biculturais construídas precocemente foram aprofundadas via tecnologia, contribuindo para o processo de interação e identificação cultural e familiar. Hall (2014) conceituou identidade cultural a permanente construção de significados com base na diversidade e heterogeneidade da experiência humana. Movido por mudanças, encontros e desencontros, é por meio da tensão entre as representações de sujeito, cultura e espaço que se vai

construindo o processo identitário. Para os entrevistados, o valor simbólico atribuído à facilidade tecnológica é relacionado à continuidade dos vínculos com a cultura e a família no Brasil.

*Para mim o Brasil e a minha família são o quintal de casa, nem penso que é longe ou perto. Como podemos falar sempre, a minha avó acompanhou a minha vida, como a da daqui e é como se não houvesse distância. A gente faz tudo com eles como com a família daqui. (Maria, 22 anos)*

*A minha família do Brasil sempre esteve aqui e nós lá. Acabamos por participar da vida de todos como aqui. Eu falo com eles e é como se tivesse lá! O cheiro da gasolina das ruas de São Paulo, o cheiro do boteco, do mar, da casa da minha avó! (João, 25 anos)*

*Para mim o Brasil está ali, sempre foi assim, fazíamos tudo pela internet com o pessoal de lá, até cozinhar! (rs). Isso é meio maluco! A gente sabe como as coisas funcionam lá, nem precisamos ir lá para saber, desde miúdo que sei como é a vida no Brasil, no dia a dia, da minha família. (José, 28 anos)*

Segundo as falas, a tecnologia é constituinte da dinâmica familiar, em que o Brasil, enquanto território, é concebido como espaço familiar reconhecido via sensorialidade. Os cheiros, a visão de espaço e os sabores da culinária familiar e cultural compõem uma memória afetiva perpetuada pelos contatos via tecnologia, levando à sensação de encurtamento espacial e de inclusão na dinâmica familiar brasileira. Moro (2011) observa que a constituição do duplo pertencimento cultural pressupõe uma relação consonante entre a causalidade dos acontecimentos no espaço e a capacidade para decifrá-los no tempo, como foi ilustrado pelos participantes.

A história da migração e mobilidade, com todas as especificidades que lhe são próprias, foi marcada desde sempre por estratégias de comunicação no sentido de estreitar os laços entre a origem e o destino. Significa que evoluíram os meios que facilitaram a realização do desejo de continuidade dos laços familiares, ampliado às gerações seguintes. Na atualidade, as estratégias de estreitamento cultural permitiram que famílias marcadas pela migração apresentassem propriedades que as diferenciavam ao manterem dinâmicas familiares com base na tecnologia, passando muitas vezes despercebido, ou pouco validado no senso comum. Com o advento da pandemia de Covid19, o denominado “novo normal” levou à generalização de práticas até então normatizadas entre famílias migrantes.

Fato esse reforçado pelos participantes entrevistados logo após o primeiro desconfinamento ocorrido em Portugal em maio de 2020.

*É trágico! Não tenho ainda palavras para explicar esta agonia. Se de repente os meus pais ficaram “longe”, imagine o Brasil! A minha mãe tá totalmente desesperada, cortaram as viagens pra lá, esse foi o primeiro pensamento que a gente teve! E agora? E se a gente não os vê mais? A gente não mudou nada porque já fazia tudo com eles pela inter net, quer dizer, agora faço com os meus pais e sogros e amigos o que fazíamos com o pessoal do Brasil. (Marta, 28 anos)*

*A gente ainda tá em choque com isto tudo, não é? Não deixa de ser curioso tar aqui a falar consigo destas coisas num momento em que pela primeira vez a gente tem um oceano, tem a família separada. A sorte é que a minha mãe, passado uns anos que se separou do meu pai trouxe a minha avó, nem quero pensar na aflição dela! Mas temos lá família e ainda se fala mais por causa disto! Olhe, os meus amigos achavam super estranho a gente passar Natais e Páscoas ao telemovel, agora... são eles! Tavam sempre a mandar bocas (indiretas)! Até o meu o pai disse isso, porque quando eles estavam casados ele achava isso tudo esquisito, não ficava à vontade a falar por vídeo, agora para me ver... teve que aprender a ligar o vídeo! (Rui, 26 anos)*

*Olhe, na Páscoa tive um amigo que me disse: “andei a vida inteira a dizer-te que essas coisas da net não eram a mesma coisa e agora passei o almoço de Páscoa no vídeo com os meus pais”. Pronto, são coisas que a gente já tava habituado, até mesmo no meu trabalho já era muita coisa por videocall e agora é só fazer aqui o que já fazíamos com o Brasil, infelizmente pelos motivos que são. E claro, a minha mãe tá mesmo mal, isso de ficar sem poder apanhar um avião acho que é pior pra ela (Marco, 27 anos)*

Face à iminência de uma ruptura espacial, os participantes narram a sensação de ameaça aos vínculos por parte das mães brasileiras, evidenciando que a impossibilidade de viajar para o Brasil ativou uma realidade psíquica até então compensada pela facilidade de deslocamento. Os participantes cresceram em uma dinâmica familiar em que a tecnologia desempenhou a função de encurtar distancias e de continuidade de vínculos familiares e culturais, não lhes causando um estranhamento quando ampliada à dinâmica familiar portuguesa. O denominado “novo normal” das relações humanas em decorrência da pandemia Covid 19, mediadas pela tecnologia, foi anteriormente inaugurado pelas famílias atravessadas pela migração como veículo de estreitar os vínculos familiares.

## 7.4

### Ritos de passagem: inscrição na genealogia e na cultura

Os ritos de passagem englobam uma heterogeneidade de transições ao longo do tempo, algumas mais previsíveis que outras, evocando uma maior participação da família, o que implica em ajustes psíquicos e redefinições da imagem interna e externa do grupo familiar (Greange-Ségéral & Aubertel, 2003). Neste sentido, esta categoria abarca as referências culturais ao longo de algumas principais transições do ciclo vital dos participantes, como o nascimento, a entrada na escola, e na adolescência. Para alguns participantes inclui a transição para a conjugalidade e para a parentalidade. É desdobrada na subcategoria *Rituais familiares: continuidade e transformação geracional* que aborda os rituais familiares, como as tradições e as celebrações familiares.

Os ritos de passagem acompanham as mudanças de idade e de vida, são indissociáveis da aquisição de um novo status social, obedecendo a um movimento cíclico no tempo. Conforme Imber-Black & Roberts (1993), dentre as diferentes tipologias de rituais, as celebrações ligadas aos ciclos de vida familiar compõem um estatuto diferenciado das restantes celebrações. Associados às denominadas de crises de vida, as transições do ciclo vital familiar fazem parte de um processo de desenvolvimento individual e familiar normativo, mantendo relações com um sistema mais amplo como a cultura e a sociedade. A função essencial dos ritos de passagem é demarcar a transição de um estado social, familiar para outro, daí referirem-se a rituais voltados para o exterior.

O nascimento do primeiro filho leva o casal bicultural a negociar a transmissão do primeiro nome ou da nacionalidade, momento em que o casal conjugal inaugura um novo estado, a parentalidade. Os filhos tornam-se pais e, os seus pais avós alterando as funções e lugares na genealogia e na sociedade. Deste modo, o nascimento do primeiro filho engloba ritos de passagem com implicações geracionais, família nuclear e extensa.

Dar um nome concretiza o primeiro ato intencional de transmissão, na medida em que, engloba uma finalidade específica, a de honrar a herança familiar (Varro, 2012). É uma etapa em que o casal atualiza e reedita aspectos culturais de origem, exigindo maiores negociações e ajustes com a família extensa. Dentre os 12 participantes, 8, os pais escolheram nomes neutros de modo a evitarem susceptibilidades com as respectivas famílias de origem, as duas linhagens pediam

que o nome homenageasse um antepassado. Os restantes 4 participantes possuem nomes com referência a um antepassado de origem brasileira.

*O meu avô morreu quando a minha mãe tinha 17 anos e sempre disse a ela para ir longe e lutar por uma vida melhor. Ela tinha isso dentro dela, e claro, quando nasci o meu pai concordou e gostou do nome, ainda por cima, nasci aqui e homem, foi mesmo a calhar! (rs) (Rui, 26 anos).*

*O meu nome é uma homenagem a duas tias avós da parte da minha mãe. Não conheci, mas eram super próximas da minha avó e o meu pai gostou muito da junção dos dois nomes e eu também. (Ana, 30 anos).*

Varro (2012) pontua que o casal misto tende a homenagear a família de origem estrangeira provando que, embora distante, permanece leal às tradições, práticas ou valores. Acrescentamos, que honrar os ancestrais, reproduzindo o nome nos filhos, demonstra uma lealdade familiar com a função de perpetuar a memória ancestral, mantendo vivo o pertencimento familiar. Transmitido entre gerações, o nome assegura a continuidade e representa o elo genealógico que ancora o sujeito em uma história, entre o passado e o futuro.

A nomeação é um importante rito de iniciação cristão, representa a inscrição na linhagem, na cultura e na sociedade. A universalidade do batismo envolve o carácter ritualístico público e religioso com significado de inscrição espiritual para as famílias, e a privatização traduzida na celebração familiar do ato. Todos os participantes foram batizados em Portugal, dentre eles, 4 reuniram ambas as famílias de origem, tendo como padrinho e madrinha de batismo elementos de ambas a culturas. Apesar de nem todos terem tido a presença da família brasileira, todos foram apresentados às famílias de origem brasileira. Alguns, logo após o nascimento foram levados ao Brasil, outros receberam a visita das avós ainda durante a gravidez das mães, ou logo após o nascimento.

O nascimento, o batismo e a apresentação às famílias de origem brasileira são ritos de passagem traduzidos pela mudança de estado, familiar e social -, nasceram e foram nomeados para a sociedade portuguesa, mas também para a brasileira, certificada pela dupla nacionalidade. A maioria dos participantes foram registrados em ambos os países o que demonstra a vontade de os pais inserirem os filhos nas sociedades de origem, reforçada através do ato de ritualização através da apresentação à família no Brasil, inscrevendo-os na linhagem e na cultura.

*Eu tinha uns dois meses quando os meus pais foram ao Brasil para me conhecerem, mas a minha avó veio um mês antes de eu nascer. Tenho várias gravações! Fizeram uma festa, foram familiares de várias partes do Brasil. (Paulo, 25 anos)*

*A primeira vez que a minha avó veio a Portugal foi quando eu nasci, ficou uns dois meses. Guardo até hoje o relógio do meu avô que ela me deu nessa época (Rui, 26 anos)*

*A minha bisa (avó do pai) fez a minha roupinha de batismo! Ela deu-me quando eles me conheceram com 6 meses, quando os meus pais foram mostrar-me! Tenho muitas gravações! Sei que foi super emocionante pró meu pai! (Luis, 23 anos)*

Apoiados na memória oral e em objetos transmitidos entre gerações, os participantes testemunham o seu valor simbólico de integração e de pertencimento. A transmissão de objetos entre gerações desempenha a função de inscrição familiar, movida pela vontade de perpetuação genealógica, mantendo viva a identidade familiar. Muxel (2007), a propósito das funções da memória familiar aponta que as lembranças fixadas em objetos, cartas, fotografias, entre outros, contribuem para que a transmissão adquira um valor de reparação e reflexividade, tal como ilustrado pelas falas dos participantes. São as especificidades ritualísticas desenvolvidas pelas famílias que lhes conferem identidade, tornando-a única comparativamente a outras Crespo (2011).

A transmissão geracional engloba vários componentes que se traduzem em marcadores de identidade, como a língua ou as práticas culinárias (Le Gall & Therrien, 2013; Plivard, 2014). Para alguns participantes, a biculturalidade foi um veículo de transmissão de expressões linguísticas e de produtos gastronômicos, reconhecidos no convívio social. O rito de passagem que marcou a entrada na escola inaugurou um novo estado no espaço público, trazendo à tona as especificidades linguísticas na forma de expressões culturais.

*Eu falava palavras diferentes, foi mesmo engraçado! Os miúdos da escola tavam sempre a dizer: “fala brasileiro, fala brasileiro”, resumindo chegava a casa e prestava ainda mais atenção à forma da minha mãe falar, até porque eles viam as novelas e perguntavam-me coisas sobre o Brasil e eu perguntava tudo à minha mãe e virava atração nacional (rs). (Marta, 28 anos)*

*Até hoje chamo a minha mãe por mamãe e o meu pai por pai! Isso era normal para mim, mas quando fui para a escola os colegas ficavam muito admirados pelas expressões e sotaque. Claro que eu adorava essa atenção toda e fazia de propósito (rs) (Paulo, 25 anos)*

*6ª feira era o dia do bolo de fubá ou de aipim com côco na escola. A escola fazia o dia do lanche e toda a gente adorava porque eu levava sempre coisas que a*

*minha mãe fazia e eles não conheciam! A minha professora dizia “o que será que a tua mãe vai fazer desta vez?” (rs) (Maria, 22 anos)*

De acordo com as falas, percebemos que o sotaque e as expressões brasileiras, enquanto constituintes naturais, tornaram-se uma estratégia de inclusão desde início da vida escolar de alguns participantes. Os rituais instituídos pela escola representaram a possibilidade de aliança com elementos da cultura brasileira como a linguagem e os alimentos característicos, desempenhando a função simbólica de integração e inclusão social e cultural. Os efeitos dinâmicos e integradores dos rituais manifestam-se de modo implícito e explícito vinculando a história individual, familiar e societal (Courtois, 2003).

Os ritos de passagem são principalmente importantes na adolescência, quando as alterações físicas e psíquicas repercutem em uma maior ou menor intensidade na dinâmica familiar, englobando renegociações constantes entre as regras familiares e a autonomia. Para os filhos de casais biculturais é um momento de maior ambivalência cultural dada a importância que os pares exercem durante essa etapa do desenvolvimento, assim como a maior independência nas escolhas pessoais (Ahovi & Moro, 2010). De acordo com alguns entrevistados os ritos de passagem foram particularmente importantes durante esse período de maior confronto com as heranças culturais.

*Foi muito chato! Eu não queria de maneira nenhuma que a minha mãe fizesse o tal baile de debutantes! Aquilo não fazia o menor sentido para mim, até porque 15 anos em Portugal é um aniversário como outro qualquer, aqui a gente comemora em grande os 18 anos e não os 15! Ela mudou a festa 3 vezes, de baile passou a festa na churrascaria com a família toda! Mas tinha que passar os 15 anos no Brasil! Esteve 1 ano a organizar a viagem pro Brasil, foi muita pressão da minha avó, dos meus primos, um horror! Bom, fiquei tão mal com aquilo que até baixei as notas na escola de nervos! Acabamos por não ir e eu super aliviada por não ter que passar por aquilo! (Ana, 30 anos)*

*Eu já tinha ido ao Brasil, e quando fiz 14 anos fui sozinho com a minha mãe e viajamos o Brasil inteiro! Eu até nem queria ir mas, a minha mãe dizia: “quero viajar só com você enquanto você é menino”. Olhe, fiquei mesmo chateado! Chamar-me de menino com 14 anos (rs)! Mas foi a melhor viagem da minha vida! Fomos de carro, saímos da casa da minha avó e fomos por ali fora! Foi marcante porque vi mesmo o outro lado do Brasil, a minha mãe mostrou-me o caldo de cana, as coisas simples, como as pessoas viviam, moravam, vidas tão diferentes! Até hoje bebo café feito na cafeteira em copo de vidro como no estado da minha mãe! Até tenho o meu copinho na casa dela (rs) (Rui, 26 anos)*

As duas falas reproduzem dois modos distintos de vivenciar os ritos de passagem na entrada da adolescência. O exemplo de Ana demonstra o que seria um rito de separação e de agregação (Van Gennep, 1978) manifestado pela vontade da mãe em introduzir a filha na cultura brasileira, através de uma norma cultural, em que os 15 anos marca a entrada do gênero feminino na sociedade. Via agregação, seria expectável a aceitação e o reconhecimento pleno dessa norma pela filha e pela comunidade. É possível perceber o investimento psíquico na preparação do evento ritualístico por parte da mãe, elemento tão importante quanto o ritual em si, que engloba conhecimento e atitudes para a realização do ritual (Lind, 2012). A recusa da participante demonstra a ruptura com a ritualização transmitida pela mãe, identificando-se com as normas da sociedade portuguesa, o que pode ser interpretado como uma transformação tradição para a sua família de origem brasileira, dado que a participante atribui aos 18 anos um valor simbólico em detrimento dos 15 anos.

No segundo exemplo, o participante identifica-se e agrega o rito de transição à cultura brasileira. Para a mãe, a representação simbólica dos 14 anos marcaria uma transição em que o filho deixaria de ser menino antevendo um estado mais maduro do desenvolvimento. A viagem ao Brasil representa um rito privado que promove a identidade familiar inserindo-o na cultura brasileira. Evento esse transformado em ritual que mantém até hoje na casa da mãe -, beber café de cafeteira em um copo de vidro, tradição da terra da mãe. Neste exemplo, o entrevistado corrobora a ideia que os ritos marcam a singularidade das famílias através da simbologia atribuída aos eventos ou aos objetos (Crespo, 2011). Em ambas as ilustrações, os ritos de passagem apresentam modalidades reinventadas, acompanhando a evolução do status social e familiar dos participantes e dos costumes sociais específicos de cada cultura.

Dentre os 12 participantes, 4 são casados com cônjuges de origem portuguesa. Na transição para a conjugalidade iniciaram essa nova fase do ciclo vital inaugurando o seu núcleo familiar. 3 participantes celebraram a lua de mel no Brasil. Uns, porque a família de origem brasileira não compareceu ao casamento, e outros porque entenderam ser o momento propício para os respectivos cônjuges conhecerem o Brasil. A identidade bicultural, engloba a apreensão, a aceitação ou a transformação de valores transmitidos por diferentes culturas, reeditadas longo

dos vários períodos do desenvolvimento (Plivard, 2014). Neste sentido, para estes participantes, essa etapa de vida, considerada um importante rito de passagem, o Brasil assume um duplo valor simbólico, tornando-se o evento privilegiado para introduzir o novo elemento na família e na cultura, fortalecendo, desse modo, a coesão familiar.

Se a conjugalidade dos participantes manteve os ritos de inclusão em ambas as culturas, a transição para a parentalidade foi marcada pela descontinuidade do valor simbólico atribuído ao nome dos filhos. 3 participantes têm filhos crianças e, ao contrário dos seus pais, não precisaram de negociar a atribuição dos nomes aos filhos, rompendo com a tradição familiar de homenagear um antepassado.

*O nome dos meus filhos são nomes que eu e o meu marido sempre gostámos, deixamos claro para os nossos pais que era uma escolha nossa já para evitar os palpites, sim porque lá vem aquela história de uma tia, de um não sei quê. Adoro o meu nome, foi escolha deles, mas com os meus filhos fizemos diferente até porque o meu marido também já tem o nome do avô. (Ana, 30 anos)*

*Quando eu nasci, a minha mãe adorava o nome Vinicius, mas naquela altura os meus pais acharam que era muito brasileiro! não quiseram ouvir bocas (indiretas) da família, então puseram um nome normal daqui e de lá que eles gostavam. Claro que quando o meu filho nasceu, lá veio ela com a história do Vinicius! (rs) Mas eu e a minha esposa pusemos o nome que nós queríamos! (rs)! Resumindo: a minha mãe perdeu a oportunidade de ter um Vinicius na vida dela! (rs) (Marco, 27 anos).*

A atribuição do nome aos filhos é fruto de uma elaboração e transformação da transmissão geracional, negociada de acordo com o contexto familiar. O rito de passagem é marcado, portanto, pela inscrição dos filhos ancorado na vontade de transmissão do casal conjugal, interrompendo a associação do nome à genealogia, inaugurando, desse modo, a transmissão associada à vontade e à autonomia do casal conjugal.

Os ritos de passagem são referidos a transições importantes, ocorrem uma vez na vida, mas repetem-se ao longo do ciclo vital, envolvendo rupturas, escolhas, mas também continuidade (Rivière, 1996; Segalen, 2002). Além da ritualização atrelada a etapas de transição de ciclos de vida, ritos de passagem, a família, a sociedade e a cultura são perpassados por uma série de rituais, considerados veículos privilegiados de transmissão e de socialização, que desenvolvemos na subcategoria abaixo.

### 7.4.1

#### Rituais familiares: continuidade e transformação geracional

O carácter versátil do estudo sobre os rituais é subjacente à dimensão individual, relacional e social, fundada nos grupos de pertencimento primários e secundários. A referência conceitual, dada a polissemia do termo, parte da ideia que os rituais se referem ao valor simbólico atribuído a comportamentos relativamente codificados, individuais ou coletivos, sustentados pela comunicação verbal ou gestual, de carácter mais ou menos repetitivo (Rivière, 1996; Segalen, 2000).

Os rituais familiares estão diretamente ligados a comemorações, e dentro das variantes teóricas, apoiamo-nos na distinção clássica proposta por Wolin & Bennett (1984), referente aos rituais associados às celebrações, às tradições e às interações padronizadas. Para estes autores os rituais ligados aos ciclos de vida, desenvolvidos anteriormente, incluem-se nas celebrações. As celebrações incluem festejos mais esporádicos ou mesmo sazonais, como o Natal, a Páscoa, a passagem de ano ou o dia dos pais. A periodicidade e a repetição envolvidas nas celebrações permitem uma organização antecipada e envolvem um maior grau cerimonial e religioso, correspondendo ao calendário externo da família (Imber-Black & Roberts, 1993).

Segundo uma perspectiva macro, os sentidos e as práticas subjacentes aos rituais são representantes da cultura e da sociedade, contribuindo para que as famílias atravessadas pela migração e a biculturalidade desenvolvam diferenças mais ou menos consideráveis na interpretação e nas práticas ritualísticas. Para os participantes, a distância entre as famílias de origem foi particularmente sentida nas datas festivas, contudo, com maior ou menor frequência, todos alternaram o Natal entre Portugal e o Brasil. A diferença na ritualização da noite de Natal é associada à informalidade no Brasil e uma maior formalidade em Portugal.

*Não me lembro quando foi o primeiro Natal no Brasil, mas era miúdo (criança). Passámos lá vários e a diferença para Portugal é brutal! A começar pelo calor e a descontração! Lá é uma festa, música, cada um come onde quer, dança e acaba sempre tarde. Em Portugal é mais chatinho (rs), todos sentadinhos à mesa, segue-se o protocolo dos presentes e tal! Hoje, o que gosto aqui é que vamos à missa do galo, acho que isso é o Natal! Natal não é momento de farra! (José, 28 anos)*

*Passei alguns Natais lá e é muito diferente daqui, é muito calor, ir lá no Natal é como ir de férias, porque em casa, a noite de Natal é muito diferente, porque lá é uma festa mesmo, com música, samba, dançamos, enfim, super descontraído, acaba sempre tarde! Aqui é mais calmo, sempre fazemos comidas de lá e de cá, sempre foi assim, mas acho que em Portugal é mais Natal, o frio, a lareira, missa do Galo! Acho que é mais família, vivemos mais o que é o Natal. (Marta, 28 anos)*

Embora estes participantes demonstrem que incorporam ambas as realidades culturais, evidenciam que, atualmente, identificam-se com a celebração de Natal português. O sentido das falas aponta para uma atualização da representação mítica que associa o Natal à união familiar e a um evento mais calmo e acolhedor. O ritual de Natal reflete o valor simbólico associado à ritualização religiosa da missa do Galo, demonstrando a transformação subjetiva da representação psíquica do Natal ao longo do tempo, incluindo a culinária de ambas as culturas.

Independentemente dos deslocamentos ao Brasil, a dupla transmissão de elementos culturais foi vivenciada na esfera doméstica desde cedo, contudo houve uma reinvenção da celebração de Natal nas famílias da maioria dos entrevistados.

*Bem, é assim: até os meus 10 anos fomos ao Brasil passar o Natal umas duas vezes, fora isso era sempre na casa da minha avó daqui. Era muito chato e pra minha mãe também! Eu adorava a parte dos presentes, mas era chato! Eu gostava do Natal no Brasil, comia onde queria, brincava e os adultos só queriam comer, beber e dançar (rs)! Aqui era aquela coisa, comer, bem comportado à mesa, abrir os presentes e casa! A minha mãe achava aquilo um horror, chamava a “noite da família Adams”(rs). Depois foi sempre lá na casa dos meus pais, até hoje! Completamente diferente! A minha mãe organiza tudo, família toda, amigos! O bacalhau é da praxe, mas sempre comida brasileira, música e quem quer vai à missa do Galo e depois volta para comer e beber, quer dizer... pecar (rs) (Marco, 27 anos)*

*Quando não íamos lá (Brasil) era na casa da minha avó, a minha mãe fazia sempre uma farofa, a minha tia mandava um Panetoni, aqui na época não havia, eu até gosto mais do que bolo Rei! Mas já há 10 anos que é sempre na casa dos meus pais! É sempre animado, mas na casa da minha tia no Brasil é mais (rs) Fazemos sempre comida portuguesa e brasileira e música! Tem até amigos e família que depois do jantar na casa das famílias deles aparecem lá em casa! Já sabem que depois do jantar temos festa! (Maria, 22 anos)*

*O Natal da minha família acho que é diferente, acho que nós (portugueses) temos uma seriedade nessa noite um bocadinho exagerada, a não ser que haja crianças, como se o Natal só fosse para as crianças! A minha mãe via a diferença da família do meu pai, deve ter tido pena do meu pai (rs)! Então desde os meus 10 ou 12 anos que o Natal é um ano na casa dos meus pais e no outro na casa da minha tia. Fazemos sempre comida daqui e de lá, dançamos, vai pessoal amigo, enfim! (Sofia, 27 anos)*

A partir das narrativas, é possível perceber a inovação introduzida nos rituais de Natal de alguns participantes. À celebração da noite de Natal, as famílias introduziram tradições que asseguram a singularidade familiar. As tradições referem-se a uma tipologia de rituais mais personalizada e informal, são estabelecidas de acordo com o calendário interno da família (Imber-Black & Roberts, 1993), daí o carácter idiossincrático que lhes é atribuído. Neste sentido, segundo as narrativas, identificamos a recriação do ritual de Natal português com a integração de novos elementos informais, como a presença de amigos e a festa após o tradicional jantar de Natal, misturando a culinária de ambos os países.

Estabelecendo um paralelo entre o Natal na casa dos pais e na casa dos avós, os participantes indicam que essas transformações foram introduzidas pelos pais, centralizando no seu núcleo familiar bicultural as tradições de ambas as culturas, com as quais os filhos permanecem identificados. Podemos pensar que, nestes casos, a biculturalidade e a casa do casal conjugal desempenharam a função de agentes de segurança para a renovação dos rituais familiares, operando como veículos de proteção e inovação da continuidade do grupo familiar.

As tradições contemplam uma variedade de rituais que colocam à prova a identidade familiar ao longo do tempo, em particular em famílias atravessadas pela migração, composta por rupturas e recomposições familiares. Os dois entrevistados, filhos de pais que retornaram ao Brasil, são um exemplo de como a representação psíquica do grupo familiar internalizado é capaz de ajustar e recriar novos rituais a partir de uma celebração principal. Os entrevistados passam o Natal com os pais no Brasil, tornando esse encontro um ritual entre eles.

*Vou sempre, quer dizer, ia de vez em quando os meus pais estavam casados, depois passei a ir todos os anos porque é mesmo uma coisa que combinamos, e da minha família do Brasil, tenho primos, tios, a minha vizinha! É a oportunidade do ano de estar com o meu pai, quer dizer, ele até vem cá durante o ano, mas Natal é no Brasil, nem é por causa do Natal, mas é a data do nosso encontro marcado! (rs)*  
(Luisa, 25 anos)

*Desde que eles se separaram vou todos os anos lá pra ficar com a minha mãe e a minha avó! A minha mãe desde que se separou não voltou cá, então a gente sabe que podemos tar um ano no telemovel, mas o Natal é sagrado no Brasil e vamos sempre fazer uma viagem juntos, isso não falha!* (João, 25 anos).

O Natal para estes participantes assume um duplo significado, o Natal e a tradição ritualística do encontro entre os pais no Brasil. O evento, a data e o lugar adquirem um valor simbólico que transcende a celebração em si. A tradição estabelecida entre pais e filhos assume o valor de um pacto tendo como pano de fundo o Natal, embora a dimensão afetiva do ritual do encontro e do lugar se apoiem na celebração natalícia. A este respeito, Courtois (2003) indica que os rituais familiares, tendo como base assegurar a coesão familiar, são potentes organizadores de períodos-chave na vida familiar. O carácter repetitivo e dinâmico dos rituais transmite segurança para a adequação às necessidades e da transformação do grupo.

As tradições criadas pelas famílias reproduzem, frequentemente, uma dinâmica que independe das datas construídas socialmente, conferindo uma singularidade ao grupo, traduzida pela cultura familiar. Alguns desses rituais desempenharam a função de manter os vínculos familiares com o Brasil e transmitir um duplo pertencimento cultural, como ilustram as narrativas abaixo.

*Domingo era o dia do Brasil! Churrasco, forró e falar com a vó do Brasil! Era mesmo bom! era só a família e alguns amigos, que aliás, até hoje dizem que melhor casa de forró é a dos meus pais! Ainda fazemos, mas não com a mesma paranoia! A minha mãe tinha uma obsessão que até cansava! Fazia aquilo tudo e depois ficava horas no telefone com a minha avó! (Ana, 30 anos)*

*“Ligar pró Brasil, temos que ligar pró Brasil, já ligaste pra tua mãe? já ligaste pra tua avó? a minha mãe tinha essa mania tão chata! Todos tínhamos telemovel (celular), mas todo o sábado lá vinha ela com essa história! O meu pai costumava dizer: “falas mais com a minha mãe do que com a tua!” Hoje já não, cada um liga quando quer até porque temos whatsapp! (Luísa, 25 anos)*

*Todos os meses a minha avó mandava coisas do Brasil e a minha mãe também mandava daqui! Hoje tem muita aqui e isso era mais quando eu era pequena! (Maria, 22 anos)*

A ritualização do contato telefônico e de trocas de produtos culturais refletem claramente a valorização dos valores de união familiar, embora os rituais de contato pareçam ser interpretados como um ritual rígido, imposto na dinâmica familiar pelas mães. Criando uma espécie de ponte entre as famílias de origem, as mães aparecem como as organizadoras e intermediárias de tradições familiares, desempenhando o papel de integração e de manutenção da ritualização dos vínculos familiares.

Podemos constatar que os rituais podem ficar circunscritos a uma determinada etapa do ciclo vital, dando lugar a novas formas ritualísticas que produzem o mesmo efeito, alterando os papéis familiares, mas mantendo a função, como é o caso dos participantes. Atualmente mantêm os vínculos pela mesma via, mas desenvolvem os seus próprios rituais de comunicação. Semelhante exemplo, são os festejos de aniversário e as férias no Brasil, tradições que alguns entrevistados relataram mais fortemente ligados a outras etapas do ciclo vital.

*Fiz várias festas de aniversário lá, acho que a primeira festa de aniversário lá eu tinha uns 4 ou 5 anos! Muito diferente daqui, pra melhor, claro! (rs). A minha mãe alugava um espaço, casa de festas, tinha palhaços, tinha mágicos, eram grandes festas, convidavam toda a gente! Porque lá é assim! Cá não há nada disso! Acho que até ser adolescente eu gostava mais de passar lá, eu tenho uma recordação de magia! Era tudo muito mágico! Mas, depois acho que gostava mais de passar aqui porque já era outra idade, enfim. Também é uma grande vantagem em ser filho de duas pessoas com culturas muito diferentes! São marcas que ficam para a vida que os meus amigos daqui não têm, não é? Porque são coisas muito específicas de uma cultura, isso é muito brasileiro! E ir ao cinema e comer fora o que mais se gosta também é muito português! (rs). (Paulo, 25 anos)*

*Várias férias e aniversários lá! Coisas da minha mãe com a minha tia, minha avó, enfim ficavam 1 mês antes só a falar disso! (rs). Isso é que muito engraçado! Era uma festa para criança, mas também havia coisas de adultos! Aquilo é assim, o aniversário é só um pretexto para os adultos comerem e beberem e se juntarem! (rs). Aqui em Portugal os meus pais perguntavam o que eu queria fazer. Íamos comer a pizza que eu também escolhia! E também com os meus amigos, claro! As férias, ano sim ano não eram lá, agora costumo ir 2 em 2 anos! (Marta, 28 anos)*

*Os meus 10 anos foram lá, nada a ver com Portugal! Eles têm casas de festas, escolhemos o tema e eles organizam tudo! Quando se é criança é lindo, mas íamos mais nas férias. Aqui sempre foi o lanchinho para a família e depois sair com os amigos, aquela coisa normal (Júlio, 28 anos)*

As memórias afetivas dos rituais mantêm um significado de ligar as origens, facilitando o trânsito psíquico entre ambas as culturas. Ao contrário do Natal em que foram sendo introduzidos elementos culturais mistos, os aniversários foram circunscritos a um tempo e a um espaço de celebração de acordo com o local geográfico, Portugal ou Brasil. A mobilidade entre países desde cedo é compreendida como um meio que favoreceu a inscrição e a incorporação de valores culturais identitários. Para os participantes que têm filhos, a transmissão dos rituais obedece a um *continuum* geracional que inclui a manutenção e a inclusão de elementos biculturais com a intensão de incluí-los na historicidade familiar.

*Faço questão que os meus filhos saibam desde cedo que somos uma família em que Portugal e o Brasil cantam a uma só voz. Introduzimos comida daqui e de lá, mas queremos que conheçam a cultura. No Brasil viajamos para fora do circuito normal, da família. Desde que casámos todos os anos, as férias grandes são sempre para explorar um lugar diferente no Brasil e os miúdos adoram! (Ana, 30 anos)*

*Quando era miúdo ficava sempre pela casa dos avós, tios, mas depois de casado eu e a minha esposa resolvemos descobrir o interior do Brasil, nada de coisa de turista e, mantemos isso depois que o meu filho nasceu, fizemos lá a festa do primeiro ano. Tiramos as férias da Páscoa para ir para lugares diferentes! Ibitipoca, Alter do Chão, enfim o Brasil é um mundo e não se resume a São Paulo ou Rio! É esse Brasil que o meu filho vai conhecer desde já, quer dizer, não queremos que o meu filho conheça o Brasil das novelas, porque é muito mais que isso e a família dele também tá lá! (Marco, 27 anos)*

Conforme informam Morgenstern & Sirotta (2019), os rituais não podem ser reduzidos à mera reprodução das representações culturais, ao contrário, quando apropriados, podem ser reinventados ao longo das gerações. De acordo com as falas, as visitas ao Brasil perpetuam um ritual iniciado pelos pais de inclusão geracional na cultura brasileira, não se resumindo somente ao espaço geográfico familiar. Enquanto que para os participantes as visitas ritualísticas ao Brasil exerciam a função manter a proximidade familiar, a transmissão aos seus filhos tem como intensão principal aprofundar as particularidades que compõem a cultura brasileira.

Sabendo de antemão de celebrações em datas diferentes entre Portugal e o Brasil, tornou-se importante conhecer como os entrevistados e as suas famílias celebravam essas datas, como o dia dos pais e o dia dos namorados. Todos os entrevistados mantêm o ritual das datas portuguesas. O dia dos namorados, celebrado em 12 de junho no Brasil, nunca foi uma data relevante para os pais, que celebravam o dia dos namorados dia 14 de fevereiro, data de celebração em Portugal. Em relação ao dia dos pais e das mães, todos os entrevistados celebram em março e maio, mas os pais de origem brasileira, mantinham as datas do Brasil, agosto, dia dos pais e maio dia das mães.

A transmissão da cultural e geracional envolve um saber traduzido na linguagem, nos objetos, ou nos costumes, e apreendida pelos sentidos e pelas vivências, tornando-se veículo de identificação, mas também de alteridade. Da mesma forma que os entrevistados puderam transitar entre ambas as culturas,

demonstram uma integração psíquica e afetiva que lhes permitem articular as duas realidades culturais, constituintes da sua subjetividade.

## 7.5

### Mitos e segredos: recompondo a historicidade familiar

Esta categoria aborda a continuidade e a desconstrução de mitos que perpassam a história familiar. Discute o percurso de alguns participantes no sentido de compreenderem a sua historicidade familiar e a importância da figura das avós na revelação de segredo familiares.

O tempo cronológico é marcado por eventos que repercutem na temporalidade psíquica de cada membro do grupo familiar, uma vez que ele é constituído por elementos de diferentes gerações. A temporalidade psíquica refere-se a uma construção que tem como qualidade um processo que pode ser progressivo ou regressivo, ligado à memória individual e coletiva (Kaës, 2015). É frequente os membros de famílias marcadas pela migração desenvolverem uma contínua procura pela reconstrução dos laços familiares, um modo de sentirem-se parte de uma história familiar (Yahyaoui, 2010). Dois participantes corroboram o pensamento do autor, ao migrarem provisoriamente para o Brasil no início da idade adulta, buscando o aprofundamento de vínculos presenciais e afetivos com a família de origem brasileira.

*Eu passei a minha vida inteira a ir lá voltar, ir lá voltar, férias, enfim! Era como se quando eu estava a adaptar-me tinha que vir-me embora. Sempre tive uma relação um bocado conturbada com o meu pai (português), por causa disso. Sempre o culpei muito da gente não se mudar pra lá, até porque a minha mãe não gostava daqui, e nunca gostou. Queria mesmo morar lá com a minha avó, sem ser férias, farra, essas coisas. (João, 25 anos).*

*É assim, acho que isso de ter pais de dois países é super bom, a gente começa logo a viajar e a saber coisas que, por exemplo, os meus amigos nem sonhavam, desde pequeno eu tinha uma vida muito privilegiada eu sei disso, mas tem um outro lado, não é? Porque a gente começa a achar que tá mais aqui e parece que a tua vida lá resume-se a férias, e eu queria tar mais tempo com a minha avó, como sempre fiz com a avó daqui, eu não queria ser visita na casa da minha avó, ou dos meus tios, basicamente foi isso. (José, 28 anos)*

A experiência dos entrevistados repete, em termos de mobilidade, a experiência dos seus pais, embora tenham pautado o projeto migratório em termos

provisórios. A dupla referência cultural traduziu-se na necessidade interna de resgatar vínculos físicos e duradouros, baseada na transmissão geracional e cultural. Em ambos os relatos chama a atenção a importância de manterem a proximidade física com as avós do Brasil, uma espécie de reparação afetiva com base na proximidade emocional estabelecida com as avós de origem portuguesa. De acordo com (Eiguer, 1985), os processos de independência física e emocional dos laços familiares passam, muitas vezes, por sentimentos de dívida com as gerações anteriores, resultando em estados de nostalgia próprios da construção da alteridade. A partir das falas destes entrevistados, percebemos que o desejo de aprofundamento dos vínculos familiares foi, concomitantemente, perpassado por mitos familiares em torno de ambas as culturas.

*A minha avó sempre quis que eu fosse pra lá, foi professora de piano e viajava pelo Brasil inteiro, mandava fotografias, lugares lindos. Tinha uma frase que ela dizia sempre: “bossa nova é fantástica e samba melhor ainda” adoro! Foi a melhor e a pior experiência da minha vida! Agora eu digo: é do Brasil que eu gosto... mas para ir e voltar! Essa foi a parte má: viver no Brasil! Trabalhei um no Rio, foi uma decepção, é super esquisito, uma vida de manhã e outra à noite! Muita violência, achei uma vida bué (muito) limitada. (João, 25 anos).*

*Nunca entendi porque a gente não mudava para Brasil, eu achava a vida aqui mais pesada, a vida lá parecia-me mais leve, as pessoas mais soltas, abertas! Mas em termos de trabalho, conviver no dia a dia...foi complicado, muito desorganizados! Muita violência, enfim, bem diferente de férias! Infelizmente tive que dar razão ao meu pai, que sempre me disse “achas que o Brasil é só praia e chop, férias é uma coisa, morar é outra” (rs). (José, 28 anos)*

As memórias afetivas sobre o Brasil foram construídas a partir de vivências em contexto de férias e discursos produzidos entre gerações. Uma via de valor simbólico que reforçou a transmissão do mito cultural e social que associou o Brasil a um país com características sedutoras e de facilidades, contribuindo para a transmissão de uma imagem idealizada.

A busca pela autonomia e pelas origens destes participantes leva-nos a pensar na elaboração psíquica pós dificuldades de aculturação e do encontro com uma outra realidade social, até então não experimentada. Tal como lembra Berenstein (1987), todos os mitos informam sobre necessidades e contradições, e o processo migratório é por excelência perpassado por ambivalências. Ao mito familiar que associa a alegria e a leveza à subjetividade brasileira, os participantes confirmaram o mito familiar que alia o trabalho à subjetividade portuguesa. Esta

mitologia familiar foi corroborada por outros participantes, que, ao contrário, nunca pensaram em migrar para o Brasil.

*A minha avó daqui (Portugal) tinha uma frase fantástica: “É preciso as larvas para que venham as borboletas”. Eu era pequeno quando ela disse-me isso pela primeira vez e falou até morrer, o ano passado! porque somos uma família que constrói tudo do 0, damos valor às conquistas! Mas também celebramos à brasileira, festa, música e alegria! (Paulo, 25 anos)*

*O carnaval é a epítome do que é ser brasileiro! a rua, a dança, o suor de alegria e todos entram na mesma frequência! E até os que ficam em casa entram no espírito, tudo é leve! E eu, nesse aspecto, sempre fui bem diferente dos portugueses. O trabalho, a responsabilidade é a epítome do povo português! (Júlio, 28 anos)*

Ciccione (2014) denominou de fantasia de transmissão uma posição subjetiva que leva os sujeitos a se colocarem, ou a colocarem um membro do grupo familiar, consciente ou inconscientemente, como herdeiro de um objeto psíquico familiar. As narrativas dos participantes evidenciam uma hipervalorização de aspectos culturais de ambas as culturas na identidade familiar. Neste sentido, os mitos em torno das características culturais, portuguesa e brasileira, funcionariam como objetos psíquicos com a função de explicar e justificar as origens e o pertencimento.

A experiência dos entrevistados pode ser pensada na atualização do tempo mítico, quando a representação do tempo dá sentido ao pertencimento (Eiguer, 1985; Kaës, 2015). O tempo mítico não obedece a uma lógica linear como o tempo cronológico, mas é marcado por ele e está inscrito no inconsciente familiar, não se podendo conceber uma estrutura familiar sem tempo mítico, na medida em que este está ligado às origens (Eiguer, 1985). Ao refletirem sobre a transmissão bicultural ao longo dos diferentes ciclos vitais, alguns participantes desconstróem mitos familiares ligados a representações sociais e culturais.

*Nós somos uma família que, claro, fazemos coisas que os portugueses não fazem por causa das influências de Portugal e do Brasil. Isso nunca vai mudar e faço até questão de passar isso para os meus filhos. Tipo a comida, o Natal, a forma como nos reunimos, música e tal. Mas, temos problemas como todas! Mas também acho que nem é como a minha avó ou a minha mãe falavam, que nós éramos diferentes, brasileiro não presta e por aí vai, tem bons e maus em todo o lado e é isso que digo para os meus filhos”. (Ana, 30 anos)*

*Eu acho que a maneira como a gente faz as coisas no dia a dia é diferente dos meus amigos. Por exemplo, o português vai ao restaurante e come uma feijoada à brasileira, eu faço. O português vai a um bar de música brasileira, eu junto o pessoal e vou para casa dos meus pais! Isso vai tar sempre comigo, mas tem coisas que não concordo nada com eles, mas percebo que são de outra geração! São muito radicais com os brasileiros, até elitistas “brasileiro não vale nada, mas não somos assim”, muito chatos! Porque também somos brasileiros, não é? (Maria, 22 anos)*

*A gente tem os problemas de todas as famílias, mas há coisas que só a gente faz porque nem todos têm pais brasileiros e portugueses, portanto vamos ter sempre uma comida ou alguma coisa diferente dos portugueses. A minha mãe por exemplo, ainda tem sotaque e já tá aqui há uns 30 anos! O domingo ainda é o dia da feijoada ou churrasco, mas as coisas mudaram desde o tempo deles e a minha mãe, hoje, já é até mais portuguesa, e ainda continua com aquela coisa que o Brasil é o país mais bonito do mundo, mas o que estraga são os brasileiros! Acho feio, e nem fala isso na frente do meu filho! Enfim, eu também não gosto que o brasileiro chame os portugueses de burros e aquelas anedotas todas e tal. (Marco, 27 anos).*

Eiguer (2009), faz uma importante distinção entre mito e representação social. O mito é uma representação social, mas nem todas as representações sociais são mitos, que têm um carácter universal. As representações sociais dizem respeito a crenças, conhecimentos e opiniões que são produzidos e compartilhados entre um grupo em relação a um determinado objeto social. São estas crenças que estão na base de mitos familiares. Os mitos familiares são, portanto, transmitidos por meio de narrativas baseadas em crenças, valores familiares, muitas vezes inconscientes, expressos explicitamente ou por não ditos e interditos.

No campo das crenças, os pais dos participantes e restantes familiares transmitiram um diferencial familiar em relação às representações sociais relativas à subjetividade brasileira, associando a etnia brasileira a uma desqualificação identitária. Os entrevistados evidenciam uma descontinuidade desse mito familiar, mas a manutenção do mito da família diferente, associado à diferenciação de práticas culturais. Podemos pensar, que o mito da família diferente confirma a união e o pertencimento familiar a partir de rituais familiares. Os rituais são constituintes da transmissão geracional e cultural, indissociáveis dos mitos. No âmbito familiar, enquanto os mitos se referem à transmissão de narrativas baseadas em crenças, os rituais reforçam a representação mítica do grupo familiar a partir de práticas de atos simbólicos. Ambos desempenham a função de articular o passado e o presente, inscrevendo o grupo na sua história pregressa, mantendo-o coeso (Grange-Ségéral, Aubertel, 2003; Courtois, 2003). Neste sentido, segundo as narrativas, enquanto

para os pais dos participantes o mito da família diferente é ancorado em aspetos subjetivos, para os entrevistados, esse mito refere-se mais às práticas biculturais, que conferem a singularidade ao grupo familiar.

Os mitos e os segredos familiares são constituintes do funcionamento familiar, ambos se retroalimentam, mantendo a coesão grupal. São vários os tipos e as motivações para a manutenção e a transmissão de segredos familiares. O ocultamento consciente pode ter na sua base a constituição da intimidade e da alteridade. Por outro lado, o ocultamento consciente tem, frequentemente, na sua origem fatos ou eventos causadores de vergonha ou culpa (Tisseron, 2004). De acordo com o autor, a transmissão de segredos entre os membros da família ao longo das gerações opera via consciente, ou inconsciente, confundindo-se com os mitos familiares. De acordo com alguns participantes, o maior convívio com as avós de origem brasileira, tornou-os depositário de segredos familiares.

*Eu acho que tudo o que eu precisava de saber da minha família já sei, e até preferia não ter sabido! Foi chato também para a minha vó, acho que ela tá a ficar velhinha! Quando ela veio morar aqui, eu tava a ajuda-la a arrumar umas caixas e vi lá a fotografia do meu tio que morreu, ele tinha 16 ou 18 anos. Eu disse que se calhar se fosse vivo também tinha vindo para Portugal. A minha vó disse que era ele que tinha o sonho de vir, o meu pai nem queria que ele viesse. Depois que ele morreu é que ele quis vir, tipo deve ter ficado mal mesmo. Eu sabia que ele teve um irmão e até já tive na praia que ele morreu, mas foi com o meu primo, o meu pai nunca falou muito dele. Fiquei mesmo mal porque ouvi a vida inteira o meu pai dizer que desde novo queria vir para Portugal, nunca lhe disse que sei e não vou dizer, são coisas dele e teve motivos, é um grande pai e é isso que importa. (Luis, 23 anos)*

*Eu tenho uma coisa com a minha mãe que só vou resolver quando ela morrer. Não a quero magoar, se ela nunca me contou é porque tem lá os motivos dela. Eles eram muito pobres mesmo, e a minha avó logo que veio morar conosco contou-me que a minha mãe foi abandonada pela família. Deixaram-na na casa da minha avó e nunca a foram buscar, acho que tinha uns 6 anos. Os meus avós mesmo muito pobres criaram-na como filha. Quando soube eu tinha uns 18 ou 20 anos, fiquei a admira-la ainda mais, mas não a vou chatear com isso!(choro) (Rui, 26 anos)*

Compartilhar um segredo permite que o seu detentor reduza a tensão causada pelo segredo, ao mesmo tempo, que estabelece um pacto entre quem o partilha e em quem é depositado. Por detrás de um segredo familiar subjaz a incapacidade de conhecer ou de nomear, por esse motivo, o segredo não se opõe à verdade, mas sim à comunicação (Tisseron, 2004). Como um mandato transgeracional (Lebovici, 1983), os participantes optaram por manterem os

segredos referentes à origem. Observamos estados ambíguos face à revelação dos segredos, traduzidos na proteção à origens e de sofrimento psíquico, mantendo, desse modo, a coesão e os padrões familiares.

Chama a atenção a revelação de segredos familiares ter sido protagonizada pelas avós de origem brasileira na sequência de migrações para Portugal. A reunificação familiar é um fenômeno recorrente nas famílias marcadas pela imigração, contudo, o fenômeno da migração em idade madura é relativamente recente e inclui-se na nova perspectiva migratória, a transmigração. Dentre os 12 participantes desta pesquisa, 3 convivem com avós de origem brasileira que se deslocaram para Portugal após terem ficado viúvas. Denominamos este fenômeno de inversão e extensão do processo migratório por ir na contramão dos clássicos processos imigratórios, caracterizados pelo retorno ao país de origem.

Comparativamente a outras temáticas sobre a família, são poucos os estudos científicos com foco nos papéis e funções das avós na família e na transmissão geracional. Acreditamos que, face ao aumento da expectativa de vida e aos crescentes enlances biculturais, faz-se necessário o aprofundamento de estudos sobre as relações entre netos e avós ao longo dos diferentes ciclos de vida.

## Considerações finais

Longe dos tempos em que a imigração voluntária estava associada a rupturas entre a origem e o destino, as recentes perspectivas sobre os processos migratórios têm destacado a continuidade dos vínculos com a sociedade e a família de origem, no contexto da globalização da sociedade contemporânea. A maioria dos estudos migratórios dentro das diferentes áreas do saber incidem, principalmente, sobre a primeira geração, com foco nos processos de socialização e de construção da identidade em decorrência de projetos migratórios com objetivos claros de melhoria das condições socioeconômicas. Contudo, a complexidade do fenômeno migratório impõe uma leitura sobre as múltiplas motivações e os desdobramentos subjacentes à heterogeneidade de projetos que se entrecruzam na busca de melhores condições socioeconômicas. Destacamos o desejo de progressão intelectual, acadêmica e profissional, ou a consolidação de projetos amorosos, como ficou claro ao longo deste trabalho.

É pertinente pensar no percurso percorrido e perceber que, entre as leituras iniciais que sustentaram esta tese e o produto final, foram muitas as reflexões e os reposicionamentos de amparo bibliográfico. Tendo como pano de fundo a evolução da imigração brasileira em Portugal, objetivamos compreender alguns elementos da transmissão geracional de filhos de casais luso-brasileiros em Portugal, dando, dessa forma, voz a uma população que prima pela escassez de estudos. De acordo com os objetivos inicialmente propostos, e que guiaram a pesquisa de campo, consideramos termos alcançado amplamente os objetivos propostos, tendo contribuído para a expansão dos estudos sobre os desdobramentos psíquicos e familiares de uma população que representa o maior fluxo populacional estrangeiro residente em Portugal.

Os doze entrevistados que fizeram parte desta pesquisa têm em comum a chegada a Portugal dos pais de origem brasileira entre os anos de 1989 e 1993, durante a denominada primeira onda da imigração brasileira em Portugal, mas revelam uma heterogeneidade de motivações migratórias. Somente a mãe de um participante se enquadra na clássica imigração com fins de melhoria sócio

econômica. Os restantes onze, os pais imigraram por motivos de casamento, ascensão profissional e acadêmica no atrativo contexto sócio econômico de Portugal pós entrada na Comunidade Europeia, corroborando os estudos prévios que indicavam um fluxo migratório oriundo das camadas mais privilegiadas da sociedade brasileira.

Os participantes deste estudo formam um grupo homogêneo no sentido de pertencerem à classe média, proporcionada pelos pais e mantida pelos que são financeiramente independentes. No caso dos doze participantes, só dois, com 22 e 23 anos são estudantes e dependem financeiramente dos pais. Têm em comum terem crescido na segunda fase da imigração brasileira em Portugal, marcada por conflitos sociais ligados ao fluxo de imigração que desencadeou uma série de estereótipos, principalmente associados à mulher brasileira. Condição esta que se estendeu para os projetos conjugal e parental.

Primeiramente, constatamos que o conhecimento da história pregressa do projeto migratório, conjugal e parental é resultado de uma transmissão familiar indissociável do contexto sócio histórico, traduzida na promoção de dinâmicas e herança genealógicas que privilegiaram a biculturalidade. Para os participantes cujos pais migraram objetivando a promoção e a ascensão profissional, a temporalidade que atravessou o projeto migratório parental foi inicialmente percebido pelos filhos como pressuposto temporário. O projeto conjugal foi uma consequência natural instituída pela consolidação do projeto amoroso, conferindo ao projeto migratório um caráter permanente em Portugal. Chamou a atenção, por outro lado, o número expressivo de uniões conjugais como consequência de encontros amorosos iniciados no Brasil, evidenciando que as práticas transnacionais favoreceram os projetos amorosos do país. Ressaltamos o protagonismo feminino, mães brasileiras dos participantes, como um aspecto que corrobora os estudos que apontam para a feminização da migração estabelecida no país de origem do cônjuge, neste caso, Portugal.

A análise dos relatos apontou para uma resistência por parte da família portuguesa à união mista dos pais, associada, principalmente, à figura feminina. Os estigmas familiares relacionados ao gênero feminino aliado à nacionalidade demonstrou ser um fator que se sobrepôs à condição social e econômica. O projeto conjugal dos pais dos participantes inclui-se na escolha conjugal com menor

interferência das famílias de origem, característica da construção conjugal contemporânea (Singly, 2012).

O nascimento dos entrevistados proporcionou a aproximação familiar, adquirindo um duplo valor simbólico; legitimou a união parental e inscreveu-os na linhagem familiar. Conforme Darchis & Benghozi (2019), o nascimento de uma criança tem um valor simbólico na continuidade da linhagem familiar, na qual as famílias de origem intervêm direta ou indiretamente por meio da transmissão geracional e cultural. Embora o fantasma familiar do gênero feminino aliado à nacionalidade se tenha perpetuado em algumas famílias, foi possível constatar estratégias de negociação fomentadas pela díade conjugal.

Os elementos de negociação em casais mistos são reflexo das suas diferenças culturais, levando-os, muitas vezes, a desenvolverem precocemente sistemas de comunicação, negociação e ajustamento a fim de anteciparem e evitarem conflitos (Barbara, 1993). Esta particularidade é umas das características apontada pela autora, que reconhece uma maior proteção do núcleo familiar por parte dos casais mistos comparativamente aos casais monoculturais. Por outro lado, esta estratégia de preservação do vínculo familiar traduziu-se em não ditos e segredos familiares de modo a que os entrevistados não tivessem acesso à natureza dos conflitos, levando-os, em alguns casos, a experimentarem sentimentos de ambivalência e de conflitos de lealdade familiar.

A transmissão de valores e da cultura foi reconhecida via transmissão oral, por objetos e por costumes, protagonizada, sobretudo pela figura da mulher. A constatação da permanente articulação de práticas e de valores culturais é atribuída, sobretudo, às mães e avós de ambas as culturas, portuguesa e brasileira, conferindo-lhes um lugar de guardiãs da memória familiar e de manutenção dos vínculos familiares. Os vínculos familiares são percebidos como transmissores de um patrimônio cultural, traduzidos em memórias sensoriais e de valor afetivo e simbólico.

A relação com a família de origem dos pais permitiu aos filhos o reconhecimento genealógico, exercendo uma importante função na construção de um duplo pertencimento cultural, fomentado principalmente pela difusão e articulação cultural na esfera doméstica. A transmissão explícita de saberes ligados às especificidades culturais, nomeadamente a culinária e a música, são agentes de

inscrição na cultura brasileira e vias de diferenciação social em relação aos pares monoculturais. Estas especificidades culturais foram evidenciadas via rituais familiares transmitidos precocemente por ritos de passagem, promovendo a identificação com uma dupla referência cultural e familiar. Mesclando e adaptando os rituais às circunstâncias sociais e familiares, os filhos de casais luso-brasileiros acomodam aspectos de ambas as culturas, produzindo e reforçando o sentido de identidade familiar.

A partir dos relatos que perpassaram vários ciclos vitais dos participantes, é possível associar a idiossincrasia familiar ao mito fundado na transmissão e apropriação da crença de se constituírem em uma família diferente. Levantamos a hipótese que, face às vivências de estereótipos e estigmas sociais associados à nacionalidade brasileira, levou à privatização das relações familiares. A família organizou-se de acordo com os valores da sociedade portuguesa no espaço público, deixando para a esfera doméstica a transmissão dos aspectos da cultura brasileira, fundando a transmissão do mito da família diferente. Neste sentido, esse mito assumiu uma dupla função; por um lado, a coesão e a privacidade do grupo familiar e, por outro, o diferencial no espaço público, na medida em que os participantes consideram o duplo pertencimento cultural uma vantagem em relação aos pares monoculturais. No mesmo seguimento, foi possível perceber que os participantes casados ou com filhos perpetuaram os ritos de passagem de apresentação e de inscrição do cônjuge e filhos na cultura dos pais, evidenciando o desejo de continuidade da transmissão de uma dupla referência cultural.

Compreendemos que a intensificação dos vínculos familiares foi favorecida pela condição socioeconômica, permitindo o trânsito regular entre Portugal e o Brasil. No entanto, reconhecemos os recursos internos dos participantes que embasaram as escolhas pessoais em manterem e aprofundarem vínculos com a família de origem brasileira em fases de maior autonomia psíquica e financeira. Desta forma, consideramos que os filhos de casais luso-brasileiros integraram elementos de ambas as culturas na sua identidade e nas suas práticas, reinterpretando aspectos da cultura ancestral à sua realidade psíquica e social.

A flexibilidade psíquica de adaptação em função do contexto é particularmente evidente nos valores que consideram ter recebido das famílias de origem. Transitam entre os valores que consideram positivados de cada cultura,

acomodando as heranças psíquicas ligadas às características de alegria e positividade da cultura brasileira com a seriedade e a força de trabalho associada às características portuguesas. Observamos uma concepção rígida de valores fixados entre as duas culturas, levando-nos a pensar na transmissão geracional de uma mitologia familiar ancorada no imaginário social sobre características culturais que confirmam o duplo pertencimento familiar.

Por último, chamou a atenção a emergência do fenômeno migratório relacionado à reunificação familiar. As avós de origem brasileira de três participantes migraram para Portugal, evidenciando que o contato permanente teve desdobramentos na historicidade familiar. A proximidade afetiva e presencial com os netos levou à revelação de segredos da vida pregressa dos pais de origem brasileira, sendo possível constatar que os participantes estabeleceram uma aliança com as avós de modo a preservarem a união familiar. Denominamos de inversão e extensão do projeto migratório a este recente fenômeno da imigração de idosos, objeto de estudo nas recentes perspectivas de mobilidade transnacional.

Concluimos que os filhos de casais luso-brasileiros manifestam a apropriação de heranças simbólicas, que se traduziram no sentimento de um duplo pertencimento afetivo, familiar e cultural, adequado aos padrões familiares e sociais. A dupla referência cultural é reflexo da identificação com o grupo familiar e com os valores simbólicos associados aos vínculos emocionais, construídos ao longo de vários ciclos de vida. Destacamos a contribuição afetiva e cultural das avós na dinâmica familiar e na constituição subjetiva dos participantes. A transformação de conteúdos psíquicos é decorrente de memórias afetivas e dos recursos psíquicos que os levaram a escolher ou perpetuar essas transmissões, conferindo um carácter idiossincrático a estas famílias. Antevemos que, à medida que esta população se desenvolve e expande, emergem novas dinâmicas culturais fruto de reinterpretações e adequações aos contextos sociais.

Ao nos debruçarmos sobre a conclusão desta pesquisa de doutorado emerge a sensação de que há mais perguntas que ficam do que respostas encontradas. Ressaltamos que este estudo incidiu sobre uma população beneficiada pelas condições sociais e econômicas da família. Embora não determinante, essa condição favoreceu a inscrição e a manutenção dos vínculos com a sociedade e a família brasileira. Consideramos que a condição social foi um agente facilitador

dentro de um contexto familiar e social mais amplo. Há ainda a considerar o fato de os pais manterem, ou terem mantido, casamentos de longa duração, fator que pode ter contribuído para o aprofundamento dos vínculos familiares e culturais, principalmente em fases iniciais do desenvolvimento dos participantes. Não sendo possível apreender em um só estudo o amplo universo dos filhos de casais luso-brasileiros em Portugal, apontamos para a necessidade do desenvolvimento de mais estudos que abordem esta população, ampliando o debate acerca da problemática dos desdobramentos dos projetos migratórios parentais e a produção de subjetividade com impacto na família e na sociedade como um todo.

## Referências Bibliográficas

- Abbagnano, N. (2000). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Abdallah-Pretceille, M. (2017). *L'éducation interculturelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ahovi, J. & Moro, M. (2010). Rites of Passage and Adolescence. *Adolescence*, 28, 861-871. <https://doi.org/10.3917/ado.074.0861>
- Alba, R.; Nee, V. (2019). *Assimilation*. CSES working paper series. Cornell University.
- Alba, R.; Nee, V. (2003). *Remaking the American Mainstream Assimilation and Contemporary Immigration*. Harvard University Press.
- André-Fustier, F.; Aubertel, F. (1998). A transmissão psíquica familiar pelo sofrimento. In: *A transmissão do psiquismo entre gerações*. Org.: Alberto Eiguer. São Paulo: Unimarco Editora.
- Anzieu, D. (2006). *Psicanalisar*. São Paulo: Idéias e Letras.
- Anzieu, D. (1975). *Le groupe et l'inconscient*. Paris: Dunod.
- Bailey, A. (2017). The Migrant Suitcase: Food, Belonging and Commensality Among Indian Migrants. *The Netherlands. Appetite*, (110), pp. 51-60. <http://dx.doi.org/10.1016/j.appet.2016.12.013>
- Bardin, L. (2015). *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Barbara, A. (1993). *Les couples mixtes*. Paris: Bayard.
- Barbosa, A; Lima, A. (2020). *Brasileiros em Portugal: De volta às raízes lusitanas*. Brasília: Ministério das relações exteriores. Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG).
- Benghozi, P. (2007). Transmission généalogique de la trace et de l'empreinte: temps mythique en thérapie familiale psychanalytique. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 38, p. 43-60. <https://doi.org/10.3917/ctf.038.0043>.
- Berenstein, I.; Puget, J. (1998). *Psicoanálisis de la pareja matrimonial*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- Berenstein, I.; Puget, J. (1997). *Lo vincular. Clínica y técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Berry, J.W. (2009). A critique of critical acculturation. *International Journal of Intercultural Relations* 33, p. 361-371.

<https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2009.06.003>.

Berry, J.W. (2004). Migração, aculturação e adaptação. In: S. D. DeBiaggi & G.J. Paiva (Orgs.), *Psicologia, e/imigração e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 29-46.

Boccagni, P. (2012). Revisiting the “Transnational” in migration studies: A Sociological Understanding, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 28 (1), p. 33-50. <https://doi.org/10.4000/remi.5744>.

Bossard, J. H. S.; Boll, E. S. (1950). *Ritual in Family Living: A Contemporary Study*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Brandão, J.S. (2000). *Mitologia Grega*. Vol. I. 15a Edição Petrópolis: Vozes.

Caillot, J.C. (2015). *Le meurtiel, l'incestuel et le traumatique*. Paris: Dunod.

Candau, V.M. (2008). Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: Moreira, Antônio Flávio; Candau, Vera Maria (Org.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, p. 13-37.

Ciccone, A. (2014). Transmission psychique et fantasme de transmission. La parentalité à l'épreuve. *Cahiers de psychologie clinique*, 43, 59-79. <https://doi.org/10.3917/cpc.043.0059>

Costa, J.P.; Lacerda, T. (2007). *A interculturalidade na expansão portuguesa: séculos XV-XVIII*. Lisboa: Alto Comissariado para Imigrações e Minorias Étnicas ACIME.

Cottle, T. J. (1995). *Enfants prisonniers d'un secret*. Paris: Robert Laffont.

Courtois, A. (2003). Le temps des héritages familiaux: Entre répétition, transformation et création. *Thérapie Familiale*, 24, 85-102. <https://doi.org/10.3917/tf.031.0085>

Crespo, C. (2011). À Mesa com as famílias: rituais familiares ao longo do ciclo de vida. In: *Temas contemporâneos da intervenção com famílias*. 81 - 102. Porto: LivPsic. <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/17589/1/CCrespo.Cap%C3%ADtulo%20rituais.pdf>

Dantas, S. (2017). *Saúde mental, interculturalidade e imigração*. São Paulo: Revista USP, n. 114. p. 55-70. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i114p55-70>.

Darchis, É.; Benghozi, P. (2019). Une approche familiale opérante pour la prévention en psychopérinatalité. *Spirale*, 92, p. 79-83. <https://doi.org/10.3917/spi.092.0079>.

Demorgon, J. (2003). L'interculturel entre réception et invention. Contextes, médias, concepts. *Questions de communication*. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.4538>.

Drweski, P. (2019). « Le bug du voyageur » : clinique de l'expatriation. *Le Journal des psychologues*, 9(9), p.74-77. <https://doi.org/10.3917/jdp.371.0074>.

Drweski, P. (2015). Passage de la culture et transformation des liens dans le cadre d'une migration. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2(2), p. 85-94. <https://doi.org/10.3917/rppg.065.0085>.

Eiguer, A. (1985). *Um divã para a família: Do modelo grupal à terapia familiar psicanalítica*. Porto Alegre: Artes Médicas.

Eiguer, A. (2007). Migration et faux-self : perspectives récentes. *L'information psychiatrique*, 9(9), p. 737-743. <https://doi.org/10.3917/inpsy.8309.0737>.

Eiguer, A. (2009). Les mythes de la famille et du thérapeute familial et leur déconstruction. *Le Carnet PSY*, 134, 31-35. <https://doi.org/10.3917/lcp.134.0031>

Elíade, M. (2000). *Aspecto do mito*. Lisboa: Edições 70.

Falicov, C.J. (2019). Transnational Journeys. In: McGoldrick, M. and Hardy, K. (Orgs). *Revisoning Culture, Race and Class in Family Therapy*. New York: Guilford Press, p.108-122.

Fernandes, D., Peixoto, J., & Oltramari, A. P. (2020). A quarta onda da imigração brasileira em Portugal: uma história breve. *Revista Latinoamericana De Población*, 15(29), 34-63. <https://doi.org/10.31406/relap2021.v15.i2.n29.2>

Ferreira, A. (1963). Family myth and homeostasis. *Archives of General Psychiatry*, 9, p. 457-463.

<http://dx.doi.org/10.1001/archpsyc.1963.01720170031005>

Ferreira, A.C.; Ramos, M. (2012). Padrões de casamento dos imigrantes brasileiros residentes em Portugal. *Revista brasileira de estudos de população*. v. 29, n. 2, p. 361-387.

França, T. (2012). *Lindas Mulatas com Rendas de Portugal: A inserção das mulheres brasileiras no Mercado de Trabalho Português*. Tese Doutorado em Sociologia - Universidade de Coimbra.

França, T.; Padilla, B. (2018). Imigração brasileira para Portugal: entre o surgimento e a construção midiática de uma nova vaga. *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife: v. 33, n. 2, [in press].

Freud, S. (1996). O mal-Estar na civilização. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago. Original publicado em 1929.

Freud, S. (1996). Totem e tabu. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago. Original publicado em 1913.

Gans, H. (1997). Toward a Reconciliation of "Assimilation" and "Pluralism": The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention. *The International Migration Review*, 31(4), p. 875-892. <https://doi.org/10.1177/019791839703100404>.

Garcia J.R., A. (2018). Abdelmalek Sayad no Brasil: Os imigrantes internacionais como um caso limite de agentes sociais forçados à reconversão. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFS*, v. 8, n. 1, p. 59-82.

Granjon E. (2000). Mythopoièse et souffrance familiale. *Revue de thérapie familiale psychanalytique*, n. 4, p. 194.

Granjon, E. (2000). A elaboração do tempo genealógico no espaço do tratamento da terapia familiar psicanalítica. In: Correa, O.B.R. (Org.). *Os avatares da transmissão psíquica geracional*. São Paulo: Escuta.

Grange-Ségéral, É.; Aubertel, F. (2003). Les rituels familiaux: mises en forme de l'originaire. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 40, p. 65-77. <https://doi.org/10.3917/rppg.040.0065>.

Gaspar, S; Ferreira, A.C; Ramos, M. (2017). *Evolução e perfis em casais binacionais em Portugal (1995-2013)*. Observatório das migrações. Lisboa: Alto comissariado para as migrações ACM.

Gennep, A.V. (1978). *Os rituais de passagem*. Petrópolis: Vozes.

Goffman, E. (2004). *Estigma - Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Em Mathias Lambert (trad.). [versão digital]

Gondar, J. (2016). Cinco proposições sobre memória social. In: Dodebei *et al* (Org.) *Revista Morpheus*, edição especial, v. 9, n.15. p. 19-40.

Glaser, B. G.; Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. London: Aldine Transaction.

Grassi, M. (2006). Formas migratórias: casar com o passaporte no espaço Schengen. Uma introdução ao caso de Portugal”, in; *Etnográfica*, v. X (2).

Green A. (1980). Le mythe : un objet transitionnel collectif. In: Pontalis, J. B. *Le temps de la réflexion*, Paris : Gallimard, v. 1, p. 99-132.

Hall, S. (2014). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Editora Lamparina.

Houzel, D. (2004). As implicações da parentalidade. In L. Solis-Ponton (Org.), *Ser pai, ser mãe – Parentalidade: Um desafio para o terceiro milênio*, São Paulo: Casa do Psicólogo, p. 47-51.

- Imber-Black, E.; Roberts, J. (1993). *Rituals for Our Times: Celebrating, healing, and changing our lives and our relationships*, New York: Harper Perennial.
- Kaës, R. (2015). *L'extension de la psychanalyse. Pour une métapsychologie de troisième type*. Paris: Dunod.
- Kaës, R. (2012). *Différences culturelles et souffrances de l'identité*. Paris: Dunod.
- Kaës, R. (2002). *La polyphonie du rêve. L'espace onirique commun et partagé*. Paris: Dunod.
- Kaës, R. (1997). *O grupo e o sujeito do grupo*. São Paulo: Casa do Psicólogo,
- Kaës, R. (1976). *L'appareil psychique groupal: constructions du groupe*, Paris: Dunod.
- Le Gall, J.; Therrien, C. (2013). Lien conjugal, migration et transnationalisme: reconfiguration des formes de conjugalité et impacts sur les processus d'intégration et de construction identitaire. *Diversité urbaine*, 13(2), p. 3-8. <https://doi.org/10.7202/1025158>.
- Lemaire, J.G. (1989). *Famille, amour, folie: lecture et traitement psychanalytique des liens familiaux*. Paris: Le Centurion.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes (original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1985). *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (2010). *Mito e Significado*. Lisboa: Editora 70.
- Levisky, D. (2021). Metapsicologia do terceiro tipo e tópica do terceiro tipo. In: Levisky, R. B et al. *Dicionário de Psicanálise de casal e família*. São Paulo: Blucher
- Lind, W. (2012). Casais biculturais e monoculturais: diferenças e recursos. Lisboa: *Alto comissariado para a imigração e diálogo intercultural (ACIDI, IP)*. <https://www.om.acm.gov.pt/documents/58428/179891/Tese38web2.pdf/74496189-508d-43bd-8376-63aee5f005d2>.
- Lu, H. (2017). Migration, métissage et transmission. *Le Coq-héron*, 3(3), p. 58-79. <https://doi.org/10.3917/cohe.230.0058>.
- Machado, I. (2009). *Cárcere Público: Processos de Exotização entre Imigrantes Brasileiros no Porto*. Lisboa: ICS.
- Machado, J. P. (2003). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Malheiros, J. (2007). Os brasileiros em Portugal - A síntese do que sabemos. In:

- Malheiros, J. (org.). *A imigração brasileira em Portugal*. Lisboa: ACIDI.
- Marques, J.C.; Góis, P. (2011). *A emergência das migrações no feminino: feminização das migrações de (e para) Portugal e suas consequências sociopolíticas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Mendes, C.M. (2021). Espaço psíquico. In: Levisky, R. B *et al.* *Dicionário de Psicanálise de casal e família*. São Paulo: Blucher
- Minayo, M.C.S. (2015). *O desafio do conhecimento*. 14a. Ed. São Paulo: Hucitec.
- Morgenstern, A.; Sirota, R. (2019). Rituels de l'enfance et transmission: raconter des histoires, *Strenæ* <https://doi.org/10.4000/strenae.4112>.
- Morin, E. (1986). *O método III: o conhecimento do conhecimento*. Lisboa: Publicações Europa-América, LDA.
- Moro M.R. (2015). *Psicoterapia transcultural da migração*. São Paulo: Psicol. USP, v. 26, n. 2, p. 186-192. <https://doi.org/10.1590/0103-6564D20140017>.
- Moro, M. (2010). *Grandir en situation transculturelle*. Bruxelles: Yapaka.
- Moro M.R. (2004). Bases de la clinique transculturelle du bébé, de l'enfant et de l'adolescent. In: M.R. Moro, Q. De La Noë, Y. Mouchenik (Eds). *Manuel de psychiatrie transculturelle*. Grenoble: La Pensée Sauvage, p. 305-336.
- Muxel, A. (2007). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Hachette.
- Nathan, T. (2013). *La folie des autres. Traité d'éthnopsychiatrie générale*. Paris: Dunod.
- Neuburger, R. (1999). *O Mito Familiar*. São Paulo: Summus.
- Padilla, B. (2007). A imigrante brasileira em Portugal: considerando gênero na análise. In: Malheiros, Jorge. (Org.). *Imigração brasileira em Portugal*. Lisboa: Alto Comissariado para a imigração e diálogo intercultural, p. 113-135.
- Padilla, B.; Ortiz, A. (2017). Políticas migratórias. O acesso à nacionalidade como instrumento de cidadania em Portugal. In: Padilla, B.; Azevedo, J.; França, T. *Migrações internacionais e políticas públicas portuguesas*. Lisboa: Mundos Sociais, p. 91-115.
- Piché, V. (2013). Les théories migratoires contemporaines au prisme des textes fondateurs. *Population*, 1(1), p.153-178. <https://doi.org/10.3917/popu.1301.0153>.
- Pinho, F. (2014). *Transformações na Emigração Brasileira em Portugal – De Profissionais a Trabalhadores*. Coleção Teses n. 44. Lisboa: Alto Comissariado para as Migrações.
- Plivard, I. (2014). La notion de culture. *Psychologie interculturelle*. Louvain-la-Neuve, Belgique: De Boeck Supérieur.

Portes, A.; Rumbaut, R.G. (2010). *Legacies: the story of the immigrant second generation*. Los Angeles: University of California Press.

Portes, A; Halley, W; Fernandez-Kelly, P. (2008). Filhos de imigrantes nos Estados Unidos. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*. v. 20, n. 1. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000100002>.

Portes, A. (2004). *Convergências* teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante. *Revista Critica de Ciências Culturais*. n. 69, p. 73-93.

Portes, A.; Zhou, M. (1993). The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, v. 530, p. 74-96.

Ramos, M.; Gaspar, S.; Ferreira, A.C. (2015). Padrões de exogamia em quatro grupos de imigrantes em Portugal (2001 e 2011). *Sociologia, problemas e práticas*, n. 77, p. 53-76. <https://doi.org/10.7458/SPP2015776221>.

Rivière, C. (1996). *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes.

Roca Girona, J. (2007). Migrantes por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales. *Revista iberoamericana de antropologia*. <https://doi10.11156/aibr.020304>.

Roca Girona, J. (2013). Les familles mixtes en Espagne: liens transnationaux et processus d'intégration. *Diversité urbaine*, 13 (2), p. 29-48. <https://doi.10.7202/1025160>.

Rouchy, J. (2014). Processus archaïque et psychanalyse du lien. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 1(1), p. 53-65. <https://doi.org/10.3917/rppg.062.0053>.

Ruffiot, A. (2011). Fonction mythopoiétique de la famille. Mythe, fantasme, délire et leur genèse. *Le Divan familial*. 26(1), pp. 143-164. doi:10.3917/difa.026.0143.

Ruffiot, A. (1981). *La Thérapie Familiale Psychanalytique*. Paris: Dunod.

Santelli, E. (2007). De la “seconde génération” aux descendants d’immigrés: constructions identitaires et enjeux sociaux. *Migrations Société*, 113(5), p. 51-56. doi:10.3917/migra.113.0051.

Sayad, A. (1998). *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp.

Segalen, M. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV.

Serviços de Estrangeiros e Fronteiras (2018). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Lisboa: SEF.

Singly, F. (2012). *Sociologia da família contemporânea*. Lisboa: Texto & Grafia.

Sluzki, C.E. (1997). *A rede social na prática sistêmica*. São Paulo: Casa do

Psicólogo.

Soule, M. (1984). *Le nouveau Roman familial ou on te le dira quand tu seras plus grand: Centre de Guidance Infantile de l'Institut de Puériculture de Paris*. La vie de l'enfant, Paris: ESF.

Spagnola, M.; Fiese, B. (2007). Family routines and rituals. A context for development in the lives of young children. *Infants & Young Children*, v. 20, n. 4, p. 284-299.

Tisseron, S. (1997). El psicoanálisis ante la prueba de las generaciones. In: Tisseron, S. et al. *El psiquismo ante la prueba de las generaciones: clínica del fantasma*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tisseron, S. (2004). Le secret ne s'oppose pas à la vérité mais à la communication. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 33, p. 55-67. <https://doi.org/10.3917/ctf.033.0055>

Trachtenberg, A.R.C. (2021). Herança transgeracional. In: Levisky, R. B et al. *Dicionário de Psicanálise de casal e família*. São Paulo: Blucher.

Turato, E.R. (2005). Métodos qualitativos e quantitativos na área da saúde: definições, diferenças e seus objetos de pesquisa. *Revista de Saúde Pública*, 39(3), 507514. <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102005000300025>.

Van Gennep, A. (1978). *Ritos de passagem*

Varro, G. (2012). Les couples mixtes à travers le temps: vers une épistémologie de la mixité. *Enfances, Familles, Générations*, (17) p. 21-40. <https://doi.org/10.7202/1013413>.

Vernant, J.P. (1987). *Origem do pensamento grego*. (5a ed.). Lisboa: Teorema.

Volkan, V. (2017). *Immigrants and refugees*. London: Karnal Books, Ltd.

Wolin, S.; Bennett, L. (1984). Family rituals, *Family Process*, 2 (3), p. 401-420. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1984.00401.x>.

Yahyaoui, A. (2010). *Exil et déracinement: Thérapie familiale des migrants*. Paris:Dunot.

## Anexo I

### Roteiro de entrevista semiestruturada

Pergunta disparadora: Como é ser filho de pais de origens culturais diferentes?

#### Temas:

- Percepção acerca das influências da imigração na identidade (como é ser filho de pai/mãe imigrante?);
- Repercussões culturais e sociais nos principais ciclos vitais, ritos de passagem (como foi ser filho de casal luso-brasileiro na infância, na adolescência e atualmente; em que circunstâncias sentiu maior influência de duas culturas no âmbito social?);
- Percepção acerca da história da constituição do casal (motivos da imigração, como os pais formaram o casal conjugal; aceitação da família de origem);
- Percepção acerca das diferenças culturais na dinâmica familiar; rituais (em que circunstâncias sentiu maior influência de duas culturas na vida familiar; como comemoravam as épocas festivas e as tradições familiares o que mudou ou mantém; o que transmitem ou desejam transmitir);
- Legados geracionais, crenças, mitos (quais os principais valores que recebeu dos pais, família de origem?);
- Percepção acerca das famílias de origem (como mantinham os vínculos com as famílias origem? O que mudou?);
- Mitos e segredos familiares (diga-me uma frase, um pensamento que seja uma marca, um lema da sua família; o que gostaria de saber sobre as suas origens que ainda não sabe);
- Contribuição dos pais nos planos de vida.

O que você gostaria de acrescentar em relação ao fato de serem filhos de casal luso-brasileiro?

## Anexo II



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

**Instituição:** Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Tema da pesquisa:** Segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal: um estudo sobre transmissão psíquica

**Pesquisadora:** Carla Martins Mendes

Email: [carlamartimendes@gmail.com](mailto:carlamartimendes@gmail.com) Telefone: (21) 981799722

**Orientadora:** Andrea Seixas Magalhães

Email: [andream@puc-rio.br](mailto:andream@puc-rio.br) Telefone: (21) 996930442

Você está sendo convidado a participar desta pesquisa, que tem como objetivo geral estudar elementos da transmissão geracional na segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal. A justificativa desta pesquisa deve-se à lacuna de estudos sobre a segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal. Para tanto, poderá trazer subsídios relevantes para uma maior compreensão sobre as repercussões familiares do projeto migratório voluntário.

A pesquisa é realizada a partir de uma entrevista gravada e, posteriormente, transcrita, permanecendo sob a responsabilidade da pesquisadora todo e qualquer dado de identificação. Todas as informações têm caráter confidencial, mantendo-se em sigilo a sua identidade. Seu nome e de todos os indivíduos mencionados na entrevista serão substituídos por outros, fictícios. Após o término desta investigação, as gravações das entrevistas serão apagadas. O material transcrito ficará armazenado em local seguro e sigiloso, por um período de 5 anos.

Sua participação é voluntária, estando você livre para fazer as perguntas que julgar necessárias; interromper a entrevista quando assim desejar; recusar-se a responder perguntas ou falar de assuntos que lhe possam causar qualquer tipo de constrangimento. Caso você se recuse a participar ou decida interromper a sua participação, você não sofrerá qualquer penalização ou constrangimento pela decisão tomada e isto não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição.

Considera-se que nenhum dos procedimentos utilizados oferece riscos à sua saúde e dignidade. Entretanto, caso haja algum desconforto psicológico, como sentir-se mobilizada durante a entrevista, a pesquisadora estará preparada para o

manejo da situação e, se for o caso, para interromper o procedimento. E caso sinta necessidade, poderá sugerir o encaminhamento para um atendimento psicológico.

Aparentemente você não terá nenhum benefício direto, não terá nenhum tipo de despesa por participar desta pesquisa, e nada será pago por sua participação, entretanto esperamos converter os resultados desse trabalho em ações benéficas para a sociedade. Você poderá ter acesso aos relatórios da pesquisa contendo os resultados do estudo. Além disso, ao responder às perguntas, você terá a oportunidade de refletir sobre questões pessoais, relativas a si mesmo, assim como receber um retorno com os resultados da pesquisa, se assim desejar.

Ao participar desta investigação, você estará contribuindo para um aprofundamento nos estudos sobre a transmissão geracional na segunda geração de imigrantes brasileiros em Portugal. Em caso de dúvidas, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável ou com o Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (CEPq-PUC-Rio), no endereço Rua Marquês de São Vicente, 225, Rio de Janeiro - RJ, número de telefone: (021) 3527-1618.

Após esses esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. O Termo de Consentimento é assinado em duas vias, sendo uma entregue ao participante e, a outra, à pesquisadora. Assinando este termo, você está autorizando a utilização das informações prestadas em ensino, pesquisa e publicação, sendo preservada sua identidade e a dos membros da sua família.

Fui informado (a) sobre o estudo acima referido e compreendi seus objetivos. Tive a oportunidade de fazer perguntas e todas as minhas dúvidas foram esclarecidas. Estou assinando voluntariamente este termo, o que indica que concordo com minha participação nesta pesquisa.

---

Entrevistado

---

Carla Martins Mendes  
(pesquisadora)

Data     /     /

Local,

## **Anexo III**

### **Ficha biográfica dos participantes**

Idade:

País nascimento/ nacionalidade:

Escolaridade / ocupação:

Mora com:

Mãe: origem, cidade / idade / escolaridade / ocupação:

Pai: origem, cidade / idade / escolaridade / ocupação:

Ano imigração mãe/pai:

Ocupação e escolaridade mãe/pai antes imigração:

Quanto tempo após imigração os pais se conheceram / casaram: