



# **Universidade Aberta**

Departamento de Ciências Sociais e de Gestão

## **Relações Interétnicas, Dinâmicas Sociais e Estratégias Identitárias de uma Família Cigana Portuguesa – 1827 – 1957**

**Carlos Jorge dos Santos Sousa**

**Doutoramento na Área de Sociologia, Especialidade: Relações Interculturais**

**Orientadora: Professora Doutora Ana Paula Beja Horta – U.A.**

**Co-orientador: Professor Doutor Fernando Luís Machado – I.S.C.T.E**

Março de 2010

*Para os Meus filhos  
Hugo e Marta.  
Em memória de meus pais.*

---

## Índice

	<b>Página</b>
ÍNDICE	1
ÍNDICE DE FIGURAS E QUADROS	6
RESUMO	12
AGRADECIMENTOS	14
 <b>PRIMEIRA PARTE</b>  	
<b>CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
 <b>CAPÍTULO II – CULTURA, IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS - ENQUADRAMENTO TEÓRICO</b>  	
2.1. Cultura e seus pressupostos	29
2.1.2. Cultura e sociedade	35
2.1.3. A emergência dos <i>Cultural Studies</i>	37
2.1.4. Mutações culturais	45
2.2. Diferença: construção social	49
2.2.1. Sobre o conceito de raça	52
2.2.2. A construção social da identidade	54
2.2.3. Identidade étnica	59
2.2.4. Minorias étnicas e classe	61
2.2.5. Fronteiras sociais e culturais: o caso dos ciganos	66
2.2.6. Etnicidade e as suas dinâmicas	68
2.3. Identidade(s) cigana(s): processo de (em) construção	83
2.3.1. Diversidade e múltiplos percursos identitários	98
2.3.2. As políticas: negação das pessoas e da sua cultura	100

### **CAPÍTULO III - METODOLOGIAS E CONTEXTOS DE INVESTIGAÇÃO**

3.1. Origens do projecto de investigação: razões de uma escolha	108
3.1.1. Comunidade de vizinhos: o caso <i>Beco do Petinguim</i>	113
3.2. Formulações em torno da história de vida	122
3.2.1. (Re)Produção de conhecimentos através dos relatos orais	123
3.2.2. Três etapas principais da história oral	124
3.2.3. História de vida enquanto instrumento de investigação	127
3.2.4. Produção e interpretação dos testemunhos	130
3.2.5. Transcrição do registo oral para o registo escrito: <i>tradução é traição</i>	131
3.2.6.A Entrevista na história de vida	135
3.3. Os testemunhos, os documentos e os procedimentos	139

### **SEGUNDA PARTE**

#### **CAPÍTULO IV – LISBOA OITOCENTISTA: O ESPAÇO E AS RELAÇÕES SOCIAIS**

4.1. Quadro político, socioeconómico e cultural: a queda do antigo regime e a emergência do liberalismo	148
4.2. Lisboa oitocentista: o desaparecimento da <i>velha ordem</i> e a emergência de uma <i>nova ordem</i>	150
4.2.1. O envolvimento dos intelectuais	152
4.3.Educação na Lisboa oitocentista	153
4.3.1.Os modelos de conduta: o caso das mulheres	154
4.4. As relações entre o espacial e o social	157
4.4.1. Os transportes na Lisboa oitocentista	159
4.4.2. Lisboa dos cafés e botequins, marialvas, pregões, saloios e ciganos	163
4.4.3. Figuras típicas/populares da Lisboa oitocentista	164
5. O movimento etnográfico oitocentista e os ciganos	165

#### **CAPÍTULO V – HONRA E VERGONHA NA COMUNIDADE CIGANA E NA SOCIEDADE PORTUGUESA OITOCENTISTA**

5.1. Honra e vergonha no seio da família estudada.	173
5.2. A Honra e vergonha, <i>lacha</i> , na morte e no luto	177

5.3. <i>Os Tios, homens de respeito</i>	178
5.4. O conceito de honra e de vergonha na sociedade oitocentista portuguesa	181
5.5. A Honra e vergonha na sociedade oitocentista Lisboaeta	188
5.6. Honra e vergonha nas sociedades mediterrânicas	191
5.7. A criação de uma “subespecialidade” mediterrânica	201
5.8. Honra e vergonha: da tradição à modernidade	202

### TERCEIRA PARTE

#### CAPÍTULO VI – HISTÓRIAS DE VIDA. AS FONTES

6.1 A memória: o caso do jazigo de família	211
6.2. O jazigo de família de Manoel Maia	213
6.2.1. Os cemitérios: lugares especiais	220
6.3. Os registos paroquiais: a sua importância na nossa investigação	228
6.4. Importância social dos padrinhos	233
6.5. António Maia: <i>o Sevilhano</i>	238
6.5.1. Árvore de costados de António Maia	245
6.5.2. Prisão geral dos ciganos	248
6.5.3. De Sevilha para Lisboa	250

#### CAPÍTULO VII – MANUEL ANTÓNIO BOTAS: PERCURSOS DE UMA HISTÓRIA DE VIDA

7.1. Manuel António Botas: o que dele se diz	254
7.1.1. Do nascimento até à sua ida a Alhandra: o início do toureio e da profissionalidade	256
7.1.2. O toureio: de cavaleiro e bandarilheiro a <i>Inteligente</i> da praça de toiros	259
7.1.3. Mestre Botas: <i>o inteligente das touradas</i>	262
7.1.4. As críticas e a escola de tauromaquia	266
7.1.5. A Corrida a favor dos <i>toureiros inválidos</i>	270
7.2. O Confronto entre os toureiros e os touros: uma luta desigual (!)	272
7.2.1. As touradas oitocentistas: <i>os aficionados</i> e a oposição intelectual	273
7.3. Canção nacional: ( <i>raízes ciganas</i> do) fado e guitarras	277
7.3.1. Manuel António Botas: sua relação com a Severa	279

7.3.2. Manuel Botas: o fadista e o guitarrista	282
7.3.3. A Guitarra da Severa: a ceia à antiga portuguesa oferecida pelo Duque de Lafões	284
7.4. Manuel António Botas: o casamento e a família	287
7.5. O Falecimento de Francisca de Sousa e Botas e Manuel António Botas	288
<b>CAPÍTULO VIII – MARIA DA CONCEIÇÃO E SOUSA BOTAS: PATERNIDADE, CASAMENTO E DESCENDÊNCIA.</b>	
8.1. A Dúvida: compreender a realidade nas suas múltiplas dimensões	292
8.2. Práticas matrimoniais	302
8.2.1. Ana Botas e Eufrásia: “ <i>os estranhos rituais ciganos</i> ”	304
8.2.2. Contrastes e continuidades: as <i>dimensões culturais</i>	310
8.3. Conjugalidade e interdependências: o caso das famílias <i>Botas e Maia</i>	312
8.4. Parentesco	314
8.5. Os nomes próprios e as alcunhas: <i>o Chato</i>	317
8.5.1. Significado simbólico dos nomes próprios	318
8.5.2. As alcunhas: o caso <i>do Chato</i>	326
8.5.3. Quando falamos em famílias, <i>falamos em raças</i>	329
<b>CAPÍTULO IX – ANTÓNIO MAIA: O TIO CHATO</b>	
9.1. Registo de nascimento de António Maia	333
9.1.1 Os registos das inspecções efectuadas nos anos de 1913/14	335
9.1.2. Participação na primeira Grande Guerra	338
9.1.2.1. Os castigos, as condecorações e o corpo expedicionário português	339
9.1.2.2. A participação na Grande Guerra: novas demandas socioculturais	346
9.2. O casamento de António Maia	348
9.2.1. O <i>pedimento</i> de uma jovem cigana: a prevalência dos <i>códigos de honra</i>	348
9.3. António Maia: ruptura com a ordem e com a normatividade da <i>lei cigana</i>	354
9.4. - António Maia: <i>tio Chato</i> , um homem de respeito.	355
9.4.1 Homem de respeito, um tio entre os tios	358
9.4.2. Mediação, arbitragem e gestão do poder transversal exercida pelos <i>tios</i>	359
9.4.2.1 O exercício da mediação e o acto de fazer justiça: o caso de António Maia	362

---

9. 4.2.2. António Maia: <i>o tio</i>	364
9. 4.2.3. Percursos de vida	366
9.5. António Maia já não tinha <i>vida que a morte precisasse para matar</i>	367
9.5.1. António Maia faleceu!	368
9.5.1. 1. Morte e luto: perda de um ente querido	369
9.6. António Maia: as notícias do seu falecimento	372
<b>CAPÍTULO X - CONCLUSÕES</b>	384
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	402

## Índice de Figuras

Figura nº 1	Rua de Santa Bárbara e Beco do Petinguim .....	107
Figura nº 2	Galegos conduzindo numa cadeirinha uma doente para o hospital .....	158
Figura nº 3	Liteira em viagem .....	159
Figura nº 4	Sege <sup>1</sup> numa rua de Lisboa .....	159
Figura nº 5	Omnibus na Pç. do Município .....	159
Figuras nº 6, 7 e 8	Carros do Chora durante uma greve, fotos de Joshua Benoliel, 1912 .....	160
Figura nº 9	Trem de aluguer da empresa de Eduardo Augusto de Oliveira, Início séc. XX, foto de Benoliel, Joshua .....	160
Figura nº 10	Carro de Limpeza, Início do séc. XX, Foto de Benoliel, Joshua .....	160
Figura nº 11	Carro Americano, Final do séc. XIX .....	160
Figura 12	Trem de aluguer na Pç. do Pelourinho, 1832.....	161
Figura nº 13	Omnibus, carro da empresa Joaquim Simplício, data 1912, foto de Benoliel, Joshua. ....	161
Figura nº 14	Tipóias, na Pç. dos Restauradores e Av. da Liberdade	161
Figura nº 15	Rossio e Teatro Nacional Dona Maria II, carro Americano, 1897 .....	161
Figura nº 16	Char-à-bancs, viatura do século XIX .....	161
Figura nº 17	Rei Alberto I da Bélgica, a rainha e o príncipe Leopoldo, no landau <sup>2</sup> da presidência da República, após a sua chegada a Lisboa. ....	161

<sup>1</sup> Fotos da Hemeroteca da Câmara Municipal de Lisboa

<sup>2</sup> Imagem semelhante na revista Ilustração Portuguesa, 1920 - 8 de Novembro. in Hemeroteca, C.M.L.

Figura nº 18	<i>Caleche</i> , O rei D. Carlos, a rainha, o infante D. Manuel, data ant. 1908, foto de Alberto Carlos Lima. ....	161
Figura nº 19	<i>Traquitana</i> , viatura do século XIX. ....	161
Figura nº 20	<i>Coupé e eléctrico</i> , Palácio Sabrosa, foto de Paulo Guedes .....	161
Figura nº 21	Janota à porta do <i>Café Marrare do Polimento</i> <sup>3</sup> .....	162
Figura nº 22	Vestir a capricho <sup>4</sup> <i>Janotas</i> .....	162
Figura nº 23	Praça dos Restauradores, após a demolição do <i>Passeio Público</i> . Monumento inaugurado a 28 de Abril de 1886 .....	162
Figura nº 24	<i>Saloia Lavadeira</i> .....	163
Figura nº 25	<i>Preta da Fava-rica</i> .....	163
Figura nº 26	<i>Turco das Sapatilhas</i> .....	163
Figura nº 27	<i>Amolador</i> e a sua flauta .....	163
Figura nº 28	<i>Saloio</i> <sup>5</sup> vendedor de queijo e leite .....	164
Figuras nº 29, 30 e 31	Capas de publicações oitocentistas .....	166
Figuras nº 32 e 33	Capa do Livro <i>Os Ciganos de Portugal</i> (1892) de Adolfo Coelho e fotos de ciganos por ele investigados .....	166
Figura nº 34	Ciganos na feira .....	166
Figura nº 35	Família de ciganos .....	166
Figura nº 36	Crianças ciganas .....	166
Figura nº 37	Esperança Maia – Fonte: <i>Diário Ilustrado</i> , 2ª Edição 1957/07/24 .....	175
Figura nº 37 -	Foto de Manoel Maia. Existente no interior do jazigo .....	212
Figura nº 38	Projecto/Desenho do jazigo, 12-9-1885 - Fonte: C.M.L. ....	214

<sup>3</sup> O Periódico Revista Popular, nº 8, 1851, p. 69 in Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 21, p. 55.

<sup>4</sup> Periódico: Arquivo Pitoresco, nº 20, 1858, p. 160, Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 21, p. 59.

<sup>5</sup> in Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 22, p. 49.

Figura nº 39	Requerimento 9 de Setembro de 1885 - Fonte: C.M.L .....	215
Figura nº 40	Certidão de nascimento de José Pais Anadia Maia, frente e verso .....	224
Figura nº 41	Certidão de nascimento de Ricardo Maia, frente e verso .....	226
Figura nº 42	Certidão – Fonte: Arquivos da C.M.L .....	229
Figura nº 43	Requerimento dos herdeiros – Fonte: Arquivo C.M.L .....	230
Figura nº 44	Assinatura de Maria Roza – Fonte: Arquivo C.M.L. ....	231
Figura nº 45	Certidão de Nascimento de António Maria Maia: 15 de Outubro de 1841 .....	239
Figura nº 46	Certidão de Nascimento <sup>6</sup> de Manoel Maia: vinte e dois de Fevereiro de 1844 .....	240
Figura nº 47	Certidão de óbito de António Maia: 4 de Janeiro de 1882 .....	241
Figura nº 48	Calçada de Arroios, 78 a 82. Casa onde faleceu em 1882 António Maia .....	242
Figura nº 49	Calçada do Poço dos Mouros, local onde nasceram António Maria Maia (1841) e Manoel Maia (1844) filhos de António Maia, <i>o Sevilhano</i> .....	244
Figura nº 50	Árvore de costados de António Maia .....	245
Figura nº 51	Certidão de Nascimento <sup>7</sup> de Manuel António Botas .....	255
Figura. nº 52	Jornal <i>O Toureiro</i> .....	256
Figura nº 53	Manuel António Botas – Fonte: <i>O Toureiro</i> , 1876, ano 1º, nº 13 .....	257
Figura nº 54	Jornal <i>O António Maria</i> de 25 de Agosto de 1892, nº 361, p. 573. Periódico Humorístico, dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da C.M.L. ....	262
Figura nº 55	Jornal <i>O António Maria</i> de 2 de Setembro de 1892, nº 362, p. 599. Periódico Humorístico, dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da C.M.L. ....	263

<sup>6</sup> I.N.A./T.T. Registos Paroquiais, freguesia de S. Jorge de Arroios, concelho e distritos de Lisboa, Livro Baptismos, nº 5, folha 120, (Microfilme 11831SGU)

<sup>7</sup> I.A.N./T.T. SGU1045, R.P. Pena Baptismos, 8 de Janeiro de 1827

Figura nº 56	Imagem do <i>Mestre Botas</i> no centro do desenho de Rafael Bordalo Pinheiro .....	264
Figura nº 57	Cartaz em benefício do cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt – Fonte: Palha Botelho Neves, 1992 .....	265
Figura nº 58	Cartaz em benefício de Manuel António Botas – Fonte: Palha Botelho Neves, 1992 .....	265
Figura nº 59	Primeira página do jornal <i>A Arena</i> . Notícia da corrida em benefício dos <i>Toureiros Inválidos</i> .....	269
Figura nº 60	Mapa da receita e despesas da corrida realizada na praça do Campo Pequeno no dia 19 de Agosto de 1906 .....	271
Figura nº 61	Dois aspectos da festa oferecida pelo Duque de Lafões para glorificação da guitarra da <i>Severa</i> . Na fotografia <sup>8</sup> de baixo, vêem-se a Júlia Florista e os guitarristas. Em primeiro plano, distingue-se Manuel Botas. ....	284
Figura nº 62	Manuel Botas – Foto publicada no jornal <i>Diário de Notícias</i> , 2 de Fevereiro 1912 .....	286
Figura nº 63	Registo de óbito de Maria da Conceição e Sousa Maia .....	293
Figura nº 64	Registo Paroquial do casamento de Maria da Conceição e Sousa Botas com José Paulos Maia .....	295
Figura nº 65	Registo de casamento <sup>9</sup> de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição Sousa Botas .....	297
Figura nº 66	Maria de Sousa Maia – Fonte: Arquivo de Família .....	301
Figura nº 67	José Paulos Maia – Fonte: Arquivo de Família .....	301
Figura nº 68	Organigrama das relações de parentesco entre famílias .....	302
Figura nº 69	Ana Botas – Fonte: <i>O Século Ilustrado</i> , 3 de Agosto de 1957, nº 1022 .....	304
Figura nº 70	Certidão de baptismo de Eufrásia .....	305
Figura nº 71	Certidão de nascimento de António Maia – Fonte I.A.N./T.T. ..	333

<sup>8</sup> in Pepe Luiz, 1945, *Fado Mulheres e Toiros*, p. 32

<sup>9</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1549, C. Livro 21, pp. 282 e seg.

Figura nº 72	António Maia – Fonte: processo individual existente na L.C.G.G. ....	335
Figura nº 73	Boletim de inscrição – Fonte: Liga do Combatentes da G.G....	342
Figura nº 74	Atestado Médico – Fonte: Liga do Combatentes da G.G. ....	343
Figura nº 75	Processo individual - Abaixo-assinado – Fonte: Liga do Combatentes da G.G. ....	346
Figura nº 76	António Maia – Fonte: Arquivo de Família .....	363
Figura nº 77	António Maia – Fonte: Arquivo de Família .....	368
Figura nº 78	António Maia – Fonte: jornal <i>Diário de Lisboa</i> , 25/11/1938 ...	371
Figura nº 79	A viúva e sobrinhos – Fonte: <i>Diário de Lisboa</i> , 24/07/1957, p. 7 .....	374
Figura nº 80	Na foto, uma das pessoas entrevistadas – Fonte: <i>Diário Ilustrado</i> – pp: 1, 8 e 24, 24/07/1957 .....	375
Figura nº 81	A urna coberta com a Bandeira Nacional – Fonte: jornal <i>República</i> , 24/07/1957, p. 7 .....	377

## Índice de Quadros

Quadro nº 1	Diversidade linguística - Fraser, [1992]1998; Liégeois, 1987; Kenrick, [1993]1998).....	97
Quadro nº 2	Origem dos nomes - Fraser, [1992]1998; Liégeois, 1987; Kenrick, [1993]1998).....	98
Quadro nº 3	Quadro relativo aos Entrevistado(a)s.....	142
Quadro nº 4	Fontes Documentais.....	142
Quadro nº 5	Documentos relativos ao jazigo de família – Fonte: Câmara Municipal de Lisboa.....	214
Quadro nº 6	Fonte: Livro de Registos de Jazigos – C.M.L.....	217
Quadro nº 7	Fonte: Arquivo da C.M.L., relação nominal dos corpos existentes no jazigo.....	218
Quadro nº 8	Registos paroquiais do casamento de Manuel António Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas e do baptismo dos seus filhos.	292
Quadro nº 9	Dimensões Culturais: o caso das irmãs Botas – Construído a partir de um exemplo de Fernando Luís Machado (Machado, F. L., 2002, p.36)	310
Quadro nº 10	<i>Árvore de costados de António Maia – “o Sevilhano” – e de Maria Josefa</i> .....	321
Quadro nº 11	Livros de Inspeções dos anos de 1913/14 – Fonte: Arquivo Militar (Beato) .....	337
Quadro nº 12	Folha de matrícula de António Maia – Fonte: Arquivo Militar .....	341

**Resumo:** Esta tese pretende contribuir para um melhor conhecimento das relações existentes entre uma família cigana, residente em Lisboa, e a restante sociedade portuguesa que com ela se relacionou. São três os indivíduos investigados.

As dinâmicas sociais, culturais e étnicas desenvolvidas por estes três indivíduos, e a sua família, foram objecto de investigação de forma a compreender a pluralidade das suas pertenças étnicas através dos *contrastes e continuidades*, nas suas *dimensões sociais e culturais*, com a restante sociedade portuguesa.

Relações Interétnicas, Dinâmicas Sociais e Estratégias Identitárias de uma Família Cigana Portuguesa são estudadas desde 1827 – ano do nascimento de Manuel António Botas – até 1957, ano do falecimento de António Maia, neto deste, e filho de Maria da Conceição de Sousa e Botas. As histórias de vida destes três indivíduos pertencentes a uma família cigana lisboeta são investigadas a partir dos relatos orais de membros desta família; do jazigo de família; dos registos paroquiais de baptismo, casamento e óbito; dos jornais relativos aos períodos que medeiam aquelas datas; dos arquivos militares e da Liga dos Combatentes da Grande Guerra. Estas fontes foram instrumentalizadas de maneira a possibilitar e a inter-relacionar categorias de informação que permitiram, através da sua triangulação, a consolidação, descoberta e a criação de novos conhecimentos.

Nascido dois anos depois do primeiro quartel do século XIX, Manuel António Botas foi bandarilheiro, director de corridas, guitarrista, amigo da Severa e do Conde de Anadia, entre outros. A sua participação pessoal e, sobretudo, profissional na sociedade oitocentista portuguesa influenciou a geração do seu tempo e as vindouras. A sua filha, Maria da Conceição de Sousa e Botas, casou pela igreja católica e de acordo com a *Lei cigana*, com um cigano, José Paulos Botas, com quem conceberia oito filhos. *Tia Chata*, nome pelo qual viria a ser conhecida na idade adulta, transformou-se numa *mulher de respeito*. Um dos seus filhos, António Maia, casou com uma jovem cigana que não seria, segundo os testemunhos, o amor da sua vida. Foi combatente na Primeira Grande Guerra, vindo a falecer, vítima de gases nela inalados. A sua actividade política/social/económica/profissional e, sobretudo, a mediação cultural fizeram dele um *tradutor-intérprete* intra/intercultural.

O estudo desta família demonstrou: que as relações interétnicas são uma constante e que o espaço de sociabilidade é intra/inter-étnico; que predominam as continuidades quer quanto à localização residencial, quer quanto à religiosidade; que existem contrastes e continuidades quer na língua, quer no luto, quer no matrimónio, preferencialmente intra-étnico, e que este se realiza de acordo com a lei cigana e/ou com a da igreja católica. A rede de alianças (intra/inter) é construída a partir do matrimónio e do baptismo.

**Summary:** This thesis attempts to contribute to a better understanding of the relations between a gypsy family living in Lisbon and the Portuguese society with which it has become acquainted. Three individuals are here studied.

The social, cultural and ethnic dynamics brought about by these three individuals and their family were investigated so as to understand the diversity of their ethnic origins through the *contrasts* and *continuities*, in their *social* and *cultural dimensions*, with the Portuguese society in general.

Interethnic Relations, Social Dynamics and Identitary Strategies of a Gypsy Portuguese Family are studied since 1827 – the year Manuel António Botas was born – until 1957, the year António Maia, António Botas's grandson and Maria da Conceição de Sousa e Botas's son, died. The life stories of these three individuals belonging to a gypsy family from Lisbon are investigated from the oral accounts of its members; the family tomb; the church records of baptism, marriage and death; the newspapers from the years between these two dates; the military archives and the First World War Fighters League. These sources were used so as to enable and to interrelate categories of information which allowed, by its triangulation, the consolidation, discovery and creation of new knowledge.

Manuel António Botas was born two years after the first quarter of the nineteenth century. He was a banderillero, a bullfighting director, a guitarist, a friend of Severa and Count of Anadia's, among others. His personal and, above all, professional involvement in the nineteenth-century Portuguese society exerted influence upon the generation of his time as well as upon the future generations. His daughter Maria da Conceição de Sousa Botas, got married by the Catholic Church and in accordance with the *Gypsy law*, to a gypsy, José Paulos Botas, with whom she would give birth to eight children. *Aunt Chata*, by which name she would get known as an adult, has become a *respected woman*. One of her sons, António Maia, got married to a young gypsy who, according to witnesses, wasn't the love of his life. He fought in the First World War and he died, a victim of the noxious action of gases. His political / social / economic / professional activity and, above all, the cultural mediation he achieved made him an intra / intercultural interpreter-translator.

The study of this family has shown that interethnic relations are constant, the space for conviviality is intra / interethnic and that continuity of both residential location and religiosity prevails. It has also shown that there are contrasts but also constancy either in the language, mourning or matrimony. This one, preferably intraethnic, is held according to the gypsy law and / or the catholic church. The net of alliances (intra/inter) is built on matrimony and baptism.

**Résumé:** Cette thèse prétend contribuer à une meilleure connaissance des rapports établis entre une famille gitane, résidente à Lisbonne, et la restante société portugaise qui s'est rapportée avec elle. Ce sont trois les individus le sujet de cette investigation.

Les dynamiques sociales, culturelles et ethniques développées par ces trois individus, et leur famille, ont été l'objet de notre investigation de façon à comprendre la pluralité de leurs appartenances ethniques à travers les contrastes et les continuités, dans leurs dimensions sociales et culturelles, avec la restante société portugaise.

Des Rapports Interethniques, des Dynamiques Sociales et des Stratégies Identitaires d'une Famille Gitane Portugaise sont étudiés depuis 1827 – l'année de la naissance de Manuel António Botas – jusqu'à 1957, l'année de la mort de António Maia, le petit-fils de celui-là, et l'enfant de Maria da Conceição de Sousa e Botas. Les histoires de vie de ces trois individus appartenants à une famille gitane lisboise sont attentivement recherchées en partant des récits oraux de membres de cette famille; du tombeau de famille; des registres paroissiaux de baptême, de mariage et de décès; des journaux publiés et concernant les périodes qui lient ces dates-là; des archives militaires et de ceux de la Liga dos Combatentes da Grande Guerra. Ces ressources ont été compulsées de façon à rendre possible et à établir des rapports entre des catégories d'information qui ont permis, par leur triangulation, la consolidation, la découverte et la création de nouvelles connaissances.

Né deux ans après le premier quartier du XIXe siècle, Manuel António Botas a été banderillero, directeur de courses de taureaux, guitariste, l'un des amis de Severa, la célèbre chanteuse de fado, et du comte d'Anadia, entre autres. Sa participation personnelle et, surtout, professionnelle, à la société portugaise de son époque, a influencé sa génération contemporaine et celles à venir. Sa fille, Maria da Conceição de Sousa e Botas, s'est mariée selon les rites de l'église catholique et selon la *Loi gitane* aussi, avec José Paulos Botas, lui aussi gitan, et avec lequel concevrait huit enfants. *Tia Chata*, le sobriquet par lequel viendrait à être connue à l'âge adulte, s'est rendue une *femme de respect*. L'un de ses enfants, António Maia, s'est marié avec une jeune fille gitane qui ne serait pas, selon les témoignages, son véritable amour. Il a été l'un des combattants de la Première Grande Guerre, et il est mort, car il y avait été gazé. Son activité politique/sociale/économique/professionnelle et, surtout, la médiation culturelle ont fait de lui un traducteur/interprète intra/interculturel.

L'étude de cette famille a démontré: que les rapports interethniques sont une constante et que l'espace de sociabilité est intra/ interethnique; que ce sont les continuités qui prédominent soit quant à localisation résidentielle, soit quant à la religiosité; que ce sont les contrastes et les continuités qui existent à la langue, au deuil et au mariage, préférentiellement intra-ethnique, et que celui-ci se célèbre selon la loi gitane et/ou selon celle de l'église catholique. Le réseau d'alliances (intra/inter) est construit en partant du mariage et du baptême.

## **Agradecimentos**

A dimensão solitária de construção desta tese de doutoramento foi, por diversas vezes, interrompida por importantes e estimulantes diálogos que ajudaram a ultrapassar dificuldades; a entender um acontecimento/facto de maneira diferente; a encontrar novos percursos para a investigação ou, simplesmente, contribuíram para o necessário reconforto que, em momentos mais difíceis, se apoderou de nós. As instituições e a algumas pessoas que nelas trabalham, assim como a muitos outros que aceitaram fazer parte deste nosso percurso, e que, por isso, nos criaram espaços de reflexão e de incentivo, para que este nosso trabalho se tornasse mais interessante, gostaríamos de agradecer:

À Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e ao Ministério da Educação (ME) pela concessão de uma bolsa de doutoramento e *equiparação a bolseiro*, respectivamente.

Ao meu pai e aos meus tio(a)s pela sua contínua disponibilidade no esclarecimento das nossas dúvidas, imprecisões ou ignorância.

À Raquel, minha companheira, pelo apoio e compreensão que sempre manifestou ao longo dos anos em que decorreu esta investigação.

Ao meu amigo José Almeida da Silva que teve a trabalhosa tarefa de ler e fazer a revisão linguística deste texto, bem como a de nos questionar quando algo não se enunciava de forma perceptível.

À *tia Chocha*, viúva e *mulher de respeito*, pelo tempo que me disponibilizou e pelas interessantíssimas conversas que desfrutámos acerca da sua avó Ana Botas e de outros seus parentes e, sobretudo, por ter posto à minha disposição toda a sua riquíssima experiência humana.

À *tia Francelina* e ao *Zézica* pela colaboração, esclarecimentos e compreensão que me dedicaram e pela capacidade e independência *crítica* que ambos possuem.

À Câmara Municipal de Lisboa, à Direcção Municipal de Ambiente Urbano, por ter autorizado a consulta de documentos relativos ao jazigo de família, existente no Cemitério do Alto de São João, bem como ao registo fotográfico do mesmo.

Ao Chefe dos Serviços Administrativos do Cemitério do Alto de S. João, senhor Adriano Andrade, por nos ter facultado o acesso aos importantíssimos livros ali arquivados.

Aos responsáveis do Arquivo Militar do Beato por toda a cooperação que nos deram na consulta dos respectivos arquivos.

À senhora D. Maria Hortênsia da Liga dos Combatentes da Grande Guerra e à respectiva Direcção pelo apoio, pelo esclarecimento, pela atenção e simpatia que nos concederam.

A todos os trabalhadores anónimos da Torre do Tombo (TT), da Biblioteca Nacional (BN), Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP), da Hemeroteca da C.M.L., do Centro Português de Fotografia (CPF), do Arquivo de Fotografia de Lisboa /CPF, da Igreja dos Anjos, da 8ª Conservatória do Registo Civil de Lisboa, do Campo Pequeno, do Clube Tauromáquico Português, do Grupo Tauromáquico Sector 1, do Sindicato dos Toureiros Portugueses, e a tantas outras instituições e pessoas que contactámos no âmbito desta investigação.

Um agradecimento especial ao Professor Doutor Fernando Luís Machado (ISCTE) – insigne referência científica, na área da etnicidade – por ter aceitado o convite para co-orientar esta tese; pelas suas qualidades humanas; pela compreensão e ajuda, pela crítica assertiva, reflexiva e incentivadora de novas demandas; por todo o apoio que me dispensou no trabalho que se desenvolveu conjuntamente durante os últimos quatro anos de gestação do presente texto.

Finalmente, à minha orientadora, Professora Doutora Ana Paula Beja Horta (UA) que aceitou de imediato o meu convite para orientar a presente tese; pela estima, compreensão e incentivos que me deu nas fases mais problemáticas desta investigação; pelo bom relacionamento humano; pelas críticas e sugestões científicas que se constituíram em importantes estímulos e na força motriz do presente texto.

## Capítulo I – Introdução

*“O mundo do sentido transmitido abre-se ao intérprete só na medida em que ao mesmo tempo aí se elucida o seu próprio mundo.”*

*Habermas (1993) p.1392<sup>1</sup>*

Se fizermos um percurso pela história dos denominados ciganos, muita coisa encontraremos acerca deles. Dizem que, há séculos, se conhecia, na Grécia, uma seita herética procedente da Ásia Menor, conhecida por gregos e *atsinganos* ou *Arsinkanos* (Liégeois, 1987, 30). Eram denominados “duques” e “condes” e considerados verdadeiros senhores medievais que se moviam pelo mundo com as suas famílias e súbditos. Viajavam em peregrinação protegida por salvo-condutos ou benefícios papais. Tanto a população como os soberanos lhes proporcionavam alimento, agasalho e protecção. A peregrinação era um dever cristão, e a pobreza uma dádiva de Deus. A dádiva era um instrumento universal de estreitamento das relações humanas e símbolo de uma vontade de aproximação e de hospitalidade, que implicava três obrigações: “dar, receber, retribuir” (Mauss, [1950] 2001, p. 34). A esmola apresenta-se, por isso, como um instrumento de remissão dos pecados, e, nessa época, a presença dos pobres inscrevia-se, naturalmente, no plano da salvação. O *ethos* da pobreza encontrava a sua máxima na *Vida de Santo Elói* donde se extrai a conclusão que “se Deus quis que haja ricos, é para que os pobres possam ser socorridos” (Geremek, 1995, p. 29). A “consciência do pecado” e a certeza do “castigo” levaram os cristãos à prática da caridade de que beneficiaram os ciganos, e não só.

---

<sup>1</sup> Habermas, Jurgén (1993) *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Lisboa, Edições 70

Com a sua conduta *pouco compatível* com os valores culturais dos espaços por onde a sua errância os levava, os *incorrigíveis* ciganos, de *origem obscura* e destino incerto, com uma *língua incompreensível* e origem desconhecida, sem religião e com os *poderes mágicos* das mulheres para prever o futuro e rogar pragas, não aceitaram ser: nem presos por serem ciganos, nem que lhes retirassem os filhos para que fossem educados de acordo com a moral cristã, os valores e *bons costumes* da sociedade que os acolhia; nem tão-pouco aceitaram os *atestados de boa conduta* que confirmavam, através de um *processo simples e nada complexo*, o direito a possuí-lo. Foram, por tudo isto, *os verdadeiros culpados da maré repressiva* que sobre eles se abateu ao longo de toda a sua história.

Os ciganos eram vagabundos. Para Bauman, “o vagabundo foi uma praga para a modernidade mais jovem, um ogre que precipitou governantes e filósofos num frenesim de instauração da ordem e de legislação” (Bauman, [1995] 2007, p. 99). Bauman admite que o vagabundo não tinha amos e, não os tendo, estava fora de controlo, condição que a modernidade não podia tolerar, e razão pela qual o combatia. “Os vagabundos livres de vínculos tornavam imperiosa e urgente a busca ao nível societal da nova ordem dirigida pelo Estado” (Bauman, [1995] 2007, p. 100). O terror suscitado pelos vagabundos residia na sua aparente liberdade de movimentos e, portanto, a possibilidade de escapar a uma rede de controlo que então se exercia localmente. Os seus movimentos eram imprevisíveis; diferentemente do peregrino, o vagabundo não tinha destino; não sabíamos para onde iria, porque ele mesmo não se preocupava muito com isso. Não tinha um itinerário antecipado e cada lugar era, para si, uma paragem transitória, não sabendo quando dali sairia. Para onde quer que ia, era sempre um estrangeiro; nunca poderia ser um nativo, alguém com *raízes na terra*. O autor que temos vindo a citar, observa que o vagabundo moderno errava atravessando lugares povoados; era vagabundo porque não podia fixar-se em nenhum lugar, como os demais. Os sedentários eram muitos, os vagabundos, poucos. “A pós-modernidade inverteu este *ratio*” (Bauman, [1995] 2007, p. 101). Os ciganos tornavam-se um problema.

O *problema cigano* era, pois, o encontro de duas forças, congenitamente antagónicas, que extirpavam a sua originalidade nessa espécie de substantivação que

---

segrega e alimenta a situação. Uma confrontação que se desenrolava debaixo do signo da violência, num reino cortado em dois, com uma linha divisória, com fronteiras guardadas e legitimadas pelo poder dos *quartéis*.

Era um mundo cortado em dois, habitado por espécies diferentes: um que ocupava um lugar e possuía um poder hegemónico e o outro que sonhava instalar-se no seu lugar. Os ciganos não eram apenas vistos como *gente* sem ética, ausência de valores; eram, igualmente, declarados como impermeáveis a estes, ou pior, inimigos dos valores. Eram elementos corrosivos, destruidores de tudo o que os cercava, deformadores, capazes de desfigurar tudo o que se referia à moral e aos *bons costumes*. Eram forças maléficas, instrumentos inconscientes e irrecuperáveis de *forças ocultas*. Infectavam os que se punham em contacto com eles. Tinham de se *assimilar* à cultura da sociedade que os acolhia e deveriam, por isso, dar garantias: fazerem suas, as formas de pensar da sociedade de acolhimento; fixarem-se e adoptarem os seus trajes e estilos de vida; enfim, passarem a ser o que ainda não eram. Era necessário dominá-los, mesmo que não estivessem domesticados; inferiorizá-los, mesmo que não estivessem convencidos da sua inferioridade. Mas, efectivamente, estavam sempre a sonhar abandonar o seu papel de presa para assumirem o de caçador. Um dia, descobririam que o seu sonho se transformaria num projecto de libertação que contribuiria não só para a sua emancipação, mas igualmente para a dos outros (cf. Fanon, [1972] 1961, 33-52).

O *problema cigano* teve também a ver, histórica e discursivamente, com a sua *fixação*: num primeiro momento, as comunidades/famílias ciganas eram extremamente movimentadas, mas com pouca ou nenhuma aptidão/possibilidade/autorização para se fixarem em espaços predefinidos e fechados; num segundo momento, vivem em espaços impostos e com mobilidade condicionada, e exclusão de certos lugares. As condições e possibilidades de permanecerem, ou não, em espaços específicos definem as suas formas particulares de existência, os lugares de afecto, as pertenças e as identificações. A diáspora cigana estava intimamente relacionada com a multiplicidade de lugares de referência e com as lutas simbólicas e políticas, para definir a localida-

de/lugar de pertença, em contextos históricos de deslocamento. Estes lugares eram pontos temporários de pertença e de identificação, de orientação e de instalação.

Em torno destes lugares, se construíram e se articularam mapas de subjectividade e identidade, significado e prazer, desejo e força (cf. Grossberg, 2003, 173). Por isso, é a partir da compreensão deste fenómeno que se torna possível reinscrever o conhecimento construído com base em binários étnicos ou culturais, num novo espaço híbrido de diferenças culturais e negociação de relações de poder (Bhabha, 1994, p. 247). Este é o nosso percurso investigativo. Por isso nos propusemos estudar esta família cigana, através da triangulação de diferentes fontes de informação de forma a compreender:

- a) A identidade do luso, lisboeta, guitarrista, bandarilheiro, “*inteligente de corridas*”, marialva e boémio, que foi Manuel António Botas; a sociedade oitocentista portuguesa, e a forma como António Botas nela interveio e o modo como influenciou as gerações futuras.
- b) Como se tornou Maria da Conceição Botas uma mulher influente no seio da sua família e na comunidade cigana em geral; como construiu tal influência numa comunidade em que é muito clara a linha divisória entre o mundo dos homens e das mulheres, e que atribuí toda a centralidade às mulheres e se preocupa em conservá-las virgens e *puras* até ao momento do matrimónio.
- c) A forma como as actividades políticas/profissionais/sociais/económicas, a solidariedade, a saúde, a mediação, a religiosidade, os interditos, o jazigo de família, a participação na 1ª Grande Guerra, a relação com a Liga dos Combatentes, com os ciganos e os não ciganos possibilitaram a António Maia novas demandas.
- d) As dinâmicas sociais, culturais e étnicas desenvolvidas por estes indivíduos, a sua família e a restante sociedade portuguesa da época.

As histórias de vida destes indivíduos iniciam-se na Lisboa oitocentista e terminam em pleno Estado Novo. Ora, para contextualizar o nosso estudo e, assim, nos aproximarmos, o mais possível, dos contextos socioculturais experienciados por esta família afirmava-se necessário compreender melhor a realidade social lisboeta oitocentista, assim como a do Estado Novo, através dos estudos efectuados por diversos ramos do conhecimento. Tornar-se-ia, por isso, difícil investigar as *Relações Interétnicas, Dinâmicas Sociais e Estratégias Identitárias de uma Família Cigana Portuguesa – 1827-1957* sem convocar, aplicar e tentar ultrapassar os limites estreitos, ainda que profundos, impostos pelas fronteiras que circunscrevem os diversos saberes disciplinares que, nos períodos considerados, acerca deles produziram conhecimento. Os contrastes disciplinares surgem, pois, neste texto, de forma complementar e com a pretensão de harmonizar e, conseqüentemente, contribuir para uma melhor compreensão das histórias de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e de António Maia, avô, filha e neto, respectivamente.

O estudo desta problemática exigia uma cuidadosa, desenvolvida e diversificada investigação. Sendo a nossa área de estudo sociológica, especialidade em relações interculturais, depressa nos apercebemos de que tínhamos de saltar fronteiras disciplinares. Sabíamos que, “mesmo quando se dedicou à teoria da organização económica e social[”], Weber não desistiu de estudar o passado. Serviu-se da história, para obter material, e dos historiadores, para importar conceitos como o de “estado patrimonial”, ou o de “carisma” (Burke, [1980] 1990, p. 16). Também nós considerámos, desde o início, que nenhuma área da vida social dos indivíduos investigados poderia ser isolada das outras; os documentos históricos (jazigo de família, registos paroquiais, fotos, jornais, etc.) tinham de ser sociologicamente estudados; os diferentes conceitos, com presumíveis pertenças disciplinares, – quer eles fossem antropológicos, históricos, etnográficos, urbanísticos, demográficos ou outros – seriam aplicados sempre que contribuíssem para uma melhor contextualização e compreensão do objecto estudado. Este texto é, pois, composto por diversos discursos disciplinares, cujas distintas componentes se relacionam dialogicamente com o objectivo, claro, de contribuir com múltiplos discursos para o processo de (re)interpretação das histórias de vida de três indivíduos pertencentes a três diferentes gerações. A nossa preocupação centrou-se na

necessidade de indagar transdisciplinarmente o objecto de estudo com o intuito de obter *quotas de saber* multi/inter/disciplinar – aparentemente distantes e divergentes entre si – no sentido de as articular de maneira a configurarem um *corpus* de conhecimentos que se distinga de qualquer das ditas disciplinas ou, melhor, que não ficasse conceptualmente prisioneiro, em exclusivo, de qualquer uma delas. Mas tal seria impossível se não recorrêssemos a “um glossário da linguagem da sociologia, ou, usando outra metáfora, um estojo de ferramentas de conceitos básicos que sirva para consertar as avarias mais frequentes” (Burke, [1980] 1990, p. 28) e que a aplicação de um conceito pudesse induzir. Estes esforços de pesquisa e de exploração transdisciplinares não se contradizem, antes pelo contrário, complementam-se.

O presente texto é, também, resultado de recordatórios imprescindíveis que brotaram das vozes (até então silenciadas) de alguns familiares dos indivíduos investigados. Esta aparente *ressurreição do passado* foi o despertar de uma memória aparentemente soterrada, clandestina, que se despoletou, nestas circunstâncias temporais, para se readaptar e se (re)construir, de forma simbólica, numa constante simbiose do passado e do presente. É, pois, um regresso às memórias colectivas, oralmente transmitidas, e, por isso, subjectivamente explicáveis, mas, igualmente, documentadas e investigadas.

O diálogo encetado no momento das entrevistas não ficou por aqui, prosseguiu sempre que foi necessário esclarecer: dúvidas que se nos levantavam; contradições entre as fontes primárias, nomeadamente os registos paroquiais, e algumas das narrativas ou, mesmo, omissões nelas existentes. As histórias de vida que investigámos centraram-se em quatro pressupostos fundamentais: conhecer as redes de sociabilidade intra(inter)étnicas; as suas trajectórias pessoais, escolares e profissionais; a diversidade dos seus universos simbólicos e, por fim, os referentes culturais que circulavam no interior desta família. Quisemos, por isso, saber: que tipo de dinâmicas sociais e de estratégias identitárias configuraram as relações inter-étnicas entre a comunidade cigana e a restante sociedade portuguesa desde o final do século XIX até meados do século XX?

Que padrões culturais se manifestam na família a ser estudada e quais os contrastes e/ou continuidades existentes na sociedade portuguesa no período em análise

(1825 -1957)? Qual a natureza dos quadros de sociabilidade intra e inter grupais emergentes? Que representações são produzidas acerca dos indivíduos em estudo?

Com as informações obtidas no *trabalho de campo*, procurámos observar e relacionar os dados obtidos de acordo com um quadro analítico que concebia a investigação como um processo de descoberta e de criação de novos conhecimentos. Esta forma de produção de conhecimentos, segundo Glaser e Strauss<sup>2</sup> (1976), centra-se no uso criativo das fontes de escrita para a produção e elaboração de conceitos (citado por Hammersley, 2003, p. 261). Esta metodologia qualitativa harmonizou-se com o quadro analítico que foi desenhado para compreender e estudar a realidade social desta família cigana. As entrevistas individuais, o jazigo, os registos paroquiais, os jornais, os documentos militares, entre outros, foram utilizados de maneira a desenvolver e inter-relacionar categorias de informação que permitissem, em primeiro lugar, construir os percursos de vida encetados pelos três indivíduos investigados e chegar a proposições teóricas a respeito do fenómeno estudado. Os trabalhos foram paulatinamente realizados, em toda a sua plenitude, até ao final do estudo. A ideia base em que assentou o desenho da nossa investigação foi a de ler e reler a informação (re)colectada no *trabalho de campo* e convertê-la numa base de dados informacionais que possibilitassem descobrir variáveis (categorias, conceitos, propriedades) e as suas inter-relações. Este trabalho exigiu, muitas vezes – ao longo dos quatro anos em que se realizou – o regresso à Torre do Tombo e/ou à Biblioteca Nacional, e, em amudadas ocasiões, obrigou-nos a interrogar os documentos e, a partir deles, buscar mais esclarecimentos/informações junto de membros da família estudada.

A investigação desenvolveu-se com uma dinâmica fortemente crítica, com flexibilidade e forte abertura, mas, igualmente, com a ambiguidade exigível a uma actividade de pesquisa que se pautou pela necessidade de tratar e desenhar significados

---

<sup>2</sup> Neste estudo de Glaser y Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, publicado em 1967, os autores, estabelecem as bases desta orientação metodológica qualitativa. Esta corrente metodológica tem como objectivo eliminar as distâncias entre as grandes tradições teóricas das ciências sociais e a investigação empírica. Preocupa-se mais em enfatizar a possibilidade de gerar teorias do que com a sua verificação teórica, na medida em que os esforços são postos mais no primeiro do que no segundo. A fonte para gerar teorias é o dado empírico e o método de análise, o comparativo. O investigador não deve limitar-se à verificação das grandes teorias mas, igualmente, gerá-las, tentando determinar os significados simbólicos que têm os artefactos, os gestos, e as palavras para os grupos sociais, e como interactuam uns com os outros.

de um fenómeno complexo que não se coaduna com respostas simples, rápidas e acabadas. Os significados diversos que nos interessavam desocultar eram aqueles que faziam sentido para esta família e, conseqüentemente, para nós que procurávamos determinar o significado simbólico do jazigo de família, das fotos, dos jornais, dos gestos e das palavras, entre outros, que acerca deles se produziam, e como se influenciavam uns aos outros.

É, ainda, um texto marcado pelos relatos da nossa avó Esperança que não sabia ler nem escrever. A sua fala, não sendo a única, era a sua forma de nos transmitir o que considerava importante para a nossa educação. Falando, educava-nos. O seu *habitus* permitia-lhe dar sentido ao (seu/nosso) mundo social. Este *habitus* produzia o (seu/nosso) mundo social e era (re)produzido por ele. Manifestava-o e transmitia-o no quotidiano das suas actividades práticas: no modo como falava, comia, ria, chorava os entes queridos desaparecidos e, sobretudo, através da forma afectuosa como se referia a todos eles. Os seus testemunhos eram, para ela, mais do que a catarse, e, para nós, uma mina de dados que nos ajudavam a compreender e a analisar a acção (ou inacção) social desta família. Contribuíram, ainda, para compreendermos tanto a sua singularidade como a generalidade dos dramas que coabitavam na sua existência e da (sua/nossa) família. As suas narrativas permitiram-nos distinguir a sua *vida vivida* (os seus eventos cronológicos); a sua *vida experimentada* (o modo como percebia, interpretava, recordava e carregava de significado os eventos narrados); e, também, a sua *vida contada* (mediatizada pelas recordações, silêncios e fantasias); e, finalmente, cooperou e influenciou, ao longo de aproximadamente vinte anos, sobretudo nos últimos doze, para que, em diversas fases da nossa vida académica, pessoal e profissional, reinscrevêssemos este *texto* e o transmutássemos de (re)significações; cooperou, ainda, para que entendêssemos que em nós sempre habitou de forma plural um “*nós/eles*” que transgrediu as fronteiras dicotómicas impostas pelos modelos classificatórios.

Sabíamos que existia um conjunto de significados que davam sentido e, simultaneamente, eram construtores da identidade cultural desta família: – *o significado das coisas materiais* era diferente para distintas pessoas desta família: uma foto tinha um significado para a pessoa que nela consta; outro, para os filhos dela, e, outro ainda,

para os netos dessa pessoa; – *o significado dos diferentes costumes* da vida quotidiana possuía um grande valor simbólico e constituía uma obrigação moral e étnica para muitos membros desta família, mas nem todos se identificavam, em parte, ou no todo, com eles; – *o significado das normas que regem a vida em sociedade* existia para todos e cooperava na definição das suas pertenças, na regulação da vida em comum e na construção dos (seus) interditos; – *o significado das palavras usadas na comunicação verbal* (exemplos: *ajuntadora*, *pedimento* e *lacha*) permitia reconhecer as pessoas e o seu estatuto social; – *o significado do sistema simbólico* que incluía, entre outros, os mitos, as representações e as opções religiosas, permitia determinar o tipo de relação existente entre os membros desta família, as restantes famílias ciganas e a sociedade portuguesa, em geral; – *o significado do sistema de valores* favorecia a mediação entre as normas, os costumes e os sistemas simbólicos compartilhados. Mas, o que não sabíamos era como estudá-los, como estabelecer relações entre eles e, a partir deles, gerar teoria. A resposta, para esta nossa problemática, estava no *trabalho de campo*: nas entrevistas e nas observações, assim como, nos documentos, de todo o tipo (registos paroquiais, jornais, fotografias, jazigo de família, documentação militar, livros), que nos fornecessem elementos capazes – através do método de comparação – de codificar e analisar os dados de forma simultânea e, conseqüentemente, de potenciar a emergência de conceitos. Isto obrigava à aferição das possibilidades contrastivas das categorias; à definição de propriedades e hipóteses que surgissem ao longo do processo de investigação e dos seus sucessivos marcos contextuais (cf. Flores, Jiménez, & Rodríguez, 1996; Hammersley, 2003).

O planeamento da nossa acção centrou-se, por isso, na convicção de que a teoria surge da interacção com os dados emergentes do *trabalho de campo* e de que a análise qualitativa dos mesmos não é um processo matemático de interpretação, levado a cabo com o propósito de descobrir conceitos e relações, e de, em consequência, organizá-los em esquemas teóricos explicativos. Por isso, estivemos abertos a múltiplas possibilidades, admitimos, em alguns casos, explorar várias outras hipóteses, antes de optarmos por uma, e, noutros casos, não chegámos, tão-pouco, a optar, deixando as várias possibilidades em aberto, por admitirmos, em alguns destes casos, diferentes perspectivas, ou, por não possuímos, ainda, elementos suficientes que nos permitissem

uma clara opção. (cf. Glaser, 1967; Strauss & Corbin, 1994; Flores, Jiménez, & Rodríguez, 1996; Hammersley, 2003).

A estrutura capitular deste texto está distribuída por três partes constituídas por nove capítulos. A primeira parte é constituída por três capítulos.

O capítulo I é constituído pela introdução. Nele se apresenta o tema investigado: traça-se um breve percurso histórico dos denominados ciganos e a apresenta-se o percurso investigativo – que se inicia na Lisboa oitocentista e termina em pleno Estado Novo – relativo às histórias de vida dos três indivíduos investigados.

O capítulo II apresenta o enquadramento teórico desta investigação. Na primeira parte, procede-se a uma análise crítica da literatura sociológica actual acerca da cultura; da construção social da diferença e da identidade; das diferentes concepções de etnicidade e identidade étnica; das fronteiras sociais e culturais dos ciganos. As diferentes abordagens e perspectivas explicativas, aqui em debate, são sustentadas pela revisão bibliográfica, e contribuem para a explicação do enquadramento teórico da problemática – que se afirma anti-essencialista – e para a explanação do respectivo enquadramento teórico.

O capítulo III expõe, numa primeira parte, os fundamentos metodológicos e contextuais da investigação. Explicita as razões da escolha do objecto de estudo; discute a *nossa história experiencial* e a sua relação com o *Beco do Petinguim* – encruzilhada de gentes que vivem numa *comunidade de vizinhos*, sem fronteiras fixas nem intransponíveis, e que se caracterizam pela sua heterogeneidade e pelas relações de interdependência e conflito. Numa segunda parte, examina a história de vida, enquanto instrumento de investigação que analisa e (re)constrói testemunhos orais, recolhe informação hemerográfica, iconográfica, entre outras, com o objectivo de compreender os percursos de vida dos indivíduos investigados e a sua relação com a sociedade e a cidade. Numa terceira parte, apresentam-se as dificuldades que emergiram da fase processual de interpretação dos conteúdos narrados e do respectivo processo de

produção, enquadrados por um conjunto de procedimentos éticos que nortearam esta investigação.

A segunda parte desta tese é constituída por dois capítulos: o capítulo IV e o V.

O capítulo IV focaliza a Lisboa Oitocentista: o espaço e as relações sociais. Nele foi estudada, de forma sumária, a situação económica, social, educacional e política da sociedade oitocentista portuguesa. Foi neste espaço social oitocentista que as pessoas investigadas encontraram, a cada momento, os seus destinos e as suas limitações. Nele, discutem-se: as novas indústrias e os novos movimentos sociais; a importância da família, que assenta numa educação, dócil e submissa, dos filhos; a educação da mulher, cujo fim é prepará-la para o casamento, razão pela qual deverá manter-se casta; a Lisboa dos cafés e dos botequins, que se convertem em novos espaços de sociabilidade, à semelhança do que acontece com o *Passeio Público*; os pregões, enquanto fenómeno social; o *salóio*, que expressa a diferença entre o rural e o citadino, o interior e exterior; e, por fim, o movimento etnográfico português emergente que constrói imagens/iconografias dos ciganos e/ou lisboetas, localizando-as *naquilo que vai desaparecendo a pouco e pouco*.

O capítulo V explora os núcleos simbólicos, comumente associados à honra/vergonha da família cigana e da restante sociedade portuguesa oitocentista. Este capítulo é central em toda a investigação, na medida em que demonstra que existe um conjunto de referentes comuns entre a família cigana e a restante sociedade oitocentista que permitem avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e fazer emergir os valores comuns/compartilhados. Nele, são analisadas as características culturais comumente partilhadas, apesar da existência de evidentes, significativas e distintas diferenças culturais entre esta família cigana e as restantes famílias portuguesas.

A terceira parte desta tese é constituída por quatro capítulos: o VI, o VII, o VIII e o IX. No capítulo VI, discutem-se algumas das imagens construídas por Adolfo Coelho acerca dos ciganos, sendo, porém, na memória do jazigo de família e em

António Maia, *o Sevilhano*, que se centram todas as atenções. É a partir da investigação que se realiza sobre o jazigo que se procederá à pesquisa posterior dos registos paroquiais que, por sua vez, pedem novas demandas e, conseqüentemente, a confirmação, através dos registos de baptismos/casamentos/óbitos desta família, da data de nascimento, da filiação, dos locais de residência, do estado civil, entre outros, de muitas das pessoas investigadas. Na segunda parte deste capítulo, são exploradas as relações estabelecidas entre os pais e os padrinhos, que estão inscritas nas amizades, nos ofícios e nas redes de interconhecimento. Na sua terceira parte, estuda-se a importância da figura de António Maia, *o Sevilhano*, pai de José Paulos Maia, que casará com uma das filhas de Manuel António Botas, – Maria da Conceição Botas.

No capítulo VII, é tratada a história de vida de Manuel António Botas. Neste capítulo é (re)construída a sua história de vida – pessoal, profissional e familiar. A identidade do luso, lisboeta, guitarrista, bandarilheiro, *inteligente de corridas*, marialva e boémio que foi Manuel António Botas é o objecto desta investigação. O que acerca dele se escreve nos órgãos de comunicação social da época ocupa, neste texto, toda a centralidade: o cavaleiro, bandarilheiro e *inteligente* das praças de toiros; a sua relação com a Severa; o fadista e o guitarrista que foi, e as suas diversificadas relações sociais ocupam a primeira parte deste capítulo. Na segunda parte, aborda-se o seu casamento com Francisca da Conceição e Sousa Botas, bem como o nascimento dos seus seis filhos: três rapazes e três raparigas, estando, entre eles, Maria da Conceição e Sousa Botas. Alude-se, ainda, ao homem que fez parte de uma *plêiade* de (outros) homens que, para além dos fados, tiveram nos toiros a sua grande paixão.

O capítulo VIII investiga a trajectória de vida de Maria da Conceição e Sousa Botas: discute a sua paternidade biológica ou adoptiva; o seu matrimónio com José Paulos Maia; a conjugalidade e as interdependências; o parentesco. As suas opções matrimoniais e as das suas duas irmãs, Ana e Luiza Botas, são examinadas e possibilitam a compreensão das afinidades e das diferenças que entre elas existiram, assim como, as *continuidades* e/ou *contrastes sociais/culturais* existentes entre elas e outras mulheres portuguesas. As práticas matrimoniais interétnicas são igualmente comentadas. Na segunda parte deste capítulo, analisa-se a importância quer dos nomes,

quer das alcunhas. Explora-se como os nomes próprios e/ou as alcunhas adquirem, através da prática de nomeação, significado: *Chato* é a denominação mais usada, nas narrativas construídas acerca desta família.

No capítulo IX, traça-se o percurso da história de vida de António Maia: o registo do seu nascimento e as inspeções militares que realizou durante os anos de 1913/14; a sua participação na Primeira Grande Guerra, incorporado na companhia de saúde do Corpo Expedicionário Português; os castigos e as condecorações fazem parte da primeira parte deste texto, enquanto na segunda se explora o *pedimento* de uma jovem cigana e o seu casamento; a ruptura com a normatividade da *lei cigana*; a sua posição social e a capacidade de mediar conflitos: o *homem de respeito*, o *tio entre os tios* em que se tornou, e, por fim, as notícias do seu falecimento e as consequências da morte de um entre querido.

No X são apresentadas as conclusões da investigação. O estudo desta família permite (re)conhecer que as relações interétnicas são uma constante no percurso de vida dos indivíduos investigados; é demonstrada a existência de um conjunto de referentes transculturais entre a família cigana e a restante sociedade lisboeta oitocentista; permitiu avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e fazer emergir os valores comuns/compartilhados; admite que as comparações eram possíveis, pelo facto de todos fazerem parte de uma mesma cultura, a portuguesa, que possui características culturais comumente partilhadas, pese embora a existência de evidentes, significativas e distintivas diferenças culturais, (*os nossos costumes*, a *lei cigana*); conclui que as histórias vida de Manuel António Botas, de Maria da Conceição de Sousa e Botas e de António Maia permitiram compreender as (suas) pertenças étnicas através de um modelo de análise que se centrou na relação dialógica que se estabeleceu entre *contrastos e continuidades*.

## **Primeira Parte**

### **Capítulo II – Cultura, Identidade e Relações Interétnicas – Enquadramento Teórico**

*Que somos todos diferentes,  
é um axioma da nossa humanidade.*

*Fernando Pessoa, Livro do Desassossego, p. 187*

#### **2.1. Cultura e seus Pressupostos**

Diversos grupos, em nome de um ou outro aspecto da sua identidade cultural, reivindicam na esfera pública a posse de (mais) bens materiais e simbólicos, inserindo-se, por isso, nas lutas que se travam pelo reconhecimento e redistribuição. A cultura converte-se num sinónimo omnipresente de identidade, um indicador e diferenciador, um referente revelador da diferença social. Os grupos constituem-se em torno destes indicadores identitários para exigir o reconhecimento legal e a distribuição de recursos do Estado e respectivos organismos, no sentido de desenvolverem, preservarem e protegerem as suas especificidades culturais. Nas lutas que se travam em torno destas (novas) demandas, o próprio conceito de cultura transforma-se (cf. Benhabib, [2002] 2006).

A cultura<sup>1</sup> é um dos campos<sup>2</sup> de objectos sociais e fenómenos materiais e espirituais, susceptíveis de investigação empírica e teórica, mais ricos e complexos das

---

<sup>1</sup> Consultado o *Dicionário de Latim – Português*, de Francisco Torrinha, constata-se que, cultura procede do latim *colo*<sup>1</sup>, acepção de cultivar. Designa, pois, originalmente o processo pelo qual se extraem as potencialidades das sementes ou dos animais. Por extensão metafórica passou a aplicar-se ao cultivo do espírito. A etimologia da palavra *cultura* tem origem no latim com raiz em *colere*, tem uma pluralidade de significados, da mesma maneira que a acepção e locução se expressam na sua polissemia significante, a cultura ao tornar-se assunto das ciências sociais faz

ciências sociais. Para esta investigação convergem a sociologia, a politologia, a antropologia, a economia, a arqueologia, a história, a filosofia semiótica, os estudos culturais e as artes com a sua praxis e disciplinas afins de estudo e reflexão.

Até ao século XVIII, a evolução do conteúdo semântico do termo deve pouco ao movimento das ideias, seguindo, antes, o movimento natural da língua, como refere Cuche (1999, p. 29). A partir do século XVIII, com a afirmação do iluminismo e com as mutações radicais que ocorrem na estrutura e qualidade de vida social através da industrialização e da tecnologia, legitimadas pela ideologia de progresso, o termo cultura sofre modificações no seu significado. É neste período que se opõe o conceito *cultura* ao de *civilização*<sup>3</sup>.

O conceito de *civilização* resume tudo aquilo que a sociedade ocidental dos últimos séculos pensa serem as suas vantagens em relação às sociedades anteriores ou em relação às contemporâneas, ditas *mais primitivas*. O termo *civilização* pretende, pois, expressar as peculiaridades e o orgulho que as sociedades ocidentais sentem pelo progresso conseguido nos diferentes domínios da técnica, do desenvolvimento dos conhecimentos científicos e tecnológicos, da sua concepção do mundo e de muitas outras coisas. Mas *civilização* não significa o mesmo em distintos países ocidentais. Existe uma grande diferença, para Elias, entre o uso do termo na língua francesa e inglesa, por um lado; e o que dele fazem os alemães, por outro (1987, p. 57).

---

com que alguns destes significados se separarem e dêem origem a novas acepções. A discussão do conceito de cultura, nos seus aspectos mais significantes, torna-a um dos mais complexos conceitos da teoria social.

<sup>2</sup> No sentido de Bourdieu, o conceito de “campo” é um dos seus conceitos teóricos fundamentais e é definido como uma rede de relações objectivas (de subordinação, de complementaridade, de antagonismo, etc.), existentes entre posições. Estas relações existem de forma independente da consciência e da vontade colectiva. Os ocupantes de posições podem ser agentes ou instituições que estão constrangidos pela estrutura do campo. Existem vários campos no mundo social (artístico, religioso, educação superior) tendo todos a sua lógica específica e gerando entre os actores crenças sobre as coisas que são importantes no campo. (Bourdieu, [1989] 2001).

<sup>3</sup> cf. Raymond Williams, ([1980] 2001, p. 59).

Estes conceitos são como as palavras que se utilizam no interior dos grupos de uma família, de uma seita, de uma classe social, pois reflectem a situação e a história do respectivo grupo. As formas, tal como são construídas, compreendidas e utilizadas, não permitem que outros entendam todo o seu significado, pelo facto de não compartilharem estas experiências e de não serem formados na mesma tradição e no mesmo contexto.

A experiência e a situação vividas, em finais do século XVIII, são distintas das vividas actualmente, de acordo com Elias (1987). Pode dizer-se que, nesta época, a elite urbana se apropriou do termo cultura como expressão da sua autoconsciência e da sua posição social. A cultura, como estratégia de distinção social, (se) foi utilizada como ideologia pelos sectores que se encontravam em plena ascensão social e serviu igualmente para expressar as estratégias da nobreza renovada que praticava o mecenato literário e artístico.

Durante o século XVIII e no começo do seguinte, ocorre uma ruptura na unidade cultural: o termo germânico *Kultur* (que se refere a formas de expressão através dos quais se expressa o “espírito” de um povo em relação aos demais) era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, os seus valores colectivos. Enquanto a palavra francesa *Civilisation* e inglesa *Civilization* (que se relaciona com o progresso, com factores económicos ou técnicos) se referia especialmente às realizações materiais de um povo (Harris [1979] 2003; Laraia [1986] 2000), isto é, refere-se a valores e práticas que são compartilhados com outros povos e que não reflectem a individualidade. Para Benhabib ([2002] 2006), este contraste entre *civilização* e *cultura* está vinculado a outros binários, como é o caso de *superioridade* versus *inferioridade*, *superficialidade* vs *profundidade*, *progresso* vs *retrocesso*, *individualismo* vs *colectivismo*.

Resumindo, o conceito de *Civilization* emerge como um processo e a *Kultur* como um produto da actividade humana. O conceito de cultura vai-se (re)construindo em torno de uma concepção paradigmática, representativa da totalidade das produções

humanas, tanto físicas como espirituais, que determinam a vida e as formas de comportamento dentro de um grupo social.

Edward Burnett Tylor, fundador da antropologia académica e autor da obra *Primitive Culture*, remete-nos para determinadas configurações de conduta, modos de pensar e sentir. No sentido etnográfico, cultura é um todo complexo que compreende conhecimentos, crenças, arte, moral, direitos, costumes e qualquer outra capacidade e hábitos adquiridos pelos indivíduos enquanto membros de uma sociedade (1871, p. 1, citado por Harris, 2001, p. 166).

Se é a Tylor que devemos a primeira definição do conceito etnológico de cultura, Franz Boas, antropólogo americano (1858-1942), será o primeiro a conduzir inquéritos *in situ*, por meio de uma observação directa e desenvolvida das ditas culturas primitivas. Franz Boas sustenta que a cultura, o que para ele significava a totalidade dos hábitos de uma comunidade, nasce de causas geográficas e sociais e não de causas biológicas e naturais (Turner, 2002, p. 47).

Por seu lado, Franz Boas (1964), nos seus estudos, apercebeu-se de que a organização social era mais determinada pela cultura do que pelo ambiente físico. Compreendeu, ainda, que a cultura é um processo de criação orgânica viva e não uma adaptação mecânica. Observou que, dentro do mesmo *habitat*, poderão coexistir culturas com modelos diferentes. A Franz Boas, deve-se a concepção antropológica do *relativismo cultural*, ainda que a expressão não seja sua. Boas considerava que somente o exame metódico de um sistema cultural poderia desocultar toda a sua complexidade e “explicar o carácter híbrido e variável das culturas” (Wieviorka, 2002, p. 50). Em teoria, as metodologias boasianas identificam-se com uma perspectiva ecléctica que aspira a dar *descrições completas* dos fenómenos culturais que estuda (cf. Harris, [1979] 2003, p. 247).

Ruth Benedict (1934), seguindo as pisadas de Boas, refere que, não sendo a cultura biologicamente determinada, o resultado da sua acção é a diversidade e que estas, as culturas primitivas, desfrutam de uma vantagem: a de não estarem contaminadas pela cultura ocidental.

A teoria científica da cultura é proposta por Bronislaw Malinowski (1884-1942) que a define como: “o todo integral que compõe os instrumentos e os bens de consumo, as castas constitutivas dos vários reagrupamentos sociais, as ideias, artes, crenças, e costumes” (1944, 44 citado por Crespi, 1997, p. 86). Para Bronislaw Malinowski, a cultura está ligada a base biológica do ser humano e aos problemas que este encontra na sua relação com o ambiente natural.

As concepções *universalistas*, *evolucionistas* e *relativistas* construíram interpretações muito distintas da diversidade cultural. Para a concepção *universalista* de cultura, foram construídos instrumentos que permitem perceber que as diferenças entre culturas são superficiais, pois todas elas convivem no interior das mesmas categorias ou pressupostos básicos. Os *universalistas* negam a existência da diversidade cultural, minimizam as diferenças e maximizam as similaridades culturais. A concepção *evolucionista* de cultura, pelo contrário, admite a existência de profundas diferenças entre culturas. Estas diferenças resultam, segundo alguns dos autores, dos estádios de evolução em que cada cultura se encontra e da sua correspondente hierarquização. A matriz de referência é ocidental e desenvolve-se num espaço de tempo que vai do pensamento mágico e subjectivista ao pensamento lógico e racional. Estas diferentes categorizações remetem para escalões culturais que estão relacionados com sistemas de crenças, de actividades económicas e organização social: são agrupados em estádios de desenvolvimento social que vão do primitivo ao moderno. A concepção *relativista* da cultura avalia cada cultura nos seus próprios termos, evitando a imposição de critérios derivados de outras culturas, sendo uma das suas pré-condições a possibilidade de ver e compreender, por dentro, a cultura em questão, tal como os membros daquela cultura a vêem e compreendem.

O sentido original do conceito antropológico de cultura foi instrumentalizado e antropologizado durante décadas para legitimar a subordinação dos *povos primitivos* à cultura ocidental, ao colonialismo e ao capitalismo, porque o progresso universal da razão culminaria na *civilização* europeia ocidental, sendo, por isso, os *costumes tradicionais* considerados como um obstáculo ao “desenvolvimento” e à organização da diversidade apresentada como uma réplica da uniformidade. O *suicídio epistemológico*, segundo Marshall Sahlins, do conceito antropológico de cultura deve-se ao facto de os pais fundadores da antropologia “perceberem” a cultura como objectivista, reificada, super-orgânica, especializada, estereotipada, primordial, homogénea, lógica, coesa, fechada excessivamente, determinista e sistemática” (1997, p. 49).

Roland Robertson admite que a cultura é vista agora não só como um tema de especialização, como também levada mais a sério por sociólogos e outros que trabalham em áreas em que esta fora mais ou menos negligenciada (Robertson, 1992). O processo de análise sociológica da cultura assume diferentes vertentes epistemológicas: umas, preocupam-se com o conceito de cultura para fins explicativos ou propósitos interpretativos; outras, mostram interesse pela cultura para fins de diagnóstico ou razões praxiológicas (cf. Robertson, 1992). Parece existir uma considerável coincidência entre estas visões no estudo da cultura. No entanto, para esta tese, interessa instrumentalizar as potencialidades dos *propósitos interpretativos* para aceder e compreender melhor o interesse e a importância da cultura no estudo que desenvolve.

As diferenças que existem entre a antropologia e a sociologia, na interpretação da cultura, foram no passado divergentes. Actualmente, o caminho que ambas as disciplinas realizam faz-se no sentido da convergência, na procura de teorias partilhadas, ultrapassando velhas aporias e saltando fronteiras disciplinares na procura das respostas mais adequadas. É necessário ter em conta que a cultura é um assunto complexo, como se vem demonstrando, e que as explicações excessivamente simplistas e particularistas passaram de moda nas ciências sociais.

### 2.1.2. Cultura e Sociedade

Ao longo do século XX, a sociologia da cultura dedica-se ao estudo das formas e práticas culturais e artísticas. Ao estudo destas problemáticas dedicaram-se nomes tão diversos como George Simmel, Theodore Adorno, Raymond Williams, Pierre Bourdieu, entre muitos outros. O reconhecimento da cultura como objecto de estudo implicou, desde logo, que se diferenciasse *cultura* de *sociedade*. Como escreve Gellner ([1992] 1994, p. 72), Geertz, que operou uma importante “viragem hermenêutica na antropologia”, foi o investigador que problematizou, de forma inovadora, a distinção entre *cultura* e *sociedade*, ou seja considerou a primeira como um sistema ordenado de significações e de símbolos, onde tem lugar a integração social, e a sociedade como a estrutura de interacção social. Assim, cultura e estrutura social não são mais do que diferentes abstracções dos mesmos fenómenos ([1973] 2003, p. 133).

A relação entre *sociedade* e *cultura* converte-se num problema empírico. Desta relação sobressai a interdependência e a harmonia, mas está igualmente incluso o desajuste e a tensão. Geertz admite a existência de tensões entre sociedade e cultura e, consequentemente, ajustes entre ambas ([1973] 2003). A relação entre *cultura* e *sociedade* envolve relações complexas e, em muitas circunstâncias, problemáticas. De facto, numa mesma sociedade podem coabitar distintas culturas que se intra/inter-relacionam e se organizam numa diversidade de formas que podem ir da harmonia à tensão. A *legalidade social* – imposta pelo Estado-nação (Gellner, 1995) a todos os indivíduos, é fruto da crença que admite a existência de uma totalidade inclusiva e homogénea, que proporciona crenças, valores e símbolos à sociedade – é de ordem diferente da *legalidade moral* – reduto exclusivo de alguns, por razões que se prendem com a modernidade que confronta o indivíduo com uma complexa diversidade de escolhas de *mundos de vida*, de *estilos de vida*, que estão abertas a toda a gente (cf.

Giddens, 1994). Por isso, as relações entre a *sociedade* e a *cultura* são complexas e problemáticas.

Para Simmel, a cultura está ligada a formas de realização. As potencialidades culturais humanas expressam-se em trabalhos, estruturas, técnicas e tradições, acabando por ganhar uma existência objectiva que está para além dos indivíduos e das sociedades que, originalmente, as produzem: entre estas formas extremas de cultura, Simmel inclui as obras de arte, as religiões, os sistemas morais e muitos outros (Turner, 2002, p. 349). Este autor considera que a cultura é impelida a renovar-se, isto é, a exprimir-se através de novas formas de “cultura objectiva”. A história da cultura e o facto de ter uma história para contar resultam do conflito sempre renovado entre “vida” e “forma” ou entre cultura subjectiva e cultura objectiva (*ibidem*).

Refutando qualquer tendência para reconhecer a sociedade como um todo orgânico, Simmel considera a realidade social como resultado das interacções recíprocas entre os indivíduos (cf. Simmel, 1908, pp. 8-9, citado por Crespi, 1997, p. 47). Para ele, o grande problema que se coloca ao indivíduo, na sociedade moderna, é a dominação da cultura como um todo sobre o indivíduo. Tal como a via, no mundo moderno, a cultura e o conjunto de todas as suas diversas componentes expandiam-se e, à medida que o faziam, reduziam a importância do indivíduo. Julgava que quanto mais sofisticada fosse a tecnologia industrial na sociedade moderna, menos importância seria atribuída às capacidades e aptidões do trabalhador individualmente considerado. Simmel acreditava que a expansão da cultura no mundo moderno conduzia a uma crescente desvalorização do indivíduo (cf. Ferreira, & alt. [1995] 1996, pp 136-139; Cruz, 1995, pp. 551-573).

### **2.1.3. A emergência dos *Cultural Studies***

Com o surgimento dos movimentos de massas totalitários na Europa, nas décadas de 1920 e 1930, surgem as incertezas sobre a factibilidade da cultura. Poderia haver cultura de *massas*? As *massas* eram capazes de ter cultura?

A estas interrogações, procuram responder os estudos desenvolvidos pela Escola de Frankfurt que atribui uma grande centralidade à arte e à cultura na sua relação com os processos sociais e políticos. A denominada Escola de Frankfurt foi organizada em torno de um grupo de investigadores, que incluía nomes como o de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas (cf. Guiddens, [1995] 1997, p. 209). Baseavam-se em Marx ou consideravam que as suas ideias necessitavam de uma actualização radical. Pensavam, entre outras coisas, que Marx não teria prestado suficiente atenção à influência da cultura na sociedade moderna. A Escola de Frankfurt estudou em profundidade a indústria da cultura na qual incluía a indústria de entretenimento, como o cinema, a televisão, a música popular, a rádio, os jornais e as revistas (cf. Giddens, [1991] 2000).

Seyla Benhabib considera que “a cultura de massas continha todos os atributos negativos vinculados ao conceito de *Civilization*, a saber superficialidade, homogeneidade, reprodutibilidade, falta de durabilidade e falta de originalidade” (Benhabib, [2002] 2006, p. 24). Para a autora, a cultura de massas não é nem educativa, nem transformadora. É um mero entretenimento e recorda a frase memorável de Theodor Adorno: “o entretenimento é traição” (ibidem), na medida em que promete felicidade às massas consumidoras.

A investigação de Pierre Bourdieu sobre o povo Cabila, na Argélia, procurou descrever a organização das suas práticas sociais, não a direccionando exclusivamente para as estruturas dos seus códigos sociais ou das regras simbólicas daquela sociedade. Ao contrário, Bourdieu diligenciou no sentido de perceber a dinâmica de estruturação das práticas sociais. Foi esta preocupação que o conduziu à formulação de dois dos seus

mais importantes conceitos: o *habitus*<sup>4</sup> e o *capital simbólico*, que vieram a ser instrumentalizados em posteriores trabalhos sobre a sociologia da cultura. O *habitus*, segundo Bourdieu ([1989] 2001), reflecte a divisão objectiva da estrutura de classes, como os grupos de idade, os géneros e as classes sociais. Assim, o *habitus* varia em função da posição social que a pessoa ocupa dentro do mundo social. As pessoas com a mesma posição social possuem *habitus* semelhantes. O *habitus* pode considerar-se como um fenómeno colectivo: permite às pessoas dar sentido ao seu mundo social. A existência de uma pluralidade de *habitus* significa que o mundo social e as suas estruturas não se impõem de modo uniforme sobre todos os indivíduos. O *habitus* procede do mundo social e é produzido por ele. Manifesta-se na maioria das nossas actividades práticas: no modo de comer, caminhar, falar, entre outros aspectos.

Bourdieu compreende o capital em quatro dimensões distintas: *económico* (capital como propriedade e dinheiro), *cultural* (competências verbais, preferências estéticas, conhecimentos científicos), *social* (rede conhecimentos e redes sociais) e o *simbólico* (recursos como a honra, o prestígio e o *status*).

Bourdieu chama *capital simbólico* sob a forma de prestígio: “a qualquer espécie de capital seja ele económico, cultural, escolar ou social” (Bourdieu, [1994] 1997, p. 151).

Dá como exemplo de capital simbólico:

“el honor de las sociedades mediterráneas es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación, es decir de la representación que de ella se forman los demás, en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y valorar unas propiedades y unos comportamientos determinados como honorables o deshonorosos” (Bourdieu, [1994] 1997, p. 108).

---

<sup>4</sup> Latim *habitus, us* “maneira de ser”; compare. *Hábito*. In Dicionário electrónico Houaiss de Língua Portuguesa, versão 2, Abril de 2007.

O *capital simbólico* (decorre dos outros) determina o valor dos todos os outros capitais (económico, social e cultural) e estabelece o seu reconhecimento e legitimidade. Como corroboraremos noutra local desta tese, o capital simbólico determina: o reconhecimento, a honra, o prestígio e o *status* que um indivíduo poderá ou não possuir e/ou adquirir. O domínio simbólico é a melhor maneira de assegurar a hegemonia dos outros capitais. Os capitais aparecem assim como meios e fins. O *capital simbólico* é, de acordo com Bourdieu, um capital de base cognitiva que se alicerça no conhecimento e no reconhecimento. Daqui resulta um esquema de percepção e avaliação que é (socialmente) construído através das suas práticas e das suas propriedades, que fazem parte integrante da sua realidade social.

É a partir destes dois conceitos – *habitus e capital simbólico* – que Bourdieu conceptualiza a (sua) noção de cultura. Na sua obra *A Reprodução* (1970), analisa especialmente os processos de *produção e reprodução* dos significados socioculturais, em particular os sistemas e os processos educativos através dos quais são transmitidos os modelos culturais. Segundo Bourdieu, o domínio simbólico estabelece-se mediante a *violência simbólica* que é um substituto da coerção física (Bourdieu & Passeron, 1970, pp.23-sg. ) e exerce-se particularmente na escola, como um dispositivo de reprodução das relações de desigualdade. A análise do *capital cultural* proposta por Bourdieu evidencia a subordinação da *cultura dominada*, que ele designa por *subculturas*, pela *cultura dominante*. Esta lógica de *carência cultural* das culturas periféricas que está subjacente a este modelo não é nem objecto da nossa discussão, nem da nossa adesão.

Bourdieu defende que o *capital cultural* de cada indivíduo é produzido pela educação familiar e escolar, pela interiorização de regras sociais, pela sua classe social de origem e pela sua experiência. A qualidade e quantidade do capital acumulado determinarão a sua posição social. Bourdieu estuda as sociedades modernas como sistemas integrados por diversos subsistemas, um dos quais é o cultural. Os indivíduos situam-se no espaço social, de acordo com Bourdieu, segundo as disposições dos distintos capitais, dos quais se destaca o papel do *capital simbólico* e do económico.

Esta sociedade altamente diferenciada não consiste numa totalidade integrada por funções sistémicas e uma cultura comum, mas num conjunto de esferas de jogo relativamente autónomo, em função dos seus princípios de regulação, dos seus valores particulares e do tipo de bens (capital) que interagem.

O *habitus* tende a reproduzir as condições objectivas que o engendraram mas num novo contexto, de abertura de possibilidades históricas diferentes, permite reorganizar as disposições adquiridas e produzir práticas transformadoras. O *habitus* é um “agente da acção” (Bourdieu P [1989] 2001, p. 61). É, pois, neste sentido que entendemos o *habitus* como agente da acção que se reestrutura e reconfigura nos contextos de interacção.

A cultura, para Geertz, deve ser entendida no seu processo de desenvolvimento, razão pela qual ela não é somente potenciadora ou limitadora desse mesmo desenvolvimento, mas adopta um papel de direcção e formação: “La cultura no es más que la trama de significación en la que el hombre conforma y desarrolla su conducta ([1986]1999, p. 20).

A abordagem proposta por Geertz é importante para o estudo da nossa problemática pelo facto de abrir espaço à reflexão das diferenças culturais e da sua interpretação, não como ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa em busca de significações (Geertz, [1973] 2003, p. 20), em que se percebem os processos sociais de todos os tipos, formas e significações possíveis (1994, p. 42), como uma “rede de significação” ([1973] 2003, 211), ou “redes de alianças”, ([1973] 2003, p. 359) que servem a multiplicidade das necessidades sociais ([1973] 2003, p. 50) sem qualquer hierarquização que lhe seja inerente e que induz, por isso, ao conhecimento dos seus modos de produção e à relação de poder que lhes estão subjacentes, sempre ambivalente, e dos quais emergem.

Para Geertz, a cultura não se alimenta de modelos rígidos e definitivamente construídos, mas de uma “rede de significados” ou “rede de alianças” que se transmutam na interacção. A proposta deste autor admite outros enfoques, outras alternativas ou possibilidades de produção de sentidos que se transmutam em trocas e influências recíprocas. Deste modo, assume a cultura como “una multiplicidad de conexiones y referencias entre ella y la realidad social, de suerte que el cuadro final es el cuadro de una configuración de significaciones nos similares de cuyo entrelazamiento deriva la fuerza expresiva y la fuerza retórica del símbolo final” (Geertz, 1994, p. 186). Geertz enfatiza, assim, as possibilidades de mudança, admitindo a existência de permutas culturais e chamando a atenção para o dinamismo e a fluidez do que designa por *formas culturais*, indo, por isso, mais *além* do simples reconhecimento da existência de uma pluralidade de culturas. Este mais *além* do simples reconhecimento, que se destacou com as pesquisas antropológicas, acentuou-se desde meados do século XX, com a emergência dos chamados Estudos Culturais<sup>5</sup>.

Wieviorka considera Raymond Williams<sup>6</sup> um pioneiro dos Cultural Studies britânicos. Segundo este, Raymond “propunha, desde os anos 50, que se colocasse a

---

<sup>5</sup> Os estudos desenvolvidos pelo grupo de investigadores da Escola de Frankfurt tiveram grande impacto na sociologia da cultura que se desenvolveu na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos sob a designação disciplinar de *Cultural Studies*. Este grupo desenvolveu-se, principalmente nos Estados Unidos, como representação dos movimentos progressistas emergentes. Os *Cultural Studies* privilegiam, como seu objecto de análise, as relações de género, a sexualidade, as relações interétnicas, as formas de neocolonialismo, os *mass media* e a cultura popular. A Escola de Frankfurt distingue-se da teoria tradicional, sobretudo, por causa do tipo de estudos a que se dedica. Através da designada *teoria crítica*, pela qual passa a ser conhecida, recupera a tradição dialéctica, tanto na elaboração de uma teoria social como na crítica cultural. O que os caracterizava era o seu interesse por objectos de estudo novos e diferentes, assim como as técnicas de investigação inovadoras. Este grupo integrava, entre outros, Raymond Williams.

<sup>6</sup> A análise sociológica dos fenómenos da cultura desenvolvida por Williams, em *Culture and Society 1780 – 1950*, surge no espaço académico e reflecte a análise de textos literários, i.é., o trabalho sociológico desenvolvido por Williams não é fruto de um centro de produção de teorias sociais mas sim de análise de textos literários produzidos por escritores ingleses. Nesta genealogia do conceito de cultura na sociedade industrial desfilam autores tão diversos como Edmund Burke (1754), John Stuart Mill (1831), Thomas Carlyle (1820), J. H. Newman (1826) Thomas Arnold (1820), John Ruskin (1844), William Morris (1859) D. H. Lawrence (1910), T. S. Eliot (1913), F. R. Leavis (1920) e

cultura no centro da análise da vida social e da história inglesa, concedendo também um lugar importante à classe operária e aos seus valores (Wieviorka, 2002, p. 52).

Raymond Williams ( [1956] 2001) parte do princípio de que a ideia de cultura e mesmo a palavra nos seus usos gerais modernos apareceu na língua inglesa no período que comumente denominamos de Revolução Industrial. Segundo Williams, o uso da palavra cultura (uma cultura *de* algo) transforma-se no século XVIII e, principalmente, no início do século XIX, na *cultura* como tal, como uma coisa em si mesmo.

As questões centradas no significado emergente da palavra estão directamente relacionadas com as mudanças históricas. Williams considera que as mudanças na *indústria*, na *democracia*, na *classe* e na *arte* fizeram surgir novos significados da palavra *cultura*. Estes novos significados resultam das permanentes mudanças na vida social, económica e política e podem anunciar-se como um tipo específico de mapa que nos autoriza explorar a natureza das ditas mudanças.

A sociologia da cultura inspira-se, entre outros, nos estudos iniciais desenvolvidos por Raymond Williams que redefiniu o conceito de cultura, para nela incluir novas significações compreendidas numa relação inter-dinâmica que concebe a possibilidade de as pessoas pensarem e se sentirem na sua relação com os outros naquilo que ele chama a “vida comum” ou “base afectiva” (cf. Turner B. S., [1996] 2002). Os estudos de Williams assinalam o início de uma forma particular de abordar a sociologia da cultura, acabando por influenciar os estudos seguintes sob a designação disciplinar de *Cultural Studies*.

As investigações desenvolvidas pelos *Estudos Culturais*, nomeadamente os desenvolvidos por Raymond Williams, os estudos de Pierre Bourdieu e Clifford Geertz,

---

Christopher Caudwell (1932). Raymond Williams explora a noção de cultura através das palavras escritas que materializam visões, atitudes, sistemas de percepção, sensibilidades, etc. A atribuição de um papel hegemónico às artes permitiu-lhe sustentar o desenvolvimento de estudos da cultura britânica.

são importantes para a nossa problemática porque nos propõem que analisemos os enfoques da cultura que remetem para o “reino das diferenças, contrastes e comparações”, bem mais úteis (Appadurai [1996] 2004, 26) do que aquelas outras que nos remetem, como é o caso da antropologia, para *os valores, os costumes, as normas*.

A perspectiva de Appadurai dirige-nos, de facto, para o reino da *diferença cultural*, que nos interessa analisar, e não a para *diversidade cultural* que remete para o reconhecimento das práticas, valores ou costumes pré-estabelecidos e intocados pela intertextualidade. O conceito de *diferença cultural* captura o processo da sua constituição e da hierarquização desses significados múltiplos.

Homi Bhabha (1994) explica que o conceito de *diferença cultural*, como forma de intervenção, participa numa lógica de subversão complementar similar às estratégias do discurso minoritário; designa as formas de contradição ou antagonismo social que têm de ser negociadas, e não negadas (p. 198); as diferenças entre sítios e representações disjuntivas da vida social têm que ser articuladas sem superar os sentidos e juízos incomensuráveis que se produzem dentro do processo de negociação transcultural (p. 198); intervém para transformar o guião da articulação e não simplesmente para revelar a razão da discriminação (p. 198) dos grupos sociais (diferenciados por geração, género, etnia, religião, profissão, situação económica e social), mas para estabelecer novas formas de sentido e estratégias de identificação (p. 199) que permitam rescrever e reinterpretar as relações culturais e os antagonismos sociais (p. 215), no sentido de fazer emergir novas formas de identificação que questionem as tradições do passado e do presente (p. 190) e que sejam capazes de confundir a ordem dos símbolos culturais e traumatizar a tradição (p. 219); permite a relocalização e reinscrição de algo que toma um novo sentido através de uma teoria de hibrididade que ultrapasse a consciência binária entre culturas: oprimidos/opressores, dominantes/dominados (p. 234).

Bhabha procura na compreensão dos fenómenos culturais as *outras linguagens* que se articulem simultaneamente com a produção de novos significados e com novas práticas. Bhabha designa por *entre-lugares* os “procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales” (Bhabha, 1994, p. 18). Estes espaços são os interstícios, o limiar, o contingente, a passagem que fornece “el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración e cuestionamiento” (ibidem).

Esses *entre-lugares* são espaços liminares onde ocorrem os jogos de poder e de atribuição de sentido. “É en la emergencia de los intersticios (el solapamiento y el desplazamiento de los dominios da diferencia) donde se negocian las experiencias intersubjetivas e colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural” (ibidem).

Bhabha relaciona esse *entre-lugares*, esse espaço liminar, às escadas que ligam os dois degraus, o alto e o baixo: “esta pasaje intersticial entre identificaciones fijas abre la posibilidad de una hibridez cultural que mantiene la diferencia sin una jerarquía supuesta o impuesta” (Bhabha, 1994, p. 20). Este espaço de passagem é o que possibilita a emergência de uma perspectiva híbrida “crea un sentimiento de lo nuevo un acto insurgente de traducción cultural” [...] renueva el pasado, refigurandolo como espacio “entre-medio” contingente, que innova e interrumpe la performance del presente (Bhabha, 1994, p. 24). É, ainda, um “proceso donde la intencionalidad es negociada retrospectivamente” (Bhabha, 1994, p. 224).

A bibliografia sobre a cultura (cf. Canclini, 1995) costuma pressupor que existe um interesse intrínseco dos sectores hegemónicos da sociedade na promoção da modernidade e um destino fatal que remete as famílias ciganas para as (suas) tradições. Estes pensamentos constituem-se em torno de disposições binárias e dicotómicas que se situam entre o moderno *versus* tradicional; culto *versus* popular; hegemónicos *versus* subalterno (cf. Canclini, 1995). Os sectores hegemónicos legitimam o seu interesse pelo

progresso e os das comunidades/famílias ciganas pelas suas tradições e subalternidade. Se, e/ou quando, as comunidades/famílias ciganas se modernizam, isto constitui, para os grupos hegemónicos, uma comprovação de que a tradição não tem saída, e, para os defensores das causas populares, de que a modernidade os impede de serem eles mesmos. Ignoram, por isso, que estas comunidades emergem de processos híbridos e complexos e que usam como signos de identificação elementos originários de diversas proveniências e ambivalências, de outras histórias e de outras vozes, de fronteiras culturalmente contingentes, de estratégias de resistência.

A reelaboração heterodoxa das tradições é fonte de reafirmação simbólica e prova que a modernização não exige nem a abolição das tradições, nem o destino fatal das famílias ciganas é ficarem fora da modernidade. Manter as tradições e/ou participar na modernidade, significa “ir mais além”, regressar ao presente para redescobrir a nossa contemporaneidade cultural; reinscrever a nossa comunidade histórica; tocar o futuro pelo lado de cá; neste sentido, o espaço “mais além” torna-se num espaço de intervenção aqui e agora. Não significa nas palavras de Bhabha: negar as contradições sociais pré-construídas no passado ou no presente (Bhabha, 1994, 192). “La diferencia entre sitios y representaciones disyuntivas de la vida social tienen que ser articuladas sin superar los sentidos y juicios inconmensurables que se producen dentro del proceso de la negociación transcultural” (Bhabha, 1994, 198). A nossa investigação apoia-se nesta concepção paradigmática de Bhabha para examinar como as ditas *tradições ciganas*, no caso da família cigana estudada, produziram (novas) articulações com a modernidade.

#### **2.1.4. Mutações culturais**

Seyla Benhabib ( [2002] 2006), por sua vez, admite que a antiga oposição entre *cultura* e *civilização*, assim como a incerteza acerca da cultura de massas que esta ocasionou, ressurgem, às vezes, nos debates académicos, e o que é mais frequente é que o conceito omnipresente de cultura autónoma se vincule ao conceito de identidade. De

facto, como expõe Seyla Benhabib, as políticas actuais parecem uma estranha mescla entre a perspectiva antropológica sobre a igualdade democrática de todas as formas culturais de expressão e a ênfase romântica das características únicas irreduzíveis de cada uma dessas formas. Nos tribunais e nos meios de comunicação, entre outros, supõe-se que cada grupo humano “possui” algum tipo de cultura, e que as fronteiras entre esses grupos e os contornos das suas culturas são passíveis de ser especificados e relativamente fáceis de descrever. Mas o que não se diz é que é bom preservar e divulgar estas ditas culturas e diferenças culturais.

Como é entendida e discutida esta necessidade de preservar e divulgar as diferentes culturas?

De acordo com Seyla Benhabib, duas perspectivas argumentativas se degladiam nas sociedades actuais: uma conservadora e outra progressista. Os conservadores sustentam a necessidade de preservação das culturas para manter separados os respectivos grupos culturais e por considerarem que a hibridação cultural gera conflito e instabilidade. As concepções progressistas defendem que as culturas deveriam ser preservadas para poder corrigir os padrões de dominação e os prejuízos simbólicos a que algumas culturas foram sujeitas por parte de outras.

Seyla Benhabib ( [2002] 2006) argumenta que, quer o enfoque defendido pelos conservadores, quer o sustentado pelos progressistas, não respondem à problemática central que aqui se discute. Segundo a autora ambos os enfoques compartilham premissas epistémicas falsas por admitirem que as culturas: são totalidades claramente delineadas; são congruentes com os grupos populacionais e que é possível realizar uma descrição não contestada da cultura de um grupo humano.

E quando as culturas e os grupos não correspondem exactamente entre si, e ou quando existe mais do que um grupo que pode partilhar os mesmos recursos culturais, isso não comporta problemas significativos para a gestão da diversidade?

(Benhabib, [2002] 2006). Segundo Terence Turner numa perspectiva monolítica e estática de cultura:

“Corre-se o risco de essencializar a ideia de cultura como propriedade de um grupo étnico ou de uma raça; de reificar as culturas como entidades separadas ao dar ênfase excessiva ao seu carácter definido e delimitado; de enfatizar demasiado a homogeneidade interna das culturas em termos que potencialmente podem legitimar demandas repressivas de conformidade interna. E por último, ao tratar as culturas como insígnias de identidade grupal, esta postura tende a fetichizá-las em forma tal que fica fora do alcance da análise crítica” (1993, p. 412 citado por (Benhabib, [2002] 2006), p. 28).

Conhecer e dar a conhecer a família cigana em análise é um dos objectivos desta nossa investigação. Porque não a consideramos uma totalidade claramente delineada tencionamos conhecê-la nas suas práticas, representações e contradições, partindo de uma perspectiva anti-essencialista. Pretendemos, igualmente, fazer emergir a pluralidade e diversidade de elementos originários de outras proveniências, de outras histórias, de outras vozes, de outras fronteiras culturalmente contingentes.

Em síntese: consideramos com especial pertinência destacar neste capítulo: a) que julgar as culturas como totalidades, *correndo-se o risco de essencializar a ideia de cultura como propriedade de um grupo étnico ou de uma raça*, pois cada indivíduo em relação consigo mesmo convive com as suas crenças e costumes, com os seus *sistemas de significados*, num plano dentro do qual subsiste também a variedade e o conflito; b) *reificar as culturas como entidades separadas ao dar ênfase excessiva ao seu carácter definido e delimitado* é negar que existe uma multiplicidade de crenças e costumes, valores morais e religiosos partilhados na *cultura comum*, que se manifestam nas suas múltiplas expressões e pertenças; c) *enfatizar demasiado a homogeneidade interna das culturas em termos que potencialmente podem legitimar demandas repressivas de conformidade interna*, como é o caso, entre outros, do casamento de acordo com a *lei cigana*; d) *fetichizar excessivamente as culturas deixando-as fora do alcance da análise*

*crítica*, razão pela qual se continuará a desenvolver uma análise crítica, noutros capítulos desta tese, no sentido de ratificar a ideia de que a incorporação ou a apropriação de novos valores/referentes culturais na família cigana em análise não se traduz em perda de valores étnico-culturais, mas na sua (necessária) transformação, resignificação. Estas concepções entram em conflito com outras que consideram que as mudanças operadas no interior das chamadas *tradições ciganas* são sinónimo de perda de *pureza cultural* das ditas comunidades, como afirmam os primordialistas. Os defensores desta tese admitem que os costumes e hábitos novos que se impuseram, bem como a diversidade e a mudança, são inautênticos ou, noutros casos, são o do selo civilizacional que as descaracteriza.

Tendo como pano de fundo a análise crítica do modo como têm sido pensadas e problematizadas as questões da identidade cultural e étnica cigana portuguesa *ao longo dos tempos*, este trabalho desenvolve-se no quadro de uma perspectiva da cultura não essencialista, não universalista, nem homogénea e estática; as práticas incorporadas pelos *habitus* na (re)produção da (sua) tradição ajudam a compreender o seu mundo social e as suas mutações sociais, económicas, políticas e culturais (interessa-nos estudar: os valores, os costumes, as normas, as estilos de vida, o caló, a organização social, em geral; e, em particular, as suas formas de vestir; o respeito pelos *tios*, pelos mais velhos e pelos defuntos; os nomes e as alcunhas; a honra e a vergonha; a importância dos adornos, nomeadamente do ouro; o canto e as festas; e a religiosidade, etc.); que a sua identidade cultural pode ser encarada e estudada a partir da mudança de padrões culturais de interpretação com demandas que impliquem um (re)conhecimento, uma (re)valorização e uma resignificação.

*“Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia”*

*Aristóteles, (1483-1520) Política*

*“A consciência tem um objecto que anula em si mesmo o seu ser-outro ou a diferença e é, assim, independente.”*

*Hegel, George W. Friedrich, (1770-1831) Fenomenologia do Espírito, 1988 p. 17*

## **2.2. Diferença: construção social**

Desde que as sociedades existem e desenvolvem relações entre si a problemática da *diferença* existe enquanto factor de demarcação. Não é provável, pois, que exista uma cultura tão isolada que não tenha nenhuma espécie de relação com outras. Se isto é um axioma, dele decorre que a percepção da alteridade é um fenómeno universal e, consequentemente, a *diferença* é uma constante na história da humanidade.

A expansão das civilizações greco-romanas, os descobrimentos ibéricos, a formação dos grandes impérios coloniais e, mais recentemente, a globalização são momentos particularmente interessantes para compreender o modo imagético como o Ocidente construiu imagens poderosas para enclausurar o Outro em posições de inferioridade. A domesticação das diferenças é um legado da Antiguidade Grega. O conceito de *bárbaro* começou por designar simplesmente os povos não gregos, os considerados estrangeiros, os *metecos*, vindo mais tarde a considerar como *bárbaros* todos os povos diferentes deles, por estes não expressarem consideração pela *polis*, pela

língua helénica e pelos ideais literários e artísticos das cidades-estados (cf. Mossé, [1993] 1999).

A partir do século XVIII, a leitura das narrativas do passado adquire uma nova dimensão. A ilustração passa a compreender a história em termos do desenvolvimento do espírito humano enfatizando a explicação das desigualdades a partir da *natureza*. O *selvagem*, como singularidade exótica, transmuta-se em homem dos primórdios da humanidade, o *primitivo*. A concepção de *natureza humana* universal ou a noção de *humanidade*, descrita por Lévi-Strauss ([1952] 2006), faz desaparecer a ideia de *selvagem* como construção exótica. As novas concepções admitem que as *diferenças de costumes* podem ser lidas como um grande mapa da humanidade e, conseqüentemente, explicar as várias etapas da evolução humana.

Até ao início da segunda Guerra Mundial, diversos biólogos, naturalistas, médicos, entre outros, contribuíram com os seus estudos para a definição conceptual das diferenças humanas em termos de *raça*, adquirindo a cultura uma nova importância. A racialização das diferenças foi um processo que se construiu e desenvolveu, sobretudo, em contextos coloniais. A distância cultural que separa o nativo da metrópole faz emergir uma cultura detentora de especificidades própria. É homogénea, com hábitos e valores simbólicos sustentados e não comparáveis: a racialização transmuta-se progressivamente, num processo de etnicização (cf. Fernandes, 1998; Machado F. L., 2002). Com este processo, que sucede com o fim da segunda Guerra Mundial e da ideologia nazi, que defendia a superioridade e a pureza racial, as explicações pela *raça* entram em declínio. Para isso, tem contribuído, em particular, a UNESCO que convidou reputados investigadores de diferentes áreas do conhecimento científico para construir uma nova abordagem desta problemática. As referências à *raça* desaparecem substituindo-a por referências às diferenças étnicas e culturais. (Machado F. L., 2002, p. 327).

As diferenças manifestam-se através de declarações de pertença e de não pertença, de inclusão e de exclusão: “é suficiente para ‘nós’ estabelecer essas fronteiras

na nossa mente; por conseguinte, ‘eles’ tornam-se ‘eles’, e tanto o território como a mentalidade ‘deles’ são referidos como sendo diferentes dos “nossos” (Said, 1997, p. 62). A diferença não é neutra, razão pela qual desenvolve tensões e conflitos, receios e inquietações (Wieviorka, [1992]1995; Touraine, 1998). A diferenciação apoia-se nas particularidades atribuídas de forma imutável aos grupos e generalizadas a todos os seus membros (Amâncio, 1994). No entanto, estas características “são mutáveis e não definitivas, são abertas e não fechadas” (Machado F. L., 2002, p. 32 ), podem ser constantemente reinventadas e reinterpretadas (Herskovits, [1948]1952, citado por Cucho, 1999, p. 170), e permitem a emergência de *culturas sincréticas* (Cucho, 1999, p. 82; Robertson, 1992, p. 66), *mestiças* (Wieviorka, 2002, p. 80), integrando num mesmo sistema elementos tomados de *empréstimo* doutras culturas (Sapir, 1949, citado por Cucho, p. 61).

A construção da diferença não era neutra, estava associada à *desigualdade* e à *discriminação*. Este processamento de diferenciação simbólica manifesta-se na *desumanização* do outro (Amâncio, 1994), tendo sido “justificada pela Igreja e pelo Estado na base de que as pessoas têm distintas naturezas, e algumas naturezas são melhores que outras” (Young, 2000, p. 264). Na tradição, explica Iris Young, a lei e as normas sociais definiam os direitos, os privilégios e obrigações de maneira diferente nos diversos grupos que se distinguiam por características de sexo, raça, religião, classe social ou pelo exercício da profissionalidade/ocupação.

Young considera que, com a emergência do iluminismo, se anuncia uma nova concepção revolucionária da humanidade e da sociedade: todas as pessoas são iguais, na medida em que todas têm uma capacidade para a razão e para o sentido moral. Os ideais de liberdade e igualdade, defendidos pelo iluminismo, inspiraram e inspiram movimentos contra a opressão e a dominação, cujo êxito permitiu que se criassem valores e instituições sociais que constituem o alicerce das sociedades contemporâneas.

Young admite que é necessário insistir na igualdade e na liberdade pelo facto de a diferença entre grupos continuar a existir, não se podendo, por isso, ignorar estas

diferenças porque elas têm consequências opressivas em três sentidos: em primeiro lugar, a cegueira frente à diferença põe em situação de desvantagem os grupos cuja experiência cultural e as capacidades socializadas diferem das que têm os grupos privilegiados; em segundo lugar, o ideal de uma humanidade universal sem diferenças de grupos sociais tende a que sejam os grupos dominantes a definir as normas da humanidade em geral; em terceiro lugar, estes grupos que se desviam de um critério, supostamente, neutral tendem a uma desvalorização internalizada por parte dos membros desses mesmos grupos (cf. Young, 2000, pp. 276-278).

Os diferentes grupos compartilham algumas similaridades em alguns aspectos e sempre compartilham potencialmente alguns atributos, experiências e objectivos. A alternativa a um significado de diferença, que essencializa e estigmatiza, é uma compreensão da diferença como especificidade e variação. A compreensão *relacional* da diferença cria uma oportunidade para reflectir acerca da identidade e, para se compreender igualmente, a necessidade de construção de novos significados para a identidade de grupo (cf. Young, 2000, pp. 288-290).

### **2.2.1. Sobre o conceito de raça**

Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza*, que, por sua vez, adveio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. O conceito foi usado pelo naturalista sueco Carl Von Linné conhecido em português como Lineu (1707 – 1778), para classificar as espécies animais e vegetais (Amabis & Martho, 1995). A noção de *raça* é também instrumentalizada para classificar os grupos humanos, estabelecendo uma relação intrínseca entre o *biológico* (cor da pele, traços morfológicos, etc.) e as suas *qualidades psicológicas*, morais, intelectuais e culturais. Estes referentes categoriais são utilizados para classificar os indivíduos: os de *raça branca* (caucasóide) foram considerados colectivamente superiores aos de *raça negra* (negróide) e *amarela* (mongolóide), em função das suas características físicas hereditárias, tais como a cor da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc.,

que, segundo os “cientistas”, os tornavam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc., e, conseqüentemente, mais aptos para dirigir e dominar as outras raças (cf. Cunha, 2000).

As teorias da raciologia assentam numa escala de valores desiguais, na convicção de que existem raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelectual, o físico e o cultural. A antropologia clássica utilizou estes referentes classificatórios como critério morfológico. Estas teorias tornaram-se populares no século XIX, nos Estados Unidos da América e na Europa (Wieviorka, 2002; [1992]1995; Touraine, 1998, Fenton, 2005).

Numa interessante revisão do *estado da arte* das correntes raciológicas clássicas, Manuel Cunha (2000) refere a existência de três correntes: *os poligenistas* - que consideram que cada *raça* principal tinha sido criada como uma espécie verdadeiramente separada e que cada uma teria traços físicos e mentais específicos; *os polifiléticos* - que defendem que cada *raça* descende de diferentes primatas; *os monogenistas* e *os monofiléticos* - que convergiram na defesa de uma origem única, para as diferentes *raças*, embora defendendo diferentes etapas da evolução humana.

No século XIX, Paul Broca desenvolveu métodos de mensuração do volume da caixa craniana, que passaram a ser amplamente utilizados. Sir Francis Galton (1822-1911), um especialista em eugenia, desenvolve programas para promover as capacidades intelectuais de futuras gerações (Almeida, 1983, p. 17). Alfred Binet (1857-1911), avalia a inteligência através da mensuração dos traços físicos (crânio, face, forma da mão), tendo construído, por solicitação do Ministro Francês da Instituição Pública, uma Escala Métrica que permite diferenciar os atrasos escolares das crianças em função da sua família, escola, bairro (Almeida, 1983, p.20). Darwin e o social-darwinismo inauguram um novo código de leitura: a selecção natural, que preserva as variações individuais mais favoráveis ao processo adaptativo e elimina as variações nocivas (Pereira, 2001, p. 27).

Até ao final do século XIX, estas doutrinas raciais estavam largamente difundidas na Europa e nos Estados Unidos da América, como mostram as teorias das representações sociais (Moscovici, [1972]1977, citado por Cabecinhas, 2007; Cabecinhas & Amâncio, 2003), sustentadas por um determinado procedimento epistemológico, que construíram discursos diferenciadores que tiveram acolhimento no discurso político, que se expressava e alicerçava, por sua vez, em procedimentos normativos que regulavam e organizavam um certo modo de coexistência. A Europa e os EUA, marcados pelo determinismo biológico, construíram distintas e divergentes representações das outras culturas: classificando-as, distribuindo-as, acomodando-as e hierarquizando-as, de acordo com critérios previamente definidos, legitimando, desta forma, o discurso racista do senso comum.

No pós-guerra, assiste-se a grandes transformações do posicionamento político e científico dos diversos intervenientes, relativamente à problemática da *raça*. A desnaturalização da *raça* desoculta o carácter falacioso do ‘racismo científico’. As diversas declarações que a UNESCO proclama desde 1950 (primeira Declaração) muito contribuíram para o abandono da noção de *raça*, para a sua substituição pelo termo *grupo étnico*, para a emergência, consagração e reconhecimento do direito à igualdade de todos os indivíduos.

### **2.2.2. A Construção Social da Identidade**

É George Herbert Mead, em *Self, Mind and Society* (1934), quem pela primeira vez descreveu, de forma coerente e argumentada, a socialização como construção de uma identidade social (um *self* na terminologia de Mead) na e pela interação ou a comunicação com os outros. Se a sociedade não pode ser construída sem ser fiel ao espírito (*Mind*) da comunidade (*community*) na qual se enraíza, ela só pode fazê-lo através da acção coordenada de indivíduos socializados (*self*) que constroem e inventam novas relações, produtoras do social. Ao socializar-se, os indivíduos criam a sociedade da mesma forma que reproduzem a comunidade (cf. Turner, [1996] 2002).

Dubar admite que são precisos *vários choques biográficos* para desintegrar o que o indivíduo interiorizou durante a primeira infância. Esta *ruptura biográfica* deve ser vivida e legitimada como uma *separação cognitiva entre trevas e luz*, o que pressupõe um trabalho *biográfico* de redefinição dos acontecimentos passados e, conseqüentemente, a reconfiguração da identidade. É, de facto, graças à modificação provável das identidades na socialização secundária que se podem pôr em causa as relações sociais interiorizadas ao longo da socialização primária: a possibilidade de construir outros "mundos", para além daqueles que foram interiorizados na infância, está na base do sucesso possível de uma mudança social não reprodutora (1997, 90-93). Esta *negociação identitária* constitui um processo comunicacional complexo e difícil. Implica fazer da qualidade das relações com o outro um critério e um desafio importante da dinâmica das identidades. Pressupõe, nomeadamente, uma redefinição dos critérios mas também das condições de identidades e de competências associadas às identidades negociadas. Esta transacção requer, portanto, que, em diferentes níveis, se possa definir o processo de produção de identidades novas como uma construção conjunta: “o sujeito gera a sua identidade através da identificação com outras pessoas localizadas no contexto simbólico da sociedade, da cultura e da política” (Turner, 2002, p. 175).

A “identidade pessoal é uma configuração dinâmica de todas estas identidades cujo projecto de vida (identidade narrativa) assegura a coerência íntima” (Dubar, 2006, p. 151). A *identidade pessoal* tem uma constante necessidade de ser interpretada, decodificada, contada.

Um aspecto importante da discussão em torno das identidades estabelece-se no contexto da construção dos Estados nacionais. Uma das características mais relevantes desse tipo de identidade é o facto de ele se construir a partir de elementos culturais facilmente universalizáveis, fazendo coincidir simbolicamente uma cultura, um território e uma forma de organização política (Gellner, 1983; Hobbsbawm, 1998). As identidades nacionais são fruto de uma construção que se desenvolve no sentido da formatação das diferenças e das singularidades. Hall questiona o carácter fixo e unitário

da Nação e da identidade nacional (Horta, 2008). Para Hall, “as culturas nacionais, ao produzirem sentido sobre “a nação”, sentidos com os quais nos poderemos identificar, constroem identidades” (2007, p.51). São as histórias, que nos são contadas acerca da nação, que ligam o nosso presente ao passado, permitindo a construção de imagens acerca dela. Como argumentou Benedict Anderson (1983), a identidade nacional é uma “comunidade imaginada” (citado por Stuart Hall, 2007, idem; cf. p. Horta, 2008, p. 34). A Nação, segundo Horta, é um conjunto de mitos, símbolos e práticas culturais, ancorados num mito comum de origem, numa história partilhada e num destino comum (Horta, 2008, p. 36). O discurso que se constrói acerca da nacionalidade coloca-nos entre o passado e o futuro de modo estranho: as façanhas do glorioso passado tornam-se um impulso para avançarmos em direcção ao futuro da modernidade. Da nacionalização das diferentes culturas brotou um todo homogéneo:

“A cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser assim, a *mesma* cultura” (Gellner, 1983, pp. 37-38 citado por Hall, 2007, p. 59).

Stuart Hall (2007) considera que “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais nos poderíamos identificar - ao menos temporariamente”. Stuart Hall estabelece três simplificações das várias concepções de identidade: a) *o sujeito do Iluminismo* (que permanece essencialmente o mesmo - contínuo ou "idêntico" a ele - ao longo da sua existência); b) *o sujeito sociológico* (que reflecte a crescente complexidade do mundo moderno); e c) *o sujeito pós-moderno* (que assume identidades diferentes em diversos momentos).

Nas sociedades modernas globalizadas convivem com a mudança rápida, abrangente e contínua num processo altamente reflexivo, de “pluralização” e de fragmentações internas que se (re)configuram em torno do “jogo de identidades” (Hall, 2000).

Outro autor, Manuel Castells ([1996] 2001), propõe uma distinção entre três formas e origens da construção da identidade: a) *identidade legitimadora* (introduzida pelas instituições dominantes da sociedade); b) a *identidade de resistência* (produto de actores que se encontram em posições/condições desvantajosas ou estigmatizados por uma lógica de dominação; e *identidade de projecto* (os actores constroem uma nova identidade que redefine a sua posição na sociedade). Manuel Castells não categoriza as identidades de forma rígida, estanque e para sempre inamovíveis.

“Naturalmente, las identidades que comienzan como resistencia pueden incluir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelve identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. (...) ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, per se, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico  
“(Manuel Castells, 2001, 30).

A abordagem da identidade como fenómeno social e simbólico apresenta-se como um facto heurístico por duas razões: primeiramente porque o conceito oferece uma mediação entre o individual e o social fora das dicotomias tradicionais entre objectivo e subjectivo, público e privado, individual e colectivo, sociedade e natureza e, segundo, porque as representações sendo sociais por definição, configuram-se como actividades do sujeito social. A sua origem é determinada pela base social, pela partilha colectiva e, finalmente, pela sua função. Organizam o meio ambiente, as comunicações e as condutas. Permitem a inserção dos indivíduos e traduzem a identidade de um grupo/comunidade, levando-o a exprimir-se e a agir. Assim, participar num grupo/comunidade implica um sentimento de pertença, semelhança e diferenciação. A

identidade satisfaz as necessidades inter e intrapessoais de coerência, de estabilidade e de síntese, que asseguram uma permanência na existência. Mas, de outro ponto de vista, a globalização contesta e desloca as identidades centradas e fechadas numa cultura nacional, produzindo sobre elas um efeito *pluralizador* que possibilita novas posições identitárias, mais políticas, plurais e diversas, menos fixas e unificadas ( Hall, 2000, 2007). Do diálogo entre o local e o global, renasce o esforço que procura recuperar a unidade, a certeza e a “pureza” anterior, ou seja, manter as identidades em torno do que Hall chama a “tradição”, ao mesmo tempo que aceita que as identidades estão sujeitas às mudanças da história, da política, da representação e, por isso, as remete para a improvável “pureza” ou unidade das mesmas deixando que afluam para o reino da “tradução” (Hall, 2007). Neste sentido, e segundo Bauman, a “construção da identidade é um processo sem fim e para sempre incompleto” (2003, p. 61).

As diferentes contribuições que aqui foram problematizadas permitem destacar algumas considerações/sínteses da identidade. Em primeiro lugar, interessa evocar que se a identidade pode ser percebida como um modo de representação colectiva que classifica os sentidos de pertença, a identidade étnica, como se verá, será uma maneira de categorizar e arrumar as diferenças que descrevem os traços específicos de uma cultura. A identidade é, pois, o que é simultaneamente idêntico, diferente e distinto. Caracteriza-se pela sua polissemia e pelo seu carácter fluido (Cuche 1999: 124). A identidade representa, muitas vezes, os pontos de encontro de dois elementos de um grupo, a versão e visão, que melhor descreve da forma homogeneizadora tal grupo. Mas a identidade forja-se, mantém-se, transforma-se em resultado de confrontos e tensões. É socialmente distribuída e (re)construída nas interações sociais (Machado F. L., 1992; Mendes, 2001; Horta, 2008). Edifica-se principalmente no confronto com o *outro*.

A identidade (re)constrói-se como se de um puzzle se tratasse: materiais da história, da geografia, da biologia, das instituições produtivas e reprodutivas, da memória colectiva, das fantasias/imaginários pessoais, das relações de poder, das opções religiosas e sexuais, étnicas, entre outras. É a configuração/combinção destas peças num puzzle que faz emergir identidades individuais e colectivas. São todos estes

---

elementos, (re)organizados, combinados, formatados pelos indivíduos e/ou grupos sociais, que dão sentido aos projectos culturais que se desenvolvem em contextos sociais estruturados e em momentos espaciais/temporais determinados. A identidade é fruto do *ruído social*. Do “diálogo que é multivocal e que se produz na intersecção de forças centrípetas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrífugas (necessidade de diferenciação do outro) (Mendes, 2001, p. 491). “As identidades emergem da narrativização do sujeito e das suas vivências sociais; e a natureza, necessariamente ficcional, deste processo não afecta a eficácia discursiva, material ou política das mesmas” (*ibidem*).

A identidade aqui discutida fez emergir as disputas existentes entre *essencialistas* e *anti-essencialistas* (cf. Grossberg, 2003, p 151). No primeiro modelo supõe-se que uma qualquer identidade possui certos conteúdos intrínsecos, que são essencialmente definidos por uma origem comum ou por uma estrutura comum de experiências, ou ambas as coisas. Nesta luta contra as construções existentes de uma identidade específica adoptou-se um discurso dicotómico entre as imagens negativas, por um lado, e as positivas por outro, por isso, procurou-se descobrir os conteúdos “autênticos” e “originais” da identidade. O segundo modelo destaca a impossibilidade de as identidades serem plenamente constitutivas, independentes e distintivas. Nega a existência de identidades autênticas e originais baseadas numa origem ou experiência universalmente compartilhada. As identidades são sempre relacionais e incompletas; são, por isso, um processo (Grossberg, 2003, 152-153).

### 2.2.3. Identidade étnica

Se a *diferença* se transmutou no sentido de ser compreendida como *identidade*, a *identidade étnica* é construída de forma a nomear e ordenar as diferenças que adoptam como elementos de representação traços particulares de uma cultura.

O termo “étnico” aparece muitas vezes para designar contrastivamente e, não raro, de forma negativa, os “*outros*”, o que é congruente com as raízes do termo

etnicidade (*ethnikos*). Assim, no mundo grego, o termo *ethnos* fazia referência aos povos bárbaros ou aos povos gregos não organizados segundo o modelo da Cidade – Estado, enquanto o termo latino *ethnicus* designava, na tradição eclesiástica do século XIV, os pagãos por oposição aos cristãos. Ora, se o termo étnico sempre foi utilizado para designar as pessoas “*diferentes de nós*”, e somos todos diferentes de outras pessoas, “*somos todos étnicos*” (Streiff-Fernart, 1997, p. 23).

Para os antigos gregos, o *ethnos* designava agrupamentos de seres humanos definidos pela sua origem e pela sua condição comum. Diferente da *polis* que nos remete para a ideia de democracia, o *ethnos* é indissociável do colonialismo e categoriza diferentes sociedades humanas de forma depreciativa e excludente. A produção social da etnicidade no presente afirma-se, não obstante a sua carga social, pelos seus aspectos culturais e “aparenta-se, nos seus aspectos mais abertos e democráticos, com os movimentos sociais emergentes e simultaneamente ecologistas e antinucleares ou ainda feministas” (Michel Wieviorka, 1995, p. 135).

Existe uma panóplia de concepções, contradições e (in)definições relativamente ao conceito de etnicidade. Na pluralidade dos casos existentes, é empregue como uma categoria descritiva que possibilita perceber aspectos relacionados com integração social, assimilação, racismo, entre outros, e menos como um conceito sociológico.

Para John Rex (1988), uma das mais importantes referências da sociologia das relações étnicas e raciais, *raça* e *etnia* podem ser fontes independentes da acção e das relações ou simplesmente processos normais de classe e posição social, sendo, igualmente, um “bom indicador de parentesco” (Rex, 1988, p. 33). Neste sentido, os indivíduos podem valorizar características físicas e culturais semelhantes às suas, identificar-se com elas e acabar por as partilhar. Rex considera que o indivíduo era coagido não apenas pela sua personalidade ou pela sua cultura herdada, mas também pelas contingências da interacção com os outros indivíduos (Rex, 1988, p. 15). Rex circunscreve o indivíduo no quadro das interacções onde interage com poderes

desiguais e onde se manifestam, conseqüentemente, as contradições das acções individuais e colectivas. As características físicas, ou outras, podem descrever os grupos mas, segundo ele, mais importante que isso é a atribuição dessas características e comportamentos aos grupos pelos outros.

#### 2.2.4. Minorias étnicas e classe

Os grupos apresentam as mais diferentes e diversas designações conceptuais: *grupos étnicos* e *minorias étnicas* são as terminologias mais usadas frequentemente, como se fossem conceitos equivalentes. De facto, ambos os conceitos encerram alguma ambigüidade que interessa problematizar com vista a explorar o seu potencial heurístico.

A noção de *minoría* (cf. Streiff-Fenart; Tajfel, [1981] 1982; Fernandes, 1998; Rocha-Trindade, 1995) aplica-se, como vimos, numa primeira aproximação, a uma comunidade de indivíduos que compõem um agregado diferenciado menor em oposição a outro, numericamente superior, denominado *maioría*. Nesta primeira aproximação à problemática, apercebemo-nos de que a mesma é ambígua e redutora e de que contém um elemento-chave que interessa aqui discutir. Trata-se, pois, do conceito de *minoría* que é relacional: contextualiza-se, compreende-se e explica-se na comparação com os outros grupos; conseqüentemente, a sua dinâmica, processos, situações e significações só podem ser compreendidos, adequadamente, em referência e contraste com outros agrupamentos, principalmente a maioria ou a denominada sociedade dominante.

O termo *minoría* refere-se, pois, às especificidades culturais e estilos de vida de certos grupos corporizados em determinados traços culturais, que se diferenciam de outros existentes na sociedade global. O que significativamente aqui se enfatiza é a diversidade cultural desses grupos em contraste com a cultura dominante, podendo esta diversidade basear-se em distintas singularidades, como é o caso da raça, da religião, da língua, do território, das opções sexuais, dos estilos de vida, entre outras. Neste sentido, fala-se de *grupos étnicos* (do grego *ethos*, povo) como um agrupamento de indivíduos

com laços culturais, *raça* ou tradição histórica comuns (cf. Streiff-Fenart; Tajfel, [1981] 1982,). Interessa destacar que o conceito de *minoría étnica* contém uma conotação substantiva, que o diferencia da simples denominação numérica de *minoría* ou de singularidade cultural de *grupo étnico*: sendo esta conotação substantiva a *relação assimétrica de poder* que tem a designada *minoría étnica* frente à sociedade dominante (Fernandes, 1998). Consequentemente, se o *étnico* enfatiza a diversidade cultural, o conceito de *minoría étnica* só é compreendido dentro de uma estrutura relacional de grupos que se posicionam na sociedade global, que discrimina social, económica, política e culturalmente os indivíduos pertencentes às *minorias étnicas*<sup>1</sup>. O que significa que a situação das designadas *minorias étnicas* não se refere tanto ao número de indivíduos com uma posição matematicamente minoritária, mas às relações de poder existentes na sociedade. O caso da África do Sul é paradigmático e ilustra bem a situação que discutimos: o grupo branco, embora minoritário, controlava todos os recursos económicos, a organização educativa e ideológica do Estado.

Verificámos que a formação das *minorias étnicas* ou dos *grupos étnicos*, mesmo assentando em dados objectivos e substantivos, não originam, necessariamente, *grupos* ou *comunidades étnicas*. A etnicidade e a formação de um *grupo étnico* resultam de uma construção social, simbólica e histórica e, portanto, mutável e contingente. Constrói-se dialecticamente na relação binómica entre o “nós” e os “eles”. Esta construção desenvolve-se numa relação de poder e, portanto, numa situação de conflito. Este conflito gerou, no caso das comunidades ciganas, racismos, etnocentrismo ou xenofobia das sociedades dominantes.

Na sociedade industrial, a classe é um factor fundamental, pois estabelece, não em exclusivo, a riqueza, o poder e o prestígio, e determina, consequentemente, a exploração e a discriminação dos grupos étnicos, por causa da posição estrutural de inferioridade que ocupam no sistema produtivo de classes. “Falar de classes sociais é sempre, e simultaneamente, falar de protagonistas dos processos sociais, que, ao

---

<sup>1</sup> Existem minorias que não são discriminadas socialmente, económica, política e culturalmente. São exemplo destas minorias privilegiadas os Judeus.

produzirem e reproduzirem a sua própria identidade, modelam do mesmo passo as condições sociais que a definem e é falar das estruturas que delimitam duradouramente o espaço em que esses processos ocorrem” (Almeida, 1986 in Costa, 1999, p. 210).

A perspectiva teórica que reduz o étnico à classe, torna-se, pois, irrelevante para o entendimento que se pretende do fenómeno étnico. De facto a etnicidade e a classe são problemáticas distintas, mas relacionadas. Rejeita-se, pois, todo o reducionismo que restringe a classe à etnia ou vice-versa. Estas não são problemáticas da mesma ordem nem devem ser compreendidas como um *continuum* em que os indivíduos pertencentes a grupos étnicos se convertem na classe operária de amanhã. O processo histórico desenvolver-se-á e configurará diferentes relações de poder que produzirão distintos factores de exploração/discriminação/marginalização social. Wright, no seu livro *Classes* (1985), demonstra que a classe se define na sua relação com o sistema produtivo da sociedade (recorrendo à relação de uma pessoa com os meios de produção) e cruza três eixos para definir os *lugares de classe*: a propriedade dos meios de produção, os recursos em qualificações e os recursos organizacionais (cf. Almeida e Machado 1995:135; Almeida, 1999, p. 92 - ss).

No seu trabalho teórico, menciona os *lugares contraditórios de classe* existentes nas relações de classe. A sua premissa básica é que uma posição determinada não se localiza necessariamente numa determinada classe social; pode encontrar-se simultaneamente em mais de uma classe - ocupam posições de classe simultaneamente “exploradoras” e “exploradas” (cf. Giddens, 1997:271; Ferreira et al., 1995, p. 347).

Como marco de análise partiremos do pressuposto teórico de que a família cigana objecto de instigação nesta tese fez parte do sistema de produção e da classe da sociedade oitocentista portuguesa e, conseqüentemente, a sua situação, os seus conflitos e expectativas estavam, em última instância, dependentes e determinados pelo próprio processo produtivo e relações de classe do sistema económico, social e político da sociedade oitocentista. As mutações, favoráveis ou não, tanto da sua ocupação laboral, educativa, escolar, habitacional, hábitos de consumo, assim como dos seus referentes culturais, viram-se externamente dependentes e/ou circunscritos pelas estruturas

económicas, laborais, educativas e culturais da própria sociedade oitocentista. Neste sentido, não se pode falar em “comunidade cigana” e “comunidade pailha”, na medida em que, sociologicamente, não podem ser consideradas como dois sistemas autónomos: existe um só sistema económico e de classe onde estavam integrados, independentemente da sua vontade. Subjectivamente, é possível construir agrupamentos simbólicos em torno de *nós ciganos/eles pailhos* (estas identidades e especificidades culturais são importantes), mas o exercício da profissionalidade (venda, por exemplo) tenderá a desenvolver determinado tipo de competências nos indivíduos, que são similares, quer eles sejam ciganos ou não ciganos.

As relações dialécticas entre classe e etnicidade podem e devem ser estudadas, mas não poderemos perder de vista que o que é determinante são as relações de poder existentes entre elas. No nosso caso interessam-nos as relações de poder entre a família cigana e a restante sociedade portuguesa.

Podem distinguir-se quatro tipos de recursos capazes de produzir efeitos sociais e que são sinónimo de poder, segundo Bourdieu: *capital económico* (propriedades e rendimentos), *cultural* (níveis de escolarização e cultura), *social* (relações e influência) e *simbólico* (honra e prestígio), sendo que a combinação entre as diferentes espécies de capital determina a sua estrutura e composição. (cf. Giddens, 1997, p. 271; Ferreira et al., 1995, p. 347; Turner, 1996, p. 366).

É a posse de diferentes tipos de “capitais” que contribui para a definição das classes sociais. “É a existência de diferentes formas de “capital”, transmissível por diferentes tipos de “herança”, que cria condições desiguais de *reprodução*” (Ferreira et al., 1995, p. 376).

Para Bourdieu as pessoas estão dotadas de uma série de esquemas internalizados por meio dos quais percebem, compreendem, apreciam e avaliam o mundo social. É esta estrutura mental ou cognitiva, que Bourdieu designou por *habitus*, que reflecte as divisões objectivas da estrutura de classe como são os grupos de idade, de géneros, e de classes sociais. Bourdieu considerou que a natureza do *habitus* se modifica quando a

estrutura histórica de um campo se modifica (Bourdieu, 1989). O campo é um mercado competitivo onde se digladiam vários tipos de capital (económico, cultural, social e simbólico), sendo o campo do poder (político) o mais importante na hierarquia das relações de poder e o que mais contribui para estruturar os demais campos. Assim, o *habitus* assume-se como princípio organizador das práticas sociais (cf. Almeida, 1999, p. 242).

Daniel Bertaux, um clássico da mobilidade social, na sua obra *Destinos Pessoais e Estruturas de Classe* (1977), considera que o sistema social tende a permitir que cada classe social se reproduza; que os destinos pessoais estão umbilicalmente ligados às estruturas de classe e que são mediados por estas e pela instituição familiar que os distribui pelo sistema produtivo e social, sendo mais “provável filhos de operários tornarem-se operários e filhos de quadros tornarem-se quadros, do que um cenário em que essas posições se invertam” (Almeida e Machado, 1995, p. 139).

No entanto as fronteiras de classe não são inflexíveis e inalteráveis. Pelo contrário, estão em permanente reconfiguração alterando as próprias configurações das estruturas de classe e possibilitando a mobilidade: a) *social* - movimento dos indivíduos entre grupos e entre diferentes posições socioeconómicas; b) *vertical* - movimento ascendente ou descendente na escala socioeconómica; c) *lateral* - movimento geográfico entre os bairros, cidades ou regiões (ver Almeida e Machado, 1995, p. 138; Giddens, 1997, p. 292; Costa, 1999, p. 194-206).

As relações dialécticas entre classe e etnicidade são (re)configuradas pelos diferentes capitais e pela mobilidade e dinâmicas que lhes são inerentes, e influenciaram decididamente as formas e estilos de vida da família cigana que investigámos. Os seus costumes e valores metamorfosearam-se com estas dinâmicas e fizeram emergir uma tradição de mudança, embora se trate de mudanças dentro da tradição.

### **2.2.5.Fronteiras sociais e culturais: o caso dos ciganos**

Pelo menos desde o ano de 1521 (tome-se, por exemplo, a *Farsa das Ciganas* de Gil Vicente), que se tomou conhecimento da existência de ciganos em Portugal. Assim sendo, os ciganos vivem há aproximadamente cinco séculos entre nós. A literatura e os estudos que acerca deles se fizeram construíram, de uma forma geral, imagens negativas acerca dos ciganos que se sensocomunizaram. A universalização destas imagens não deixou ninguém de fora. Por isso, pretende-se demonstrar que todas as generalizações são perigosas e pecam por isso mesmo, por generalizar.

Os ciganos *conviveram, sem se envolverem*, ao longo de séculos, fechando-se nas suas tradições, protegeram-se com elas e sobreviveram por isso? Não concordamos com esta visão. Um dos objectivos que esta investigação pretende defender, entre outros, é a de que ciganos e não ciganos compartilharam uma caminhada conjunta, em que se influenciaram mutuamente e que, no caso dos ciganos, alterou decididamente as dinâmicas internas dos diferentes grupos.

Fredrik Barth, enquanto referencial teórico e metodológico, é enriquecedor porque nos auxilia na compreensão da problemática cigana como grupos étnicos demarcados por fronteiras predominantemente culturais e definidos, entre outros factores, por noções de *estratégia, identidade e pertencimento*. Barth demonstra igualmente que é ingénua e nada original a explicação da ordem social a partir, unicamente, dos costumes de uma cultura exótica: atesta, igualmente, que as *zonas fronteiriças* não são construídas linearmente, mas sim muito mais determinadas por práticas sociais e culturais do que pelo isolamento geográfico. “Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais” (Barth, 1998, p. 196). Portanto, a identidade étnica, bem como as diferenças culturais, podem persistir, apesar das relações interculturais e interétnicas, como demonstramos, e comprovam as relações entre ciganos e não ciganos. São as relações interculturais que valorizam, enquanto construção dinâmica, as estratégias que tendem a adaptar-se às tensões resultantes dos

contactos nas *fronteiras sociais e culturais* e procuram dar sentido aos conflitos que emergem no interior das famílias ciganas e destas com a restante sociedade portuguesa.

Barth considera a possibilidade de existirem sistemas sociais em que os grupos étnicos podem coabitar “sem que nenhum aspecto importante da estrutura seja baseado nas relações interétnicas” (Barth, 1998, p. 216). Segundo ele, estes casos aparecem como resultado de *eventos históricos externos*, isto é, não emergentes do contexto organizacional local, tratando-se antes de *contrastes culturais* preestabelecidos. Barth admite que estes grupos, que designa por *párias*, são “rejeitados de forma activa pelas populações hospedeiras, em razão do comportamento ou de certas características inegavelmente condenadas” (op. cit, p. 217)”. No grupo de *párias*, estão incluídos, segundo Barth, “os ciganos que são culturalmente estrangeiros”, sendo as suas “fronteiras mantidas com muita força pela população hospedeira que os exclui e os força a usar signos diacríticos para deixar clara a sua identidade” mas, “quando os párias tentam introduzir-se na sociedade mais ampla”, o problema fica reduzido à possibilidade de “fugir aos estigmas do estatuto subalterno” (ibidem). O debate para que nos remete Barth é - admitindo que aceitamos a sua asserção -, de que os *ciganos são culturalmente estrangeiros*, logo, possuem uma *identidade étnica diferente da nativa*, é o de saber se os traços diacríticos que lhes são atribuídos, para realçar a sua identidade étnica, têm ou não implicações na manutenção das fronteiras. Admitimos que sim! De facto, as implicações existem, mas também sabemos, e já o afirmamos anteriormente, que as *zonas fronteiriças* não são construídas linearmente, mas sim muito mais determinadas por relações sociais e culturais, logo, são também construções artificiais e ideológicas que permitem a sua reorganização e resignificação.

Young (2000) admite que um grupo social não se define sobretudo por uma série de atributos partilhados, mas sim por um sentido de identidade. Os grupos sociais não são entes que existam independentemente dos indivíduos, nem tão pouco são simples classificações arbitrárias de indivíduos, definidos de acordo com atribuições externas ou acidentais a respeito da sua identidade. Admitir a existência de grupos sociais não nos compromete com a coisificação das colectividades. Os significados de

grupo constituem, em parte, a sua identidade decorrente da situação social e da história que os membros de um grupo reconhecem como sua, seja porque estes significados lhe tenham sido impostos, ou porque foram forjados, ou ambas as coisas. Os grupos são reais, não como substâncias, mas como forma de relações sociais.

### **2.2.6. Etnicidade e as suas dinâmicas**

A problemática da *etnicidade* dá espaço a teorias distintas e abre diferentes perspectivas de indagação. A extensão bibliográfica existente acerca da etnicidade apresenta narrativas distintas, expressando-as, de uma forma geral, mais como uma categoria descritiva e menos como um conceito sociológico que permite explicar um objecto científico.

A pluralidade de abordagens desenvolvida por diferentes investigadores colocam em evidência uma forte polarização teórica e/ou entre oposições binárias. Genericamente, esta confusão é constante: A etnicidade é considerada como um conjunto de atributos ou traços tais como a língua, a religião, os costumes, relacionando-a com a noção de cultura, colando-a à origem comum dos indivíduos, o que a aproxima da noção de raça. Para Giddens, o conceito engloba as práticas culturais e as perspectivas que distinguem uma dada comunidade de pessoas, e acrescenta, que os seus membros se vêem a si próprios como culturalmente distintos de outros agrupamentos numa sociedade e são vistos pelos outros como tais (Giddens, [1991] 2000, p. 309). É nosso propósito analisar alguns dos autores da teoria social cujas ferramentas conceptuais e metodológicas concretas se afiguram um contributo indispensável para o estudo da etnicidade, e que superam o essencialismo, e de alguns dos estudos que tem orientado a discussão desta problemática.

No sentido de conciliar as diferentes acepções existentes, “Burgess (1978) tentou conciliar todos estes aspectos numa única definição que abrangeria os critérios seguintes: 1. pertença de grupo; 2. identificação étnica; 3. consciência de pertença e/ou das diferenças de grupo; 4. ligações afectivas ou vínculos baseados num passado

comum e putativo e nos objectivos ou interesses étnicos reconhecidos; 5. vínculos elaborados ou simbolicamente diferenciados por “*marcadores*” (uma tradição, emblemas, crenças culturais, territoriais ou biológicas) ” (citado por Streiff-Fernart, 1997, p. 86).

Esta proposta de harmonização de semântica do termo *etnicidade* sublinha mais o seu cunho irregular do que propriamente contribui para uma maior exactidão. De facto, a polarização teórica em torno do termo *etnicidade* tem facultado muito mais a emergência de etiquetas redutoras do que uma aproximação real da discussão teórica. Interessa, por isso, abordar o debate teórico, destacando algumas das perspectivas enraizadas em diferentes disciplinas académicas, no sentido de lhe conferir uma maior abertura teórica.

A tese de Geertz (1963) postula a existência de um tipo de ligações *primordiais* que derivam mais de um sentimento de afinidade natural do que da interacção social. Geertz não trata explicitamente da *etnicidade* nem dos grupos étnicos, mas, de maneira mais geral, dos modos de lealdade congéneres para a lealdade cívica. (citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 89). Investigadores como Geertz defendem que as “nações e o nacionalismo se baseiam em atributos “primordiais”, como a linguagem, a religião, o parentesco e o território, que produzem fortes sentimentos de pertença cultural” (Horta, 2008, p. 30).

Em *The Ethnic Phenomenon* (1981), Pierre Van den Berghe expõe as suas teses neodarwinistas. Na (sua) teoria *sociobiológica*, a *etnicidade* é concebida como uma extensão do parentesco. É uma nova variante das teorias primordialistas. O reducionismo biológico, os sentimentos étnicos e os comportamentos, que eles determinam, enraízam-se, assim, numa tendência geneticamente programada para favorecer os seus próximos em detrimento dos estranhos. Estas teorias são criticadas pelo seu “reducionismo naturalista, e, no pior deles, como o aval intelectual do racismo” (Streiff-Fenart, 1998, p. 93)

A etnicidade, nas teorias *instrumentalistas e mobilizacionistas*, é um recurso mobilizável na conquista do poder político e dos bens económicos. Esta abordagem compreende, contudo, muitas variáveis, cuja ênfase assenta ora nos fins e nas estratégias individuais, ora nas lutas de poder colectivas. A etnicidade, neste caso, é instrumentalizada pelos grupos em competição, para conquista de prestígio (Cohen A., 1969; Vicente, 1974; Grilo, 1969; Young, 1983 citados por Streiff-Fenart, 1998), tendo sido utilizada pelos africanistas, para porem em causa as explicações primordialistas do tribalismo. Os grupos são instrumentais e artificialmente criados.

As identidades e as ideologias étnicas, no caso das *teorias dos grupos de interesse*, são enfatizadas para influenciarem as políticas sociais e económicas. Os conceitos de *ethclass* (Gordon, 1964) de *nation-class* (Geschwender, 1978 e Gellner, 1983) expressam precisamente esta coincidência entre posições de classe e pertença, étnicas ou nacionais. A etnicidade torna-se útil justamente nas situações em “que as novas clivagens de classes induzidas pelos processos de modernização coincidem com as antigas afiliações tribais” (Streiff-Fenart, 1998, p. 97). A utilização instrumental da etnicidade, neste caso, é benéfica para a defesa dos valores colectivos exaltados pelos membros do crime organizado, como o caso *Cosa Nostra*, estudado por Hannertz (1974) citado por (Streiff-Fenart, 1998, p. 98). As relações intra-étnicas enfraquecem-se quando um dos seus membros manifesta concepções diferentes das dos restantes membros.

Em *Racial and Ethnic Competition*, Michael Banton (1983) desenvolve a possibilidade “de aplicação da teoria da *escolha racional* nas relações raciais e étnicas” (Streiff-Fenart, 1998, p. 100). De acordo com esta teoria, os grupos étnicos formam-se porque os indivíduos desejam adquirir bens (riqueza e/ou poder) que não conseguem alcançar através de estratégias individuais. Esta teoria propõe que se investiguem as interacções raciais e étnicas, como permutas competitivas em situações de mercado, nas quais os indivíduos procuram valorizar as vantagens, de acordo com uma avaliação

custo/benefício. No entanto, importa destacar que, se envolve grupos, tal competição contribui para o fortalecimento das fronteiras que os separa; mas, se implica indivíduos, enfraquece essa(s) fronteira(s).

Para explicar o desenvolvimento dos etno-nacionalismos nas sociedades industriais, foi estabelecida por Hechter (1974) a *teoria do colonialismo interno*. Esta teoria baseia-se na hipótese da divisão cultural do trabalho entre centro e periferia, ou seja, defende “o aval de indivíduos a tipos de empregos e de papéis específicos na base de traços culturais observáveis” (Streiff-Fenart, 1998, p. 103). Tal abordagem constitui-se como resposta à discriminação e à desigualdade, e pretende ser uma contestação política por parte dos grupos que buscam reverter uma lógica de dominação. Salamone (1985, citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 105) sustenta que esta teoria permite a manipulação da identidade étnica pelas elites para alcançar objectivos políticos.

Como reflexo dos antagonismos económicos, as *teorias marxistas* centram a sua abordagem na relação entre a etnicidade e a classe, analisando-a no quadro de uma teoria da exploração capitalista do trabalho, que sustenta e explica os fenómenos sociais de exclusão. Para os marxistas, o grupo étnico, como a raça ou a casta, dissimula um *conflito de classe* e tem como objectivo abolir os antagonismos de classe que lhes subjazem. Balibar e Wallerstein (1988) sustentam que o grupo étnico, como a raça ou casta, é uma variedade de “*status-grupo*” sustentando, a partir de identidades construídas numa visão do passado, reivindicações no presente” (citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 108)

As abordagens *neoculturalistas* são utilizadas para dar conta do carácter local e contextualizado da cultura, vista como produção e reprodução de significações compartilhadas. A cultura, para Drummond, é concebida como “intersistema” que se caracteriza pela variação interna e pela mudança. A etnicidade, neste modelo, é concebida como um sistema simbólico que proporciona uma “base para a acção e a interpretação do outro” (1980, p. 368 citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 110). A abordagem de Eriksen (1991 citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 111), é,

simultaneamente, *interaccionista* e *culturalista*. No primeiro caso, considera-se que os indivíduos empregam nos seus encontros interculturais as suas visões particulares do mundo que não existem independentemente das situações de interação. No segundo caso, considera que os jogos de linguagem que os actores empregam não são mais do que as definições que possuem da estrutura significativa do (seu) mundo. As abordagens *neoculturalistas* dão conta do carácter local e contextual da cultura que é vista como uma (re)produção de significados compartilhados e contrariam as concepções tradicionais de cultura como totalidade integrada ou como conjunto de características descritíveis.

A abordagem *interaccional* da etnicidade desenvolve-se em torno de dois aspectos: a) uma, focaliza-se mais nas *operações de classificação e categorização*, que regem os processos de interação; b) outra, nas negociações dos *estatutos sociais* e das estratégias de domínio. A *capacidade cognitiva* de categorização funciona a partir de símbolos culturais, no primeiro caso, enquanto, no segundo caso, a etnicidade não é um dado que se imponha acriticamente, aos autores, mas é, pelo contrário, um meio que possibilita a construção, a manipulação e a modificação da realidade. A etnicidade é, neste caso, um elemento de negociação explícita ou implícita da identidade. Esta abordagem distingue fortemente a propriedade contrastiva das categorias étnicas. A categoria *católico* é uma oponente contextual de *protestante* e não é perceptível fora do contexto onde se produziu. As categorias que se combinam num conjunto étnico estão sempre em *contraste* umas com as outras: *negro* contrasta com branco.

Handelman (1977) citado por Streiff-Fenart, (1998, p. 115) distingue dois tipos de possibilidades relacionais. No primeiro caso, considera que existem indivíduos que têm a possibilidade de escolher as bases, étnicas ou não, dos seus contactos interpessoais. Nesta situação - *tipo lateral* –, o mesmo indivíduo pode ser categorizado de acordo com diversos critérios que mudam em conformidade com a situação de interação: pode escolher as bases étnicas ou não. No segundo caso, que designa como sendo de organizações de *tipo hierárquico*, considera que todo o património categorial étnico de

uma pessoa é percebido de forma globalizante, o que significa que o indivíduo não pode esquivar-se a esses atributos étnicos. O primeiro caso possibilita a manipulação situacional das identidades étnicas. Este tipo de organizações permite a distinção dos grupos no interior de uma mesma sociedade, o que significa uma organização de tipo lateral, para os *étnicos brancos*, e a forma hierárquica para *étnicos ciganos* (em qualquer sociedade) ou negros (numa sociedade ocidentalizada). Esta abordagem determina o grau de liberdade que os indivíduos possuem na escolha do seu estatuto e dos seus papéis étnicos: quando a coação é *forte*, diminuem as possibilidades de opção; quando a coacção é *fraca*, aumentam as opções de escolha dos papéis étnicos dos indivíduos.

Segundo Drummond (1981), a identidade étnica nunca é defendida de forma puramente endógena; é “sempre e inevitavelmente um produto de actos significativos de outros grupos” (citado por Streiff-Fenart, 1998, 142). A pertença a um grupo étnico - diz Wallerstein (1960) - resulta “da definição social, da interacção entre autodefinição dos membros e a definição dos outros grupos” (*idem*). A atribuição de significação étnica resulta, assim, de um processo dialógico entre elementos exógenos e endógenos que transformam a etnicidade num processo dinâmico, sujeito a permanentes (re)definições e recomposições.

Fredrik Barth chama a atenção para a influência de dois condicionantes materiais da etnicidade: os factores *ecológicos* e *demográficos* (1998, p. 202). Ecologia e demografia, segundo a teoria barthiana, são factores cruciais que determinam o êxito, ou o eventual fracasso, das opções e das estratégias relativas à identidade étnica.

Dos seus estudos *ecológicos* (1998, 2002), Barth deduz que diferentes grupos étnicos têm, partilhando a mesma zona, distribuições e fronteiras supostamente fluidas, isto é., relacionam-se num *continuum* de vínculos que vai desde a mera co-residência até às interacções rituais, económicas ou políticas. Os factores ecológicos são, por isso, alguns dos muitos factores que organizam, decidem, ou simplesmente influenciam, as opções étnicas dos indivíduos.

Quanto aos factores *demográficos*, a teoria barthiana considera que é conveniente levá-los em conta na manutenção das fronteiras, pois entre eles pode haver “osmose” e “trânsito” de indivíduos” (Barth, 1998, p. 2004). A manutenção das fronteiras da etnicidade não é consequência do isolamento mas da própria inter-relação social.

Para Barth, os grupos étnicos não são unidades sociais estruturadas em torno de traços culturais distintivos, “portadores” da especificidade grupal. Barth critica a definição de “tipo ideal” de grupo étnico (Barth, 1998, p. 190), ou seja, o inventário que induz a uma série de conteúdos culturais, como territoriais, língua, costumes ou valores comuns. Pelo contrário, os grupos étnicos regulam e organizam a interacção social dentro e fora do grupo sobre a base de uma série de “contrastes” (Barth, 1998, p. 217) entre o próximo e o distante. Estes contrastes activam-se, ou não, segundo os requisitos do contexto. O contacto com outros grupos e o vínculo com o ambiente estipulam que num determinado contexto, se active ou não, a categoria étnica: os indivíduos postos perante diferentes oportunidades, oferecidas por diferentes meios, vêem-se obrigados adoptar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta (Barth, 1998).

A modernidade e a etnicidade transportam consigo dinâmicas étnicas que se traduzem em grandes tensões, conflitos e constantes negociações, que se manifestam, segundo Steve Fenton (2005), nas seguintes contradições: *classe e etnicidade* (as identidades étnicas não podem ser reduzidas a experiências de classe, mas as experiências de classe e a cultura de classe moldam ou formatam a etnicidade); *mobilidade social e individuação* (em geral, o argumento sociológico tem sido que a mobilidade social enfraquece a solidariedade étnica); *dignidade social e individualização* (o tratamento desigual de rotina de membros do grupo significa que os indivíduos são passíveis de experimentar o desprezo pelo grupo como desprezo por eles próprios. As opções são: identificar-se, “lutar” ou (desidentificar-se); *género e etnicidade* (nas minorias étnicas, a preservação dos valores tradicionais pode significar a continuação de um padrão de subordinação de género); *racismo e etnicidade* (as mudanças sociais da modernidade são tratadas simultaneamente com a satisfação e

apreensão: o desagrado pela modernidade entre maiorias étnicas incorpora a mudança na composição étnica do país a par da mudança nos costumes da sexualidade, nas leis de punição e nas igualdades entre géneros.).

Os enfoques sobre a etnicidade são múltiplos e, em certos aspectos, contraditórios, como aqui ficou apresentado. Em primeiro lugar, poderemos identificar tendências que estabelecem uma *naturalização da etnicidade*. Neste caso, a etnicidade é inerente à *natureza humana* e emerge como uma manifestação do ser biológico como argumentam os enfoques sociobiológicos de autores como Pierre Van den Berghe (1981), ou de um *ser cultural*, como sustenta a análise *primordialista* de Clifford Geertz (1963). Estas tendências supõem a etnicidade como um facto existente, independente do sujeito que a analisa, ou que esta tendência é de carácter ontológico.

A *eticidade como superestrutura* é outra tendência de análise da etnicidade. Nesta tendência, identificámos autores localizáveis em diferentes perspectivas da tradição marxistas, como o caso de Balibar e Wallerstein (1988), aqui referenciados. A tendência transversal dos estudos marxistas situa-se na relação entre a etnicidade e classe, em particular, e entre etnicidade e infra-estrutura/superestrutura ou ser social/consciência social.

Na *eticidade como estratégia*, identificámos duas correntes conceptuais: as teorias *instrumentalistas e mobilizacionistas* e as teorias de *escolha racional*. Na primeira delas, encontram-se em Cohen (1969), Vicent (1974), Grillo (1969) e Young (1983), algumas das suas figuras representativas. O instrumentalismo aborda a etnicidade como um *recurso* político, social e cultural, em contextos de diferentes grupos de interesse. Neste sentido, as elites étnicas manipulam este *recurso* no sentido de obterem benefícios simbólicos ou matérias específicas. A segunda corrente de etnicidade como estratégia associa-se às teorias de *escolha racional*. Para Michael Banton (1983), estas teorias confluem no pressuposto central de que os indivíduos actuam sempre no sentido de maximizar os seus benefícios. Os indivíduos usam as suas características físicas ou

culturais para formarem grupos e categorias sociais que lhes permitem introduzir processos de inclusão e exclusão; as categorias e os grupos étnicos emergem em contextos de competição por recursos específicos, nos quais certos indivíduos podem maximizar um benefício material ou simbólico para criação de fronteiras, uma vez estabelecidas as categorias étnicas. Se a competição envolve grupos, ela contribui para o fortalecimento da fronteira que os separa; se implicar indivíduos, ela enfraquece essas fronteiras. Para o *instrumentalismo* a etnicidade é um facto social, enquanto a *escolha racional* é um facto individual. Ambos os enfoques convergem em considerar a etnicidade um facto objectivo de natureza social ou individual, respectivamente.

A *eticidade como diacrítico social* está associada a definição de categorias étnicas que emergem de uma posição relacional. Neste caso, a etnicidade implica um enquadramento relacional de identidade e diferença (Bader, 2008, p.131) mais do que a manifestação de um imanente ser biológico ou cultural: os grupos étnicos regulam e organizam a interacção social dentro e fora do grupo sobre a base de uma série de “contrastes” entre o próximo e o distante. Esta tendência agrupa-se em torno de Fredrik Barth (1998). Este enfoque aborda a etnicidade como um fenómeno intersubjectivo com efeito nas relações e nas práticas sociais.

Do projecto colonial europeu surgiram estudos que explicavam o desenvolvimento dos etno-nacionalismos nas sociedades industriais (Hechter, 1974), designados por *teoria do colonialismo interno*. Este enfoque alicerça-se na contestação política por parte dos grupos que buscam reverter uma lógica de dominação. Esta teoria permite a manipulação pelas elites da identidade étnica para alcançar objectivos políticos (Salamone, 1985 citado por Streiff-Fenart, 1998, p. 105). Os estudos contemporâneos em torno da etnicidade articularam esta problemática, no âmbito do projecto colonial europeu que constrói o “outro”, com base numa concepção eurocêntrica e mercantilista. A teoria *pós-colonial*, nomeadamente os trabalhos de Homi Bhabha (1994), intervém no sentido de desestabilizar a dicotomia da alteridade, própria do pensamento colonial, demonstrando que o poder colonial nunca dominou totalmente outras culturas, porque a resistência e a ambivalência então presentes no jogo entre culturas e linguagens.

Os trabalhos de Said (1997) sobre a construção do Oriente, de Anderson sobre a nação e a *comunidade imaginada*, e de Hobsbawm sobre a *invenção da tradição*, representam três importantes contributos *anti-essencialistas* na teoria social das últimas décadas (Horta, 2008). Uma parte significativa destes estudos sobre a construção do binómio identidade/alteridade, etnicidade, comunidade e nação destes autores, articulou-se, teórica e empiricamente, no sentido de “exorcizar” o que aparecia como sendo o fantasma do essencialismo. Há uma multiplicidade de posições argumentativas acerca do essencialismo. Existem diferentes formas de entender o essencialismo e, conseqüentemente, de definir os diferentes enfoques: uma que define a condição humana como manifestação de um *ser biológico*, portador de uma série de características (culturais, linguísticas e históricas); outros enfoques, catalogados como *essencialistas*, são aqueles em que as identidades étnicas são reduzidas às experiências de classe. Esta suposta necessária correspondência entre dois ou mais aspectos da vida social harmoniza-se com a ideia de que uma determinada posição económico ou social (como a classe) corresponde, necessariamente, a uma determinada ordem de representações (consciência de classe). Estas posições reducionistas argumentam que as diferenças existentes nas práticas culturais são expressões de uma especificidade do grupo social que o antecede e garante da sua identidade. Stuart Hall questiona estes entendimentos essencialistas da etnicidade (Hall, 2000, p. 104) e Laclau & Mouffe (1987, p. 169) admitem que não existe uma correspondência necessária nem directa entre as posições de classe ocupadas, as identidades sociais e as articulações políticas. As relações constituídas entre dois ou mais aspectos ou planos da vida social são consequência de articulações específicas que não procedem, directamente, de um sujeito soberano transcendental ou de uma essência estabelecida; são, antes, contingentes e historicamente produzidas e situadas.

O conceito de etnicidade é assumido e entendido pelos enfoques essencialistas como uma equação entre *eticidade e tradição* ou *entre etnicidade e comunidade*, ou ambos os enfoques. Esta produção/invenção é uma construção do mundo ocidental analiticamente contraposta à noção de nação ou modernidade. A etnicidade é entendível

na dialéctica de visibilidade/invisibilidade que reporta, igualmente, para o imaginário de nação e modernidade que produz um efeito de naturalização do outro como “grupos étnicos” (cf. Hall, 2007). A etnicidade é, pois, atribuída somente ao *outro tradicional e comunal*, excluindo o *moderno e europeu*. A etnicidade é uma *modalidade* (como, entre outras, o género, a classe, a nação) historicamente articulada (e, portanto, necessariamente plural) de inscrição e/ou problematização da diferença. A etnicidade é discursivamente construída, mas não é só discurso; encontra-se imbuída nas práticas sociais e nas práticas discursivas, sendo estas mediadas por relações de poder que as definem, as avalia e lhes dão (in)visibilidade. Por isso, não inclui, somente as “minorias étnicas”, mas também os grupos que, convencionalmente, dela foram excluídos. Todos têm uma etnicidade, porque todos vêm de uma tradição cultural, de um contexto cultural e histórico (Hall, 2000).

A etnização dos indivíduos implica um processo de estandardização e fixação de *marcadores étnicos* da invenção/imaginação/intervenção das tradições; mas também da construção de subjectividades específicas e, essencialmente, da construção de um sujeito étnico.

Os discursos académicos enfatizam, em muitas discussões, o que constitui, ou não, a etnicidade; quem é, ou não, membro de um grupo étnico e quais são ou não os grupos étnicos. A etnicidade é configurada como um objecto académico. Os estados e os movimentos étnicos apropriaram-se deste conhecimento, produzido pelos académicos, e incluíram-no nas suas agendas políticas. Os indivíduos são confrontados com estas agendas e posicionam-se em relação a elas: reconhecem-se a si mesmos, ou são reconhecidos como pertencentes a grupos étnicos. Para maximizar os seus recursos simbólicos e/ou materiais, os indivíduos instrumentalizam as suas características somáticas ou culturais. A etnicidade transforma-se numa arma política e exige competências sociais; torna-se, por isso, contingente, situacional e circunstancial.

O conceito de etnicidade, como ficou demonstrado, poderá levar a fundamentos pouco consistentes, por isso, é necessário desenvolver procedimentos que permitam

contextualizar e enquadrar as dinâmicas da etnicidade no preciso quadro das relações sociais e culturais em que se inserem.

A articulação de três enfoques de análise, proposto por Machado (1992), muito contribuirá para a aproximação da nossa problemática: o *multidimensional* (tem a ver com factores ligados ao percurso e trajectórias de vidas), o *processual* (é um processo dinâmico cujos membros se identificam ou diferenciam da sua unicidade) e o *relacional* (uma vez que é no contexto das inter e intra-relações que se situa o grupo social) (Machado F. L., 2002, p. 3-4).

A possibilidade que as pessoas têm de adoptar diferentes padrões de existência ou manipular a sua própria identidade étnica e de escolher, ou não, realçá-la, é certamente desigual de indivíduo para indivíduo e de um contexto para outro contexto inter-relacional. Quando a etnicidade assenta num estatuto prescrito, os desempenhos étnicos são realizados sob a forma de uma aventura ou de um destino impreterível ficando os indivíduos com possibilidades insignificantes para estabelecerem a distância subjectiva entre eles mesmos e os restantes intervenientes do jogo cénico. Quando, numa sociedade, os indivíduos conhecem o conteúdo dos estereótipos que os outros têm acerca deles, fazem uma gestão dos mesmos no sentido de afastar os aspectos perigosos, e desencadeiam procedimentos no sentido de promover os que lhes são vantajosos. As estratégias que os indivíduos desenvolvem face às identidades, de facto ou prescritas, prendem-se com a positividade e negatividade das mesmas, como refere Ana de Saint-Maurice (1997, p. 30). O que parece claro é que as negociações e os ajustes culturais que resultam das interacções étnicas contribuem para a compreensão de que uma identidade étnica não é redutível a uma herança cultural, porque as identidades emergem, como refere Ana de Saint-Maurice, “dos processos interactivos que os indivíduos experimentam na realidade quotidiana” (1997: 31). É importante assinalar que os contextos inter-relacionais possibilitam negociação de estatutos sociais e lutas simbólicas que levarão à emergência de divisões culturalmente elaboradas e constantemente reelaboradas no mundo social, de forma que “as pessoas e os grupos

sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza” (Santos, 1997, p. 27).

Os temas sociológicos construídos e discutidos acerca da etnicidade, e aqui abordados, permitem-nos, ainda que de forma abreviada, discutir a problemática da etnicidade, de molde a entender as suas múltiplas tensões, as problemáticas que agrega, assim como, descortinar os seus aspectos fracturantes ou emancipatórios, as suas fragilidades ou potencialidades.

A revisão das contribuições mais significativas para a sociologia das relações interculturais desenvolveu-se de forma a explicitar o actual *estado da arte* e não no sentido de confrontar quadros conceptuais de análise.

A etnicidade nunca se traduziu num discurso único, como ficou demonstrado. A etnicidade, por tanto, deve ver-se como um processo cujo significado só se entende *em contexto*. Interessa por isso observar e estudar a dimensão histórica, económica, política e cultural em que ele tem lugar. No caso particular da família cigana em análise, a problemática da etnicidade permite na diversidade das suas múltiplas dimensões localizar os sujeitos sociais “num espaço de contrastes sociais e culturais com a [restante] população portuguesa” (Machado F. L., 1992; 2002) num período compreendido entre os anos de 1825 e 1957.

A especificidade da organização social étnica decorre do papel que nela desempenham os *contrastos culturais*, isto é, Machado considera que:

“A etnicidade ganha tanto mais relevância quanto mais acentuados forem os contrastes de uma minoria com a sociedade que está fixada. As situações em que a etnicidade atinge um grau socialmente disruptivo são, geralmente, caracterizadas por fortes contrastes sociais e culturais demarcando a minoria ou minorias em questão dos contextos em que se inserem” (Machado, 1992, p. 124).

Este autor encara que estes *contrastes sociais* são operacionalizados nas seguintes dimensões: localização residencial, estrutura etária e sexual, níveis de escolaridade e composição de classe. Na definição do *contraste cultural* considera a dimensão religiosa, linguística, matrimonial e os modos de vida. Estes *traços modais* são seleccionados mas, o autor, não ignora a “heterogeneidade interna que eles representam” (idem).

Machado admite que se tornam menos relevantes os *contrastes sociais e culturais* entre as populações étnicas ou racialmente diferenciadas e a sociedade envolvente, quando há mais *continuidades* do que *contrastes*. Neste caso as pertenças de tipo étnico-racial tendem a perder significado (1992; 2002).

Os *contrastes sociais e culturais* existentes entre as diferentes identidades étnicas funcionam como “marcadores” da própria identidade étnica (localização residencial, estrutura etária e sexual, níveis de escolaridade e composição de classe, dimensão religiosa, vestuário, música, festas, dimensão religiosa, linguística e matrimonial, modos de vida, etc.). Estes factores podem variar segundo os contextos históricos, económicos, sociais, políticos, geográficos, entre outros, e reflectem-se e refractam-se nas famílias, nos grupos e nas comunidades.

Estes “marcadores” existentes na família cigana comportam um conjunto de práticas incorporadas pelos *habitus* que se (re)produz nos discursos dos sujeitos. Estes discursos compreendem enunciados, objectos, posições dos sujeitos, e estratégias intra e inter-relacionais. O *habitus* como *matriz das percepções* actua ao nível do inconsciente, configura um processo contínuo de adaptação e compreende, igualmente, as opções de estilos de vida e modelos de conduta adoptados, os valores simbólicos de honra e vergonha; os nomes, alcunhas e pseudónimos; a efabulação dos *entes queridos*, os mortos, o luto (das viúvas e dos viúvos), o choro e o lamento; os referentes matrimoniais, o *pedimento*, o casamento (com primos direitos), a *boda*, a *ajuntaora* e a virgindade; a *lei cigana* e a independência ou conformidade; os tios, os *homens de respeito* e a autoridade; as *desordens*, os *contrários*, a vingança, a gestão dos conflitos e

as solidariedades; as formas de vestir e os modos de falar, o *caló*; a *tradição* e as *tradições*; o canto, as festas e o *bailar*; a *raça* dos Gavinos, dos Serrelhões, dos Perrulas, dos Martelos e dos Reiles; os interditos e a *lacha*, os *senhores*, os *pailhos* e os *calós*; o ouro, os adornos e as casas de penhores; as crenças, o culto e as práticas religiosas, entre outros, *contrastes sociais* e *culturais* que existem entre a família cigana em análise e a restante sociedade portuguesa.

A revisão bibliográfica sobre a etnicidade possibilitou percorrer alguns dos principais enfoques que, em torno dela, se construíram. Ou seja, as perspectivas *primordialistas* e *sociobiológicos* que *naturalizaram* a etnicidade apelam a um *ser biológico* ou *cultural*. O enfoque marxista da etnicidade, que se articula exclusivamente em torno da *classe* ou etnicidade problematiza-a de forma reducionista. Evidenciou-se o carácter contingente, situacional e circunstancial da etnicidade e percebeu-se que esta deve ser entendida na sua relação *multidimensional, relacional e processual*.

Em síntese as abordagens e perspectivas explicativas da diferença, da identidade, da raça e etnicidade, convocadas para esta discussão, foram percepcionadas como uma constelação de saberes, facilitadora da análise da nossa problemática. A complementaridade, a transversalidade e o entrecruzamento, existentes nestes paradigmas teóricos, exigem, porém, uma especificidade determinada e uma delimitação de perspectivas que permitam responder a questões específicas como é o caso da família cigana estudada. Por isso, chegados aqui, interessa salientar que esta tese trabalho funda-se num quadro teórico anti-essencialista das problemáticas da diferença cultural, identidade e etnicidade, no sentido de investigar a natureza das relações sociais e culturais entre a família cigana e a restante população portuguesa. Para tal, o quadro analítico proposto configura-se a partir da análise dos processos de diferenciação (contrastes sociais, culturais e simbólicos) e de identificação (continuidades sociais, culturais e simbólicas).

### 2.3. Identidade(s) cigana(s): processo de (em) construção

O que é a identidade cigana? O que é ser cigano?

A resposta a estas duas questões não se apresenta problemática, de facto, permanece uma concordância generalizada ou uniformidade de opiniões, pensamentos, sentimentos, crenças etc., tanto do ponto de vista *émico* como *ético*<sup>1</sup>, acerca da *identidade cigana* e/ou do *ser cigano*. Não existindo, para muitos investigadores, necessidade de problematizar estes conceitos, continua-se a folclorizá-los nos seus aspectos essenciais. O que se sabe acerca da *identidade cigana* ou do *ser cigano* desenvolveu-se e alojou-se em representações, memórias e impressões cristalizadas na (nossa) consciência colectiva. Sendo esta produto de tensões e divergências que emanam do campo das relações interétnicas. Mas que imagens acerca da *identidade cigana* ou do *ser cigano* se construíram?

As imagens construídas são o espelho em negativo da sociedade ocidental, sedentária e moderna, que inscreve os seus diacríticos no corpo do indivíduo e no do seu grupo de pertença e os *sensocomuniza*. Pierre Bourdieu escreve:

“Na luta simbólica pela produção do senso comum ou, mais precisamente, pelo monopólio da nomeação legítima como imposição oficial – isto é, explícita e pública – da visão legítima do mundo social, os agentes investem o capital simbólico que adquiriram nas lutas anteriores e sobretudo todo o poder que detêm sobre as taxinomias instituídas, como os títulos. Assim, todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agentes procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição nesse mundo podem situar-se entre dois extremos: o insulto, *ideos logos* pelo qual um simples particular tenta impor o seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; a *nomeação oficial*, acto de imposição simbólica que tem a seu favor toda a força do colectivo, do consenso, do senso comum, porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do monopólio da violência legítima” (Bourdieu, [1989] 2001, p. 144).

---

<sup>1</sup> Félix Neto (1997) apresenta um quadro acerca das abordagens *émica* versus abordagem *ética* que permite fazer a distinção efectuada por muitos psico-culturalistas entre aspectos culturais específicos e aspectos culturais gerais ou universais do comportamento. Os primeiros são referidos como *émicos* e os segundos como sendo *éticos*.

A discussão em torno da construção de imagens acerca da *identidade cigana* ou do *ser cigano* é relevante porque anunciam as interacções assimétricas entre os actores (ao nível individual e colectivo), a forma como estes se posicionam, num campo social onde o *poder de nomear* e de atribuição de sentido é legitimado pelos discursos e práticas sociais elaborados de dissemelhantes maneiras no trajecto histórico das relações interétnicas.

Bourdieu ([1989] 2001) considera que existem duas possibilidades simbólicas que caracterizam o *poder de nomear*: de um lado, está o universo das perspectivas particulares, dos agentes singulares; do outro lado, está o ponto de vista autorizado de um porta-voz do Estado.

No primeiro caso, os agentes singulares a partir dos seus próprios pontos de vista, da sua posição particular, produzem nomeações deles e dos outros: sobrenomes, alcunhas, insultos ou, no limite, acusações, calúnias, etc.

No segundo caso, a lógica da nomeação oficial nunca se vê tão bem como no caso do *título*, seja ele nobiliário, escolar ou profissional, capital simbólico e social, juridicamente garantido. Segundo Bourdieu, “O nobre não é somente aquele que é conhecido, célebre, em resumo *nobilis*. Ele é igualmente aquele que é reconhecido por uma instância *oficial*, “universal”, quer dizer, conhecido reconhecido por todos” (Bourdieu, [1989] 2001, p. 148). O título profissional ou escolar é garantido como um direito que se torna numa regra jurídica percebida socialmente como um capital simbólico institucionalizado, legal, como menciona Bourdieu.

A consolidação da *identidade cigana* e/ou do *ser cigano* emergem, entre outros aspectos, das tensões e confrontos, da disputa em torno da classificação, i.e., do poder de *divisão e nomeação* do mundo social e do estabelecimento de relacionamentos de dependências sociais em categorias mentais e representacionais, construídas nos e pelos discursos produzidos nas práticas quotidianas, tanto naqueles que fazem parte do senso comum, como daqueles que se produzem no campo da saber especializado.

As representações negociadas que se construíram acerca da *identidade cigana* e/ou do *ser cigano* emergem de processos étnicos identitários que são estabelecidas pela (re)configuração dos discursos especializados (saber científico e académico), e pela respectiva prática, assim como o saber e a prática populares. Por consequência não apenas as políticas historicamente desenvolvidas contra os ciganos pela sociedade ocidental, bem como a própria organização da experiência quotidiana dos ciganos, são reflexo em negativo do *ser cigano* e de uma *identidade cigana* que emerge de um conflito desigual historicamente verificável.

Que contextos sociais, históricos, políticos e económicos possibilitaram a construção da *identidade cigana* e/ou *ser cigano*? Como é que as pessoas, individual e colectivamente consideradas, negociaram, instrumentalizaram e adaptaram as suas componentes étnico-culturais?

A resposta a esta questão remete-nos para a análise e discussão das representações e estereótipos que acerca dos ciganos se construíram. Analisaremos, em seguida, algumas delas.

A primeira remete-nos para a ideia de que os ciganos seriam *nómadas por natureza*. Esta característica atribuída aos ciganos identifica-os como nómadas e vice-versa. A acepção dada pelos dicionários<sup>2</sup> apresenta-os com diversas conotações, sendo que aquela que adquire maior centralidade é a do nomadismo, como demonstrarei.

Que causas estão subjacentes à nomeação encontradas nos verbetes dos dicionários aqui referenciados e que descrevem, entre outras, os *ciganos* como *grupos*

---

<sup>2</sup> Para a Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura a palavra *ciganos* é:

“Designação que engloba numerosos grupos de povos nómadas, originários da Índia do Norte, cujo nome original é Manusch ou Rom. Foi a partir do séc. XII que se espalharam na Europa, através do vale do Danúbio. Apresentam, ainda hoje, características antropológicas e etnossociais que os distinguem dos meios humanos em que vivem, mantendo uma genuidade étnica que têm conservado imutável” (vol. V, p. 463).

O Dicionário electrónico de Língua Portuguesa da Porto Editora considera-os:

“Povo sem pátria, derivado talvez dos jinganis da Índia, que percorre o mundo, vivendo, geralmente, de expedientes ou ocupando-se em compras e vendas” (1996).

O Novo Dicionário Electrónico Aurélio de Língua Portuguesa considera cigano:

[Do gr. Bizantino athínganos, pelo fr. tzigane ou tsigane.]

Substantivo Masculino

Indivíduo de um povo nómada, provavelmente originário da Índia e emigrado em grande parte para a Europa Central, de onde se disseminou, povo esse que tem um código ético próprio e se dedica à música, vive de artesanato, de ler a sorte, barganha cavalos, etc. [Designam-se a si próprios rom, quando originários dos Balcãs, e Manuche, quando da Europa central.] (2004).

O Dicionário Electrónico de Língua Portuguesa Houaiss apresenta as seguintes significações para a palavra cigano:

Que ou aquele que tem vida incerta e errante; boémio

*de povos nómadas, povo sem pátria, que percorre o mundo, indivíduo de um povo nómada, povo itinerante?*

A adaptação simbólica do nomadismo é problematizada a dois níveis: por um lado, é consequência das constantes migrações forçadas e de enorme violência física e simbólica, e, por outro; b) do romantismo: o mito do eterno vagabundo, da liberdade sem fronteiras, da vida natural e sem restrições (cf. Clébert, [1965] 1985); Leblon, [1985]1993; Liégeoise, 1986; Fraser, [1992]1998).

Das duas razões apresentadas, interessa discutir, por agora, aquela que mais contribuiu para a construção dos estereótipos, preconceitos e representações que acerca dos ciganos se construíram - o nomadismo forçado -, por se revestir de importância primordial, pelo facto, de determinar muitas das outras:

“Os ciganos foram amaldiçoados por Deus por se terem recusado a abrigar José e Maria nas suas tendas durante a fuga para o Egipto” (Kenrick & Puxon, 1998, p. 11).

As migrações ciganas são, pois, o resultado de um exílio de sete anos, a que foram condenados, por não terem socorrido a Sagrada Família na fuga para o Egipto (cf. Nunes, 1981; Liégeoise, 1986; Fraser, 1998).

A sua dispersão inicial permitiu que se construíssem muitas outras teorias acerca do seu nomadismo, algumas delas provêm de lendas e mitos, outras de estudiosos como foi relatado. Muitas delas justificam a sua origem bíblica. A origem bíblica diz que “os ciganos são a ‘descendência maldita de Caim’, por isso, condenados a um contínuo movimento; são uma das doze tribos de Israel; são os herdeiros directos de Abraham e Sara” (Atienza, 1994, p. 3).

O nomadismo é evocado em determinados contextos para reforçar ou negar a *identidade cigana, o ser ou não cigano*: os ciganos *sedentários* olham, muitas vezes, com desprezo para os ciganos *nómadas* que persistem nesta vida “primitiva”, enquanto os *nómadas* acusam os *sedentários* de terem abandonado as tradições, e com isto terem deixado de ser ciganos. O nomadismo não é uma categoria *natural*, porém, é

instrumentalizado pelos ciganos e não ciganos como fazendo parte do processo de construção identitária dos mesmos.

O nomadismo converte-se, assim, num mito e numa prática, paradoxo da punição divina. Os ciganos tornam-se filhos bastardos do Deus cristão e serão punidos, também por isso, pela igreja e pelos enciclopedistas.

A Igreja, no concílio de Trento, “rejeitou-os devido ao seu modo de vida, que impedia que fossem controlados, e pediu aos padres que os não casassem sem uma autorização especial do bispo; posteriormente, os sínodos diocesanos ditariam com frequência uma atitude de rejeição dos padres face aos Ciganos” (Liégeois, 1986, p. 36).

Os enciclopedistas, a Europa iluminista, do século XVIII, de acordo com o espírito da época, foram essenciais para a consolidação das percepções e estereótipos ciganos. Os verbetes dos dicionários e das enciclopédias vulgarizavam certas visões acerca dos ciganos, especialmente entre as *classes altas*, facilitando representações *objectivas* sobre os mesmos. Os enciclopedistas eram referências legitimadas que produziam, através da selecção editorial, estereótipos mais ou menos padronizados e, conseqüentemente, facilmente universalizáveis. Na Enciclopédia de Diderot, o estandarte de todo o movimento do racionalismo humanista, encontram-se representações acerca dos ciganos já abundantemente disseminada entre a população. Os ciganos são ali definidos como “vagabundos que praticam a profecia pela leitura das mãos. O seu talento é cantar, dançar e roubar” (Fraser, 1998, p. 146).

O material usado na elaboração de textos e nas enunciações dos verbetes dos dicionários e das enciclopédias assentavam grandemente nas principais e poucas, mas importantes, produções e pesquisas dos primeiros investigadores ciganólogos, como são o caso de Heinrich Grellmann da Universidade de Gottingen. Grellmann publicou, em 1783, o livro *Die Zigeuner* (publicado na Inglaterra como *Dissertation on the Gipseys*, em 1807), “sendo a sua importância rapidamente reconhecida e foi traduzido para Inglês, Francês e Holandês” (Fraser, 1998, p. 190). Anteriormente, já Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) tinha publicado *La Gitanilla*. Cervantes inicia este seu livro, escrevendo:

“Parece que os ciganos só vieram ao mundo para serem ladrões: nascem de pais ladrões, criam-se com ladrões, estudam para ladrões, e, finalmente, acabem por ser ladrões useiros e vezeiros, à rédea solta, e a vontade de furtar são neles como acidentes inseparáveis, que não se tiram senão com a morte” (Cervantes, s.d., p. 9).

Não sendo o primeiro intelectual a construir narrativas acerca dos ciganos, Grellmann é, no entanto, o primeiro investigador a desenvolver uma obra de grande impacto que assenta num novo paradigma organizacional, que conduzirá e orientará a (re)produção de futuras investigações. Grellmann apresenta as principais perspectivas teóricas acerca dos ciganos até então construídas. Por exemplo, a ideia do suposto canibalismo praticado pelos ciganos tem a sua primeira aparição no trabalho “científico” de Grellmann, que reforça e cria novas representações dos ciganos, como relata Fraser: “ao ordenar o seu material, Gellner estabeleceu o modelo para os eruditos subsequentes, e por muitos anos ([1992]1998, p. 191).

Na segunda edição do seu livro, Grellmann, como relata Fraser, corrigiu as suas narrativas iniciais acerca do canibalismo cigano<sup>3</sup>. De facto: “o mal da sua primeira edição já estava causado e as sugestões de canibalismo cigano levariam um século ou mais a desaparecer” (*ibidem*).

No entanto, a maior contribuição que Grellmann propiciou ao desenvolvimento dos estudos ciganos foi a sua teoria linguística da origem indiana dos ciganos (Fraser, 1998). Embora Grellmann não tenha sido o primeiro a efectuar uma análise filológica rigorosa sobre a questão das origens indianas dos ciganos, abriu caminho para a nova ciência que um historiador designou de “paleontologia linguística” (Fonseca, 1996, p. 105).

A filologia emergiu como uma ferramenta do nacionalismo, e “os efeitos perniciosos do método de identificar povos através da língua foram inúmeros pela Europa fora” (Geary, [222] 2008, p. 37). A filologia autorizava os ideólogos nacionalistas a desenvolver uma história nacional “científica”, que concebia não só a língua nacional, mas igualmente a ideologia nacional com origem num passado longínquo: o povo era um povo antes de ser reconhecido como tal. À etnoarqueologia étnica, cabia a função de encontrar provas materiais das especificidades culturais dos

---

<sup>3</sup> Ver *Os ciganos sob o Domínio da Suástica* Kenrick & Puxon, 1998.

povos, de identificar grupos étnicos com o auxílio das *fontes históricas*, não como uma *conquista* mas como um *regresso* simbólico e, por vezes, material, às fronteiras originais (cf. Geary, [222] 2008). A etnoarqueologia étnica encorajou povos a reivindicarem regiões em nome de uma pátria original, como foi o caso da expansão levada a cabo pelo Terceiro Reich e, mais recentemente, foram usados argumentos similares nos conflitos entre albaneses e sérvios.

A filologia histórica provava “cientificamente” a “existência de ‘comunidades linguísticas’ que partilham a mesma visão da vida, os mesmos valores sociais e religiosos e os mesmos sistemas políticos” (Geary, [222] 2008, p. 39).

A construção da “história total”, que assentava na homogeneidade e na pertença a um antepassado comum, aparece com as chamadas *Histórias de Heródoto*<sup>4</sup>, que construiu e explicou com grande refinamento as diferenças entre *ethne* (povos) e *gene* (tribos).

Na escrita de muitos *etnógrafos de salão*, herdeiros de Heródoto, passarão a constar os preconceitos seculares acerca *dos povos do mundo conhecido* que Heródoto descreveu e o “seu método de compreender e descrever o mundo sobreviveu até aos nossos dias” (Geary, 2008, p. 50).

Retomando as investigações de Grellmann, verificámos que estas se harmonizam com o espírito da época. A filologia indo-europeia comparada nasceu em 1786, quando o inglês Sir William Jones descobriu que o sânscrito, o grego e o latim tinham uma origem comum. Mais tarde, outros investigadores elaboraram um método para examinar o desenvolvimento e as semelhanças entre línguas e criaram a nova “ciência” da filologia indo-europeia (Geary, [222] 2008). Ora, é nesta altura que Grellmann anuncia a teoria linguística da origem indiana dos ciganos e se admite, pela

---

<sup>4</sup> As origens da reflexão de etnografia europeia começam, pelo menos, com as assim chamadas Histórias de Heródoto de Halicarnasso (actual Bodrum, Turquia), escritas em meados do século V a.C. Heródoto foi o primeiro etnógrafo e o seu método de compreender e descrever o mundo sobreviveu até aos nossos dias. Inventou não só a história, mas também a etnografia, quando escreveu sobre as origens das guerras entre Gregos e Persas. Viria a chamar uma “história total” do mundo conhecido às investigações que realizou, ao ouvido e visto durante as suas viagens através do mundo mediterrâneo. “As unidades deste mundo eram povos (*ethne*; singular *ethnos*), estando estes muitas vezes subdivididos em tribos (*gene*; singular *genos*), com tradições religiosas, costumes sociais, línguas, culturas materiais e sistemas económicos que ele descreveu com pormenor e de forma elaborada. (Geary, [222] 2008, p. 50).

primeira vez, uma caracterização étnica dos ciganos, i.e., a descoberta de Grellmann permite enfatizar a ideia de que os ciganos possuíam uma tradição cultural original, autónoma e homogénea, não deixando dúvidas quanto à sua herança cultural indiana. Fraser, no entanto, lembra que a “linguística histórica não pode determinar a origem racial e étnica dos falantes do romani” (Fraser, [1992]1998, p. 28). Ou seja, estas semelhanças linguísticas podem significar que os ciganos, durante muito tempo e por motivos desconhecidos, viveram na Índia, não significando isto, necessariamente, que fossem indianos ou que tivessem tido contactos com indianos ou não-indianos que falavam o hindi, mas fora da Índia. As presumíveis “provas linguísticas”, anteriormente referidas, carecem, por isso, de provas complementares que vão para além das semelhanças (que outras comparações dizem ser biológicas e/ou raciais) existentes entre alguns costumes ciganos e indianos. Na verdade, todas as teorias, prodigiosas fantasias, mitos e lendas acerca da origem dos ciganos não passam de verdadeira especulação sem nenhuma comprovação empírica.

George Borrow, outro estudioso ciganólogo, de referência, publica *Los Zincali* em 1841. Neste livro, Borrow construiu representações muito negativas e estereotipadas acerca dos ciganos: *ladrões, selvagens, vigaristas*, e outros vocábulos idênticos, podem ser encontrados no seu livro. Borrow passou muitos anos em Espanha e Portugal, onde conheceu e conviveu demoradamente com grupos de ciganos. Estudou a sua língua e os seus costumes, escreveu alguns livros sobre eles e chegou a traduzir, para *calo*, o Evangelho de S. Lucas. George Borrow “descreve-nos cenas da vida e costumes dos ciganos, cheios duma incrível fantasia” (Nunes, 1981, p. 86). No segundo capítulo de *Los Zincali*, analisa o estilo de vida dos ciganos e escreve:

Llegados a España con predisposición a toda especie de crímenes y picardías... su presencia era una calamidad y una maldición cualquier que fuese el rumbo de sus pasos. (Borrow, [1854] 1999, p. 50).

No estudo de Borrow, as mulheres ciganas não têm um tratamento melhor do que aquele que concedeu aos homens: entregavam-se à quiromancia, um costume que visava burlar os crédulos e supersticiosos, e na qual empregavam prodigiosos truques sujos, eram autênticas bruxas, aptas em artes diabólicas, peritas em diversas poções e cantavam canções obscenas. Os aspectos positivos que possuíam, segundo Borrow, era

a valorização da castidade antes do casamento e a fidelidade conjugal (Borrow, ([1854] 1999).

Jean Paul Clébert ([1965] 1985), outro estudioso da problemática cigana, publica *Les Tsiganes*, repetindo a “má fama e mistério que acompanha o cigano” (Nunes, 1981, p. 104): os ciganos estão entre as “classes perigosas”, são ladrões propriamente ditos (Clébert, [1965] 1985, p. 61), a sua vida é incompatível com as regras de uma sociedade (p. 62) e crêem num Deus único (p. 125).

Se isentarmos Barrow, todos os outros *etnógrafos de salão*, conheceram realmente o ambiente, a vida quotidiana dos ciganos que “investigaram”. As descrições que desenvolvem limitam-se a reproduzir as crenças populares e a reproduzir as obras publicadas pelos primeiros “investigadores” ciganólogos. As investigações desenvolvidas, mais recentemente, por Bernard Leblon, Jean-Pierre Liégeois, Angus Fraser, e mesmo Olímpio Nunes, entre muitos outros que poderíamos citar, são unânimes neste aspecto: a maioria dos autores, que produziram estudos/investigações sobre os ciganos, não conheceu realmente os ciganos.

O exemplo dos estudos desenvolvidos em Portugal, acerca dos ciganos, é um *continuum* desta realidade. São as narrativas de António Tomás Pires, o “etnógrafo local”, que proporciona a Adolfo Coelho as informações necessárias ao desenvolvimento da sua investigação acerca dos ciganos, conforme comprovam as cartas trocadas entre ambos durante vinte e dois anos.

Outros estudos aludem à presença de ciganos em Portugal, como é o caso dos estudos desenvolvidos por José Leite de Vasconcelos, Teófilo Braga, Júlio Rocha, Pedro de Azevedo. Alguns destes intelectuais, fundadores da etnologia e do folclorismo português, identificam o cigano como uma “raça” e estudam-no com base num racismo literário e científico: a diferenciação fenotípica e a classificação de indivíduos e colectivos assentam no seu aspecto físico. A sua actividade intelectual, cívica e académica conduziu-os ao estudo do folclore e da cultura popular portuguesa, no contexto das investigações que se desenvolviam em torno da “identidade nacional”. Dedicaram alguma atenção ao estudo deste tema, ainda que estes ocupem um modesto lugar na obra produzida por cada um deles. Estes estudos ocorreram num período da

história de Portugal, o oitocentista, que os torna, também por isso, indispensáveis para a nossa discussão.

José Leite de Vasconcelos, no Livro IV da *Etnografia Portuguesa* ([1928]1982, 351-419), desenvolve, num pequeno capítulo intitulado, “Ciganos”, um interessante estudo acerca do baptismo, nomes, pseudónimos e alcunhas, organização política e social dos ciganos, entre outros temas. Porque, neste estudo, Leite de Vasconcelos, se refere a António Maia, e, também, pela importância que este estudo assume para a nossa investigação, voltaremos a ele, noutra parte desta nossa tese.

Teófilo Braga publica na revista *O Positivismo*<sup>5</sup>, dirigida por si próprio e por Júlio de Matos, um conjunto de estudos acerca da *Origem dos Ciganos*. As contribuições de Teófilo de Braga são normalmente consideradas pouco relevantes, pelo facto de as suas investigações compreenderem exclusivamente a questão da *proveniência dos ciganos* e de defender a tese de que os ciganos descendem de uma *tribo dos Pastores expulsos do Egipto* (1879, 272). Mas consideramos que Teófilo Braga destaca, nestes seus ensaios, um outro aspecto relevante, para a época, e que julgamos necessário enfatizar: *as leis repressivas contra os Ciganos, as perseguições do terrorismo popular e oficial dos séculos XV e XVI* (1879, p. 270).

Pedro de Azevedo publica, em 1894, na *Revista Lusitana*, dirigida por J. Leite de Vasconcelos, um conjunto de 44 documentos relativos a ciganos ou com eles relacionados, cópias dos registos dos 24 livros das *legitimações e perdões*, da chancelaria de D. Filipe I, conservadas no Arquivo da Torre do Tombo. Os documentos são publicados sob o título: *Ciganos Portugueses dos Fins do Século XVI*.

Júlio Rocha publica, em 1902, na *Ocidente, Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro*, diferentes artigos sob o título geral: *Ciganos e o seu Dialecto*<sup>6</sup>. Júlio Rocha faz uma longa resenha histórica acerca dos ciganos. Reúne, nos seus artigos, as

---

<sup>5</sup> "O Positivismo", que se publicou no Porto de 1878 a 1882, teve por colaboradores Adolfo Coelho, Alexandre da Conceição, Amaral Cirne, Arruda Furtado, Augusto Rocha, Basílio Teles, Bettencourt Raposo, Cândido de Pinho, Consiglieri Pedroso, Ernesto Cabrita, H.Esk Ferrari, João Diogo, Júlio de Matos, Emídio Garcia, Teixeira Bastos, Teófilo Braga, e Vasconcelos Abreu (Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura vol. XV, 1993). Esta revista, que inclui bastantes estudos etnográficos, é ainda hoje um valioso repositório de elementos para a etnologia portuguesa oitocentista.

<sup>6</sup> Estes artigos foram publicados na *Ocidente, Revista Ilustrada de Portugal*, nos anos de 1902 (números, 863, 857, 858, 859, 860) e 1903 (números, 877, 868, 871).

---

informações discutidas pelos académicos oitocentistas e repete, entre outras coisas, que os *ciganos eram judeus homiziados, que ao voltarem ao seio das populações negavam a sua origem israelita intitulado-se egípcios*. Tese que volta a ser considerada e defendidas por alguns estudiosos<sup>7</sup>, no final do século XX. Este estudioso assegura que o *cigano não degenerou: o tipo que hoje o distingue é o mesmo que sempre o distinguiu. A cigana goza duma grande reputação de fidelidade, e os costumes dessa gente provam o apreço dado à honra feminina, à virgindade que se entrega ao esposo*.

Recuperando a discussão iniciada em torno do trabalho desenvolvido por Adolfo Coelho, verificámos que o seu estudo é publicado em 1892, sob o título *Os Ciganos de Portugal*. Este estudo é resultado de um conjunto de investigações desenvolvidas por um dos mais célebres intervenientes nas *Conferências do Casino*. O livro *Os Ciganos de Portugal* é considerado, pela generalidade dos investigadores, de grande relevância para o estudo etnográfico dos ciganos, em Portugal, durante o período oitocentista. “O seu autor inspira-se nas principais tradições de pesquisa que o século XIX colocava à disposição dos estudiosos das culturas populares” (Leal, 1993, p. 14.)

Por que é que o estudo de Adolfo Coelho é importante?

Adolfo Coelho ([1892] 1995) desenvolve o seu estudo no período oitocentista português; segundo, porque ajuda a perceber a *identidade cigana, o ser cigano*, em Portugal; terceiro, porque as referências que nele se fazem remetem, directa ou indirectamente, para os indivíduos aqui investigados e, por fim, porque em Adolfo Coelho, *a identidade norma* e a sua força homogeneizadora tendem a definir o anormal em função do seu constructo de normal, o autêntico, desejável e excepcional em função do desprezível, rejeitável, antinatural. O tempo verbal empregue por Adolfo Coelho é o presente gnómico.

As tradições de pesquisa de Adolfo Coelho são compreensíveis à luz da interdisciplinaridade oitocentista. As produções globais deste autor desenvolvem-se enquanto pedagogo e historiador da literatura ou linguista e etnólogo. Ao trabalho comparativista de Adolfo Coelho deve juntar-se a divulgação, em Portugal, das obras dos principais linguistas alemães. Infere-se, pois, que as investigações de Adolfo

---

<sup>7</sup> cf. [http://www.imninalu.net/cultura\\_sp.htm#Los%20Rom%20y%20la%20Torah](http://www.imninalu.net/cultura_sp.htm#Los%20Rom%20y%20la%20Torah)

Coelho são influenciadas e inspiradas nas principais tradições de pesquisa do século XIX.

Analisemos algumas das observações que Adolfo Coelho faz neste seu estudo: – “Segundo uma informação de Pires, quando morre um cigano é enterrado pelos da tribo em pleno campo e sem formalidades, além do copioso choro das mulheres e das crianças” (1995, pp. 190-191). – “Reconhecem-se a si próprios como ciganos, excepto o nº 3, [refere-se a uma fotografia] que se diz português puro; todavia, apesar da coloração da pele e do cabelo, há caracteres que permitem considerá-lo de sangue cigano” (1995, p. 255). – A existência de “ciganos com cabelos loiros, sobranceiras e barbas da mesma coloração”, de “uma rapariga de cabelo loiro e olhos azuis”, assim como, o facto de não se encontrarem “ciganos com o cabelo naturalmente encaracolado” levam-no a dizer que “não são os melhores exemplares para estudo, ainda que o próprio estudo dessas modificações interesse”. “O exame dos ciganos nómadas recomenda-se muito e a existência de indivíduos loiros e de olhos azuis excita deveras a nossa curiosidade” (1995, p. 265).

Dez anos antes da publicação do *estudo* de Adolfo Coelho – “*Os Ciganos de Portugal*” – morre António Maia, avô paterno de António Maia cuja história de vida foi investigada e aqui será discutida. O que se encontra (nos registos paroquiais da Freguesia de S. Jorge de Arroios, em Lisboa – Livro 11 de óbitos do ano de 1882), no óbito de António Maia?

Que António Maia: a) recebeu os sacramentos, logo era baptizado, b) era viúvo e casado pela igreja católica, c) morava na calçada de Arroios da dita freguesia, logo não era nómada, e d) nasceu em Sevilha. Mais, António Maia faleceu com 90 anos, o que significa que terá nascido, em Sevilha, em 1792. Em 1887, António Maia é trasladado para o Jazigo de Família existente no Cemitério do Alto de S. João. Deixou cinco filhos, todos eles (conhecidos!?) “*abastados*” comerciantes. A certidão de óbito de António Maia contraria muitas das afirmações de Adolfo Coelho e testemunha que o cigano nunca é definido tal como é, mas sim como é necessário que seja: é um cigano imaginado e as imagens manipuladas. Os estudos que Adolfo Coelho efectua acerca dos ciganos são determinados, não pelos contactos com estes, mas pelo contacto com atitudes dominantes em relação aos ciganos, como explicam os estudos de Tajfel, que

mostram que “as avaliações precedem a compreensão, estejam os grupos relevantes em contacto ou não” (Tajfel, [1981] 1982, p. 214). O *poder de nomear* e de atribuição de sentido *bourdieuniano* é aqui legitimado pelo discurso autorizado de um dos mais iminentes intelectuais portugueses oitocentistas.

A certidão de óbito de António Maia contribui para o entendimento dos processos de construção *da identidade cigana* e permitem perceber quão contraditórias são as narrativas que se foram construindo acerca dos ciganos.

Porquê a escolha dos *estudos*, entre outros referenciados, de Heinrich Grellmann, George Borrow e Adolfo Coelho?

No primeiro caso, pelas razões anteriormente expostas: Grellmann é considerado uma dos primeiros investigadores ciganólogos. Nos dois outros casos, por duas ordens de razões: a primeira, porque ambos desenvolvem as suas investigações em meados do século XIX, sendo, por isso, duas obras de referência para a investigação que desenvolvemos; e a segunda, por ser um período em que é publicada a obra de Gobineau sobre a desigualdade das raças humanas, que constitui um dos marcos fundamentais do “racismo científico” e possibilita, por este facto, uma leitura transversal dos acontecimentos emergentes. É neste período que aparecem os chamados *cientistas raciais*, como foi o caso de Galton, fundador da eugenia, em Londres, com vista ao aperfeiçoamento da espécie humana. Nas suas obras sobre o carácter hereditário da inteligência, Galton argumentou em defesa da eliminação progressiva dos indesejáveis da sociedade, proibindo-lhes o casamento ou impondo a sua esterilização (*eugenia negativa*) e, simultaneamente, tentou proteger, aperfeiçoar, e multiplicar os indivíduos ‘mais aptos’, de melhor saúde física (*eugenia positiva*) (cf. Cabecinhas & Amâncio, 2003, p. 4).

É no seguimento das investigações que se desenvolvem em torno das políticas raciais que se constitui em 1936, na Alemanha, a principal instituição Nazi relacionada com a investigação sobre os ciganos. À equipa liderada pelo Dr. Robert Ritter juntar-se-á, mais tarde, Eva Justin, a mais conhecida entre os *cientistas raciais* que se dedicava ao *problema* dos ciganos. “No prefácio do seu relatório de investigação, Justin escreveu que esperava que o seu trabalho viesse a constituir a base de futuras leis de higiene

racial, capaz de impedir que novos “elementos primitivos indignos” penetrassem no seio do povo Alemão” (Kenrick & Puxon, 1998, p. 24). Justin concluiu que os ciganos não poderiam ser integrados na sociedade devido à sua forma de pensar primitiva. Com base nas investigações da equipa liderada pelo Dr. Robert Ritter, os ciganos internados nos campos de concentração eram utilizados em experiências médicas<sup>8</sup> como cobaias (cf. Kenrick & Puxon, 1998; Rosenberg, 2001). É conhecido o efeito produzido por estas políticas: o genocídio de milhões de judeus e ciganos, entre outros, durante a II Guerra Mundial. Calcula-se que terão morrido mais de 250 000 mil ciganos de todas as idades e de ambos os sexos, entre 1940 e 1945, nos campos de concentração de Auschwitz, Treblinka, Stutthof, Chelmno, Gross Rosen, Belzec e Sobibor (Kenrick & Puxon, 1998; (Rosenberg, 2001; Weber, 2002).

Com o fim da II Guerra Mundial, os cientistas e os políticos sentiram necessidade de “problematizar a noção de ‘raça’, e a cultura ganhou terreno. Os grupos humanos, que até aí eram categorizados racialmente, passaram a designar-se por ‘grupos étnicos’ para enfatizar as características culturais e não hereditárias (Cabecinhas, 2002, p. 40). Mas, como desmonstrarei, a um processo de *racialização* seguiu-se um processo de *etnização* que metamorfoseou o sentido da cultura que passou, também ela, a ser entendida como algo estático e absoluto.

As representações *sensocomunizadas* do cigano como indivíduo *amoral, infiel, violento, exótico, nómada e elemento primitivo indigno*, entre outras representações e estereótipos, estão presentes nos estudos supramencionados. Estes *estudos* foram associados ao discurso literário e ao discurso “científico”, constituindo-se como o substrato para construção de novas imagens e atributos: os ciganos como indivíduos *embusteiros, desonestos, ardilosos, parasitas, anti-sociais e inferiores*, denominações que trazem consigo, simultaneamente, uma individualização e uma classificação social. Os nacionalismos emergentes, os enciclopedistas, a investigação científica desenvolvida pelos “cientistas raciais”, os filologistas e outros investigadores de diversas áreas disciplinares, tornaram-se uma espécie de útero do qual todos os outros (estudos) nasceram (cf. Said, 2004).

---

<sup>8</sup> Ver A Lente de Aumento – Os Ciganos no Holocausto,

Estes estudos remeteram sempre para o *universo* dos ciganos, para uma situação social marginal, confrontando os indivíduos envolvidos com dificuldades em definir o seu lugar no sistema social. Tajfel ([1981] 1982) considera que “os grupos socialmente definidos e consensualmente aceites como “inferiores” a determinados níveis” (p. 314) “se entregam a uma *prise de conscience* comum da ilegitimidade do seu estatuto inferior; ou deram-se conta da *praticabilidade* da luta por alternativa à situação vigente” (ibidem). Estes estudos consubstanciam todo um conjunto de representações sociais negativas que persistem, das formas mais diversas, em acorrentar ao universo dos ciganos. De facto, o que se pode perceber da leitura destes *estudos* é que não existem questionamento epistemológico dos conceitos empregues, i.e., o conhecimento deixa de ter de se aplicar à realidade; conhecimento é aquilo que é passado silenciosamente, sem comentários, de um texto para o outro. As ideias são difundidas e disseminadas, anonimamente, repetidas sem atribuição; tornaram-se, literalmente, *idées reçues*, e o que é importante é que estejam lá para serem repetidas, ecoadas, e re-ecoadas acriticamente, como refere Edward Said (2004, p. 135). A etnografia do século XIX foi apenas uma continuação, com ferramentas mais refinadas, da tradição etnográfica da antiguidade clássica, como admite Geary ([222] 2008, p. 47).

Os preconceitos baseados em determinadas representações acerca da *identidade cigana*, ou *o que é ser cigano*, foram propagados pelas investigações académicas<sup>9</sup>, pelas autoridades públicas, responsáveis pelas políticas sociais e pelos próprios ciganos. O mito do nomadismo é exemplar, por revelar o complexo processo de construção da identidade cigana. Nas representações do cigano e na sua própria tradição cultural, o nomadismo emerge como um símbolo determinante e actuante que anuncia as ambiguidades e inexactidões de que este conceito se sustenta. Ramirez Herédia escreve: “amamos a liberdade sem limites que nos proporcionam os vales verdes e a imensidade

---

<sup>9</sup> O aparecimento da ciência moderna assentou na objectividade e na existência de uma dicotomia entre o reino da razão (acessível à razão) e a cidade dos homens (cidade sujeita a disputa). Uma das características desta objectividade científica é que não são os sujeitos que falam em nome dos objectos, mas a comunidade científica – enquanto mediadora dos factos da natureza – , que se dá a conhecer através dos cientistas. Em consequência disto, e porque a ciência trabalha sobre os factos, a ciência é objectiva. Mas, como refere, Feyerabend, “As concepções dos cientistas e, especialmente, as concepções que têm acerca de questões fundamentais são, frequentes vezes, tão diferentes entre si quanto as ideologias subjacentes a culturas diversas” ([1975] 1997, p. 401),

das montanhas”, (Herédia, 1974, p. 317). Outros defendem que os traços étnico-culturais dos ciganos contemplam “um tradicional estado social de nomadismo” (Torres, 1991; Atienza, 1994).

O nomadismo *institucionaliza-se*, como a família ou a religião, converte-se numa *ideologia*, como atributo genético (instinto) ou transforma-se num *estado de espírito* (Liégeois, 1987).

Muitos outros referentes culturais poderiam ser convocados para esta discussão. O nomadismo é um exemplo de entre eles e serve para entender como as interações da vida quotidiana se convertem numa luta simbólica entre actores que buscam a sua identidade e “não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade” (Bourdieu, [1989] 2001, p. 124).

### 2.3.1. Diversidade e Múltiplos Percursos identitários

O vocábulo *cigano* é um termo abstracto e universal produzido na Europa do Século XV. Os chamados ciganos, no entanto, empregam autodenominações diversas. Os próprios ciganos e os ciganólogos distinguem pelo menos três grandes grupos (Fraser, [1992]1998).

#### Diversidade linguística

<p>Os Rom, ou Roma          (“homem” ou          “marido”)</p>	<p>Falam a <i>língua romani</i>. São divididos em vários subgrupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Tchurara, Lovara, etc. São predominantes nos <i>países balcânicos</i>, mas a partir do Século XIX migraram também para outros países europeus e para as Américas.</p>
--	---

Os SINTI	Falam a <i>língua sintó</i> e são mais encontrados na <i>Alemanha, Itália e França</i> , onde também são chamados Manouch.
Os Caló ou Calé (preto)	Falam a <i>língua caló</i> , os “ <i>ciganos ibéricos</i> ”, que vivem principalmente em <i>Portugal e na Espanha</i> , onde são mais conhecidos como Gitanos, e no <i>Sul de França</i> . Em consequência das deportações ou migrações, encontram-se ciganos na <i>América do Sul</i> que falam o caló.

(Quadro 1 - Fonte: Fraser, [1992]1998; Liégeois, 1987; Kenrick, [1993]1998)

Estes grupos, assim como dezenas de outros, têm nomes diferentes e falam línguas ou dialectos diferentes que derivam de antigas profissões, de procedências geográficas diversas ou de um antepassado comum.

#### Origem dos nomes

Profissões	Kalderash = caldeireiros Ursari = domadores de ursos.
Procedência geográfica	Moldovaia, Piemontesi
Antepassado Comum	Os Maias

(Quadro 2 - Fonte: Fraser, [1992]1998; Liégeois, 1987; Kenrick, [1993]1998)

Costuma atribuir-se aos ciganos apenas uma língua, mas desde o século XVII, como admite Fraser, que o “romani estava longe de ser uma língua unitária” (Fraser, [1992] 1998, p. 18).

A literatura académica tende a universalizar as práticas de grupos particulares, por isso, ignorou a existência, só na Europa, de mais de 60 dialectos relacionados entre si mas muitas vezes ininteligíveis, uns para os outros. Este “rom-centrismo” deve-se ao facto de os ciganólogos, que estudam e investigam a *cultura cigana*, descreverem

apenas, ou exclusivamente, a cultura dos ciganos Kalderash. A generalidade dos ciganólogos tende a considerar os rom os *verdadeiros ciganos*, a sua cultura como a *autêntica*, a *cultura modelo*, o *tipo ideal*, e é, por isso, que quem não fala a língua como os rom não é *cigano puro*, *verdadeiro*, é um cigano espúrio, inautêntico ou mesmo falso cigano. A confusão é tal que alguns investigadores chegam a considerar aspectos particulares da *cultura rom* como pertença à generalidade dos ciganos, como é o exemplo do *kris romani*, tribunal rom que não existe entre os ciganos calós, por exemplo.

A homogeneização e a universalização do modelo cultural dos Kalderash é estudada e investigada como sendo a *pura e verdadeira cultura cigana*, quando ela própria é resultado de uma multiplicidade de empréstimos culturais da sociedade rural romena em que viveram como escravos até ao final do século XIX (cf. Fraser, [1992]1998).

### **2.3.2. As Políticas: negação das pessoas e da sua cultura**

Jean-Pierre Liégeois (1986) admite que as políticas foram sempre, no que se refere aos ciganos, *políticas de negação das pessoas e da sua cultura*. As diferentes políticas, genéricas e específicas, que em todas as épocas afectaram gravemente a sua existência como grupo étnico ou cultural induziram, por parte deles, processos de adaptação e de defesa, bem como o desenvolvimento de políticas de sobrevivência que podem ser agrupadas, segundo Liégeois, em torno de três grandes categorias: *a exclusão*, *a reclusão* e, mais recentemente, *a inclusão*. Não se excluindo mutuamente, estas políticas, do ponto de vista histórico, evoluíram da exclusão para a inclusão.

As *políticas de exclusão* das comunidades ciganas caracterizavam-se pela expulsão, proibições diversas e punições. Punições, estas, que passavam pela marcação com ferros em brasa, enforcamento, etc. A *política de exclusão* transformar-se-á em *políticas de reclusão*. Esta é entendida como a integração, de forma autoritária e

geralmente violenta, dos ciganos na sociedade que os rodeia. A falta de braços remete-os para as galés, e a conseqüente resistência dos ciganos às *políticas de reclusão* tornam-lícito disparar sobre eles e privá-los da vida. Mas esta política manifestou-se, também, globalmente ineficaz, surgindo, a partir da segunda metade do século XX, as *políticas de inclusão*. Independentemente dos eufemismos utilizados, esta política caracteriza-se, no fundamental, pela vontade de assimilação dos ciganos como é demonstrado pelo autor (Liégeois, 1986).

Se excluirmos a atitude menos negativa em relação aos ciganos, que “foi a simpatia romântica ligada ao folclore ou a uma curiosidade intelectual mesclada de compaixão” (Liégeoise, 1986, p. 46), constatamos que as imagens que se construíram acerca dos ciganos tendem a apagar/ignorar todos os seus aspectos culturais e a fazer emergir os ciganos como um “*problema social*”. As imagens que deles se construíram, ou o “retrato que deles se fez, vão no sentido da perda das suas raízes e da sua identidade, tornam-se um “*problema social*” que exige “readaptação” e “reinserção” no resto da nossa sociedade, para nela serem incluídos. Os ciganos manifestam “*inaptações sociais*” quando se pretende inclui-los, pelo que as *políticas de inclusão* consideraram a necessidade de os inserir no espaço social e esquecer o seu espaço cultural e étnico. Estas políticas conduziram à construção de um cigano imagético e não real: o cigano *nunca é definido como é, mas sim tal como é necessário que seja, por motivos de ordem sociopolítica* (Liégeois, 1987, p. 42).

A resistência, a passividade, ou melhor, a resignação ao longo da história perante as políticas seguidas *com* ou *contra* os ciganos foi sempre conhecida. Os ciganos não tinham consciência do seu passado histórico, ou melhor, eram inconscientes do mesmo. A impossibilidade de respostas colectivas, a submissão mais absoluta, a resignação, o fatalismo foram as respostas ciganas às diversas políticas e às perseguições que Teófilo Braga designou *do terrorismo popular e oficial* contra os ciganos. Não manifestaram uma consciência colectiva e unificadora que permitisse enfrentar a realidade dos diferentes processos históricos em que participaram. Encerraram-se neles próprios, na sua estrutura de grupo de parentes, mais ou menos dispersos, articulada com a

autoridade dos homens *maduros* e *mais velhos* que pensam e se organizam em termos de lealdade aos vínculos de filiação. O papel da autoridade era exercido por um *tio*, e esta autoridade circunscrevia-se ao seu próprio grupo doméstico ou estendia-se ao conjunto dos outros *tios*. A sua palavra tinha peso, e a sua presença junto dos mais jovens inspirava respeito, mas a sua autoridade estava circunscrita à sua *gente*, e só excepcionalmente tinha peso ou merecimento fora da sua família e ou comunidade. A “ausência de instituições políticas integradas não corresponde a uma ausência de identidade compartilhada e ciganidade comum” como defende Román, (1999, p. 37), mas, no nosso entender, a falta de *organização política* – que se assume como tendo um carácter doméstico de sobrevivência e nunca mais do que isso –, foi inibidora da sua participação colectiva. Quer isto dizer que as políticas desenvolvidas *com* ou *contra* os ciganos assentavam numa ideologia implícita sobre a ciganidade e em dinâmicas de negociação identitárias que facilitavam a sua manipulação, a interpretação dos seus interesses individuais e ou colectivos e contribuíam decididamente como factor estruturador da sua identidade. Isto não significa que, se existisse uma autoridade centralizada e burocratizada nas comunidades ciganas com poder disciplinador, mediador e regulatório da *lei cigana*, estas respondessem “melhor” às demandas políticas da organização burocrática do Estado; antes pelo contrário, é da ausência da autoridade centralizada nas comunidades ciganas que emergem as condições que ditam a sua sobrevivência e capacidade de “resistência passiva” (Liégeois, 1987) à presença do Estado e dos seus mecanismos de controlo. Se a ausência de uma autoridade centralizada nas comunidades ciganas testemunha as suas debilidades organizacionais, ela afirmou-se, igualmente, como factor determinante da coesão e solidariedade entre os vários grupos e da sua independência face à sociedade *pailha*.

A identidade étnica cigana e a diferença compartilham, entre outras, uma relevante característica nesta discussão: são consequência de actos linguísticos, são construções culturais. Que significa isto? Significa que não são elementos constitutivos da natureza, que não são essências, não são coisas que estão aí à espera de serem desocultadas, desvendadas, tornadas visíveis. A identidade étnica cigana e a diferença são activadas, produzidas, construídas, entre outros, pelos discursos da etnologia, da filologia, do “racismo científico”, pelos enciclopedistas, pela literatura e pelas próprias

dinâmicas de negociação identitária. Não são entes do mundo ingénito ou de um mundo transcendental, mas, antes, constructos de um mundo social e cultural, logo mutáveis. Alicerçam-se em construções e categorizações, na hierarquização e normalização. Edward Said diz:

“Subjacentes a estas categorias encontra-se a oposição rigidamente dual do “*nosso*” e do “*deles*”, com o primeiro sempre a usurparmos o segundo (a ponto, mesmo, de fazer do “*eles*” apenas uma função do “*nosso*”). Esta oposição era reforçada não apenas pela antropologia, pela linguística e pela história, como também, claro está, pelas teses darwinianas sobre a sobrevivência e sobre a selecção natural e – de forma menos decisiva – pela retórica do alto humanismo cultural.” (2004, 267).

A construção da identidade étnica cigana e da diferença assenta no paradigma dicotómico posposto por Said que estabelece as fronteiras entre “*nós*” e “*eles*”. Dizer o “*que somos*” significa dizer também “*o que não somos*”. É através de declarações de pertença e de não pertença, de inclusão e de exclusão, que os ciganos *sedentários* olham com desprezo para os ciganos *nómadas*, e estes acusam os *sedentários* de terem deixado de ser ciganos ou, ainda, pelo sentido comum que atribuem aos seus traços culturais, que, segundo Ramírez-Heredia, os tornam diferentes dos *payos* (1974). A demarcação de fronteiras significa saber quem fica *dentro* e quem fica *fora*. O discurso sobre a identidade étnica cigana constrói muros entre “*nós*” e “*eles*”. Não são meras distinções gramaticais, estes constructos são relações de poder que se expressam na própria configuração do “*nós*” e “*eles*”. A construção de um mundo dividido entre “*nós*” e “*eles*” é imposto por modelos classificatórios, centrais na vida social, que detêm o privilégio e o *poder de nomear*, de atribuir diferentes valores aos grupos. Que significa este poder de classificar e atribuir diferentes valores aos “*outros*”?

A partir da análise de Said, percebermos o significado da “classificação da natureza e do homem por tipos”( 2004, p. 138). Said refere que:

“As características fisiológicas e morais são distribuídas de modo mais ou menos equitativo: o americano é “vermelho”, colérico, hierático”, o asiático é “amarelo, melancólico, rígido”, o africano é “negro, fleumático, frouxo”. Mas estas designações angariam poder quando, mais tarde, durante o século XIX, são aliadas ao carácter entendido enquanto derivação ou enquanto tipo genético. Em Vico e em Rousseau, por

exemplo, a força da generalização moral é potenciada pela precisão com que figuras dramáticas, quase arquetípicas – homens primitivos, gigantes, heróis –, são mostradas como sendo a génese das actuais questões morais, filosóficas e até linguísticas. Assim quando se fazia referência a um oriental, esta era feita em termos de universais genéticos tais como o seu estado “primitivo”, as suas características primárias, o seu background espiritual específico” (2004, p. 139).

Na esteira de Said, classificar significa, então, construir categorizações, hierarquizar, normalizar, simplificar a realidade, generalizar e, da mesma forma que os estereótipos, orientam as expectativas e apresentam muita resistência à mudança, mantendo-se mesmo quando existem evidências contra. Com que consequências? As consequências advêm do facto de se eleger uma *identidade norma* que serve de padrão relacional a todas as outras: a *identidade norma* é autêntica, desejável, excepcional. Orienta as possibilidades simbólicas que caracterizam o *poder de nomear*.

Bhabha (1994) contesta o paradigma dicotómico de Said e propõe “uma teoria de hibridiz que tenta ultrapassar as dicotomias binárias entre culturas opressoras/oprimidos, dominantes/dominadas, e descritas por Edward Said no seu célebre trabalho, *Orientalism* (1978)” (citado por (Horta, 2008, p. 38).

Said descreve o “outro” como inferior, e primitivo, inscrevendo-o num discurso de categorias mutuamente exclusivas e opostas” (Horta, 2008, 39).

Bhabha sustenta que não existe uma dominação completa do “nós” sobre o “eles”, porque as diferenças, ambivalências e resistências são introduzidas nas interacções das duas culturas e linguagens e, assim, quando o discurso de alguém “viaja de uma cultura para a outra transforma-se num discurso novo” e, neste sentido, a transgressão das fronteiras impostas obriga à negociação de significados no limite das culturas, produzindo identidades híbridas que desafiam o próprio processo de dominação (Horta, 2008, p. 39).

A tese de Hall (2007) é de que as “tradições” que parecem ou alegam ser antigas são, muitas vezes, de origem muito recente e algumas vezes inventadas e representam

um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica com o fim de inculcar certos valores e normas de comportamento para dar continuidade a um passado histórico imaginado. Algumas identidades gravitam em torno desta “Tradição”, (re)descobrimo-as ou (re)inventando-as, outras gravitam ao redor da “Tradução”, isto é., segundo Hall, “aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais” (2007, p. 88; Bhabha, 1994), transportando consigo os traços culturais das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença, de acordo com a perspectiva de Hall, é que elas não são *unificadas* no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” e não a uma em particular. Os indivíduos pertencentes a estas *culturas híbridas* questionam qualquer tipo de pureza cultural *perdida* e o absolutismo étnico (cf. Hall, 2007).

Da fusão de diferentes tradições culturais emergem novas formas culturais que são, no decorrer do processo, reordenadas.

O modelo de *hibridismo cultural* de Sahlins (1997a) admite que a tradição não pode ser vista como mero produto, mas como uma possibilidade. Sahlins “fala da ‘inversão da tradição’ tanto quanto da ‘invenção da tradição’, e de outros modos pelos quais as sociedades seleccionam certos costumes como marcadores diacríticos e autodefinições da sua cultura” (1997<sup>a</sup>, p. 134). A “inversão da tradição” é um processo de autodefinição cultural por oposição aos costumes, é mais uma organização da diversidade que uma replicação da uniformidade. Sahlins preocupa-se com o carácter transcultural da sociedade e do desenvolvimento simultâneo de integração global e diferenciação local” (Sahlins, 1997<sup>a</sup>, pp. 53-54).

A ideia de *hibridismo* é trabalhada por Bhabha (1998), Hall (2007) e Sahlins (1997a) em registos variados, existindo, no entanto, alguns dominadores comuns: o hibridismo não é um espaço de síntese, mas de ambivalências, não é um espaço de fusão, mas um espaço liminar, de fronteira onde se produzem e se explicitam as diferenças. Estes espaços de circulação facilitam a emergência de uma perspectiva híbrida, complexa e polifónica, são o local onde se instituem as diferenças; onde o *nós* e o *eles* se deslocam; se (re)constituem e produzem sentidos. Não é somente o reconhecimento de conteúdos e costumes diferentes, que nos interessa discutir.

Interessam-nos, sobretudo, os *espaços* em que são produzidos e se articulam as diferenças culturais. São estes *espaços* que dão origem a novos signos de identidade, de colaboração e contestação. É, nestes espaços, que emerge a mutação étnica da comunidade/família cigana, como se desmontará.

Em síntese, o *poder de nomear* e de atribuição de sentido *bourdieuniano* é legitimado por discursos diferenciados e autorizados, e são estes que cooperam na construção da identidade étnica cigana. A herança da filologia, da arqueologia nacionalista, da etnologia e da raciologia “científica”, *cartografaram* a etnicidade cigana e estabeleceram os critérios utilizados (e a utilizar) nos diferentes estudos acerca da identidade cigana, que consistiu na universalização e homogeneização dos seus referentes étnico-culturais. Os paradigmas científicos em que assentaram estas investigações construíram imagens culturalistas e homogéneas e *fundacionais*, em vez de atender à sua complexidade social: os ciganos não eram considerados como grupo culturalmente diferenciado e heterogéneo; a sua diversidade cultural é reduzida a uma falácia homogeneizadora. As dinâmicas identitárias levaram à *exotização dos ciganos* e à produção folclorista do século XIX, supramencionadas. O desconhecimento dos ciganos permite construir imagens acerca deles que vão do romantismo ao alarmismo. A identidade imaginada e (re)construída ao longo do processo histórico é dominada por um contexto social, adverso e excludente, que determinou um círculo vicioso de discriminação, automarginalização e subdesenvolvimento a que não foram alheias as dinâmicas de marginalização/exclusão/discriminação ao longo de cinco séculos de convivência contraditória entre ciganos e não ciganos e donde advêm as principais causas da sua marginalização e subdesenvolvimento seculares. As contínuas tensões históricas proporcionaram aos ciganos diferentes estratégias de adaptação a condições adversas, de forma a salvaguardar o conjunto dos seus referentes culturais e fizeram emergir uma tradição de mudança, embora de mudança dentro da tradição. Uma realidade em mutação pouco compreendida e estudada. Estas contínuas tensões históricas desenvolveram, igualmente, uma grande rigidez normativa e simbólica no interior da própria cultura e não eliminaram os estereótipos profundamente enraizados nos ciganos e nos não ciganos. A diferença foi sempre percebida em termos de carência

e foram desenvolvidas, por isso, acções de readaptação. O desejo de assimilar nunca diminuiu o desejo de excluir. De facto, as estratégias sociais e institucionais de apoio desenvolveram-se em torno de acções de tipo caritativo e assistencialista que visavam normalizar/readaptar aquele que era visto como um marginal, não levando, por isso, esta pedagogia da incompreensão intercultural à integração de muitos ciganos, o que conduziria, do ponto de vista sociológico, ao primeiro passo para a sua assimilação.

Ficou demonstrado que a *identidade cigana*, do *ser cigano*, são irrevogavelmente o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas”, e não a uma em exclusivo.

A problematização da *identidade étnica cigana*, do *ser cigano*, aqui desenvolvida, permite-nos atestar que o estudo da ciganidade (foi) imaginada (e) persiste ao invés de uma ciganidade viva e actuante. Permite, ainda, encontrar terrenos férteis onde seja possível germinar a produção de novos sentidos e outras linguagens para a problemática da etnicidade cigana, preocupação que nos persegue.

## **PARTE I**

### **Capítulo III. Metodologias e Contextos de Investigação**

Quais os fundamentos que sustentam a decisão de investigar as histórias de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia? Se uma opção significa sempre a exclusão de uma série de outras, quais os motivos que nos levam a investigar a história de vida de pessoas pertencentes a uma família cigana?

Neste capítulo responderemos as estas questões. Debruçar-nos-emos sobre a importância dos relatos orais nas histórias de vida e discutiremos a sua importância na nossa investigação.

#### **3.1. Origens do Projecto de Investigação: razões de uma escolha**



*Reduziu-se o sono  
Cresceram os sonhos no sono  
Interrompido.*

*José Custódio*

Fig. nº1 Rua de Santa Bárbara e Beco do Petinguim

---

“Por muito que um homem aprenda  
nunca aprende a não ser que é”

Fernando Pessoa

Durand explica que o pensamento ocidental e, especialmente, a filosofia francesa têm por constante tradição o facto de desvalorizarem ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação, “fautora de erros e de falsidades” (1989, p. 17). Cornelius Castoriadis, por outro lado, observa na sua obra *The Imaginary of Society* (1987) que “a criação humana emerge na subjectividade e na história” (citado por Turner, 2002, p. 191). Castoriadis estudou o conceito de *imaginário*<sup>1</sup> radical, que “pretende ser uma arquitectura completa original de representações, desejos e sentimentos através dos quais o *eu* e a sociedade são construídos e reproduzidos” (ibidem). O *imaginário radical*, algo que atinge a vida pessoal e social, é constituído por um conjunto incomensurável de significados; apoia produtivamente o inconsciente e possibilita aos sujeitos conceber e reproduzir a sociedade numa outra configuração.

As dimensões imaginárias da vida social têm sido entendidas de forma simplificadora pela teoria social. O “imaginário não provém de uma imagem reflectida no espelho ou a partir do olhar do outro. Em vez disso, o próprio ‘espelho’ e a sua possibilidade, tal como a ideia do outro como espelho, são as tarefas do imaginário” (1987, p. 3, citado por Turner, 2002, p. 191). Castoriadis admite que o espaço ocupado pelo imaginário resulta de um acto de construção: de produção e de reprodução de imagens, de representações, de fantasias e de autoprodução. São estas representações que “fornecem a matéria-prima e que asseguram a continuidade da vida social quotidiana” (idem).

Estas imagens fazem, pois, parte da nossa história, da nossa *história experiencial*. As *histórias experienciais* (Nóvoa, 1992; Correia, 1997) pretendem desenvolver mecanismos que possibilitem a *escuta* e a interpretação das experiências

---

<sup>1</sup> O termo imaginação provém do latim *imago*, que tem a mesma raiz que *imitari* [ser imitado]. No seu sentido etimológico, a imaginação seria, pois, a “imitação por imagens” (Clement, Demonque, Hansern-Love, & Kan, 1997, p.193).

passadas, dos saberes que lhes estão associados, de forma a tornar possível a sua (re)articulação e recontextualização e consequente projecção no futuro. Quando narramos o passado com base nas imagens que dele construímos, não estamos a descrevê-lo, mas antes a reescrevê-lo.

Decorria o ano de 1999 quando recebemos um convite do Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural – Entreculturas –, para participarmos na apresentação do livro *Ciganos e Degredos* (Alfaro, Costa, & Floate, 1999), que iria ser lançado em Portugal, conjuntamente com o Centre de Recherches Tsiganes da Universidade René Descartes de Paris, representado neste evento por Jean-Pierre Liégeois. A nossa análise crítica do livro incluía uma passagem relativa à nossa própria *história experiencial*<sup>2</sup> que transcrevemos:

“Era ainda menino quando a avó Esperança nos mostrava o que se encontrava dentro de um velho baú onde guardava as coisas preciosas que o avô lhe havia deixado: fotografias, um estojo de primeiros socorros, jornais e outras coisas mais, faziam parte desta preciosa herança e que ela guardava religiosamente. Tivemos sempre por aqueles objectos um fascínio indescritível e, ainda hoje, (fazem parte do nosso património pessoal algumas destas preciosidades) nos emociona quando as revemos, lhes tocamos ou a elas nos referimos como é o caso neste momento. Como refere um dos referidos jornais publicados em 24 de Julho de 1957 que dá notícias da morte de nosso avô: “*mercê das suas qualidades de trabalho e de honradez, e de amizade pela sua gente, granjeou amigos em todos os sectores. Alquilador da Casa Real, o velho Maia era um bom “calção”. Conhecia os cavalos e preparava-os com saber e paciência. Afilhado do Conde de Fontalva, o “Maia Cigano” foi também combatente da primeira Grande Guerra, em que combateu incorporado nas forças de Infantaria 5*”. O avô Maia morreu em consequência da inalação de gases durante a primeira Guerra Mundial”

São três os aspectos fundamentais na narração desta *história experiencial*: anuncia a nossa identificação e *relação identitária* com um passado histórico que investigamos; os efeitos da *construção imagética* que as imagens (fotografias, jornais,

---

<sup>2</sup> O texto que deu suporte a esta comunicação, foi integralmente publicado no número 36 da *Revista Interface em Língua Portuguesa, Espanhola, Francesa, Inglesa e Alemã*.

etc.) proporcionam/produzem; a *(re)construção identitária* que a singularização desta experiência produz.

Este texto é, no entanto, omissivo num aspecto fundamental e que tem sido invariavelmente por nós negligenciado: Esperança Maia não era, de facto, nossa avó!

É este dispositivo experiencial que nos permite, como escreve Foucault, “saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permite pensar de um modo diferente” (Foucault M., [1984]1994<sup>a</sup>, p. 15) e narrá-lo de um modo diferente, dizemos nós. O trabalho de pensar a própria história pode libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, mas tal não tem acontecido com esta história. Sucedeu já colocarmos em *nota de roda pé* a informação de que Esperança Maia era nossa tia-avó. Na *esperança* de não fugirmos, assim, à verdade, acabámos, fugindo-lhe, não a narrando. Acontece que temos deixado sistematicamente um lugar vago de um dos sujeitos desta história. Um sujeito ausente que tem deixado este *registo de construção de sentidos* sempre inacabado. Sentimos, em muitos momentos, que a nossa compreensão, reflexão crítica e emancipatória da realidade, que nos propomos estudar, não podem sujeitar-se a qualquer tipo de omissão ou manipulação; pelo contrário, deverá passar por uma abordagem que seja capaz de mobilizar *vontades* não dicotómicas mas de complementaridade contraditória, i.é., que emirja de “universos de sentidos diferentes e, em grande medida, incomensuráveis” (Santos, 1997, p. 17). “Porque nem aqui, ao sermos felizes, o éramos”? (Pessoa, 1997, p. 29).

A que viria a ser nossa avó, chamava-se Irene de Sousa Maia e era casada com Francisco de Sousa – da *raça*<sup>3</sup> dos Serrelhões. Era irmã de António Maia, e ele, irmão de Esperança Maia. Como era costume, naquela época, anos 40/50 do século XX, muitas famílias ciganas deslocavam-se para as então províncias ultramarinas portuguesas de Angola, Moçambique, sobretudo estas duas, ou para as ilhas da Madeira e dos Açores, para os *negócios da venda* que poderiam realizar-se de porta-a-porta, nas feiras, ou em outros locais, propícios à venda de *fazendas/cortes de fatos* (tecidos de popelina, terilene ou algodão, que eram vendidos ao metro e serviam para fazer calças,

<sup>3</sup> Expressão utilizada por esta família cigana para se referir a outra(s) família(s).

fatos, coletes, etc.). Para além da venda, muitas mulheres ciganas dedicavam-se igualmente à cartomancia e quiromancia. Irene Maia e o seu marido estavam já há alguns anos na Madeira com três dos seus filhos: António, então com pouco mais de três anos, Eduardo, com aproximadamente oito anos e Manuel com cerca de 17 anos, e que viria a ser o nosso pai. Este casal tinha um empregado que os ajudava na *venda*.

Não existem informações “verdadeiras” do que terá acontecido. O que existe é uma *multiplicidade de sons* acerca do sucedido. Nas comunidades ciganas, as notícias correm como o vento, num ímpeto violento, invadindo tudo o que encontra pela frente. Não interessa se são verdadeiras ou não, o que importa é que elas circulam nos interstícios dos espaços de sociabilidade cigana, sendo, por isso, assoladoras e deixando *malvistas* as famílias, os homens ou as mulheres que são alvo destas *falas*. De uma forma geral, é a partir disso que surgem as *desordens* entre as famílias ciganas. As *desordens* não eram somente lutas, por vezes violentas, entre famílias, elas eram igualmente de *ordem simbólica*, eram uma forma de fazer respeitar e/ou restituir a honra das famílias e, sobretudo, a *lacha* das mulheres. Por isso, as *desordens* aconteciam sempre que a defesa da honra, da *lacha*, de alguém o justificasse. Mas existe igualmente uma outra maneira de tratar os acontecimentos desonrosos para as famílias. Estando esta forma de gestão da conflitualidade incorporada no *habitus* das famílias ciganas, situações existem em que a *lei cigana* admite que uma determinada desonra, humilhação para as famílias, só poderá ter uma resposta que, para todo o sempre, prevalecerá: o silêncio. No caso de Irene Maia, aconteceram as duas coisas: a *multiplicidade de sons* e, por fim, a veemência de um silêncio que nunca facilitou o esclarecimento, uma aproximação aos factos, ao acontecido.

Heidegger diz que “o não dito é o ainda não mostrado, o ainda não chegado ao aparecer” (1995, p. 34). Mas o dizer pode ser concebido e efectuado de tal maneira que mostrar pode significar somente dar sinais. Tornando-se este sinal “então uma mensagem e uma instrução acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra” (Heidegger, 1995, p. 35). Existiram sinais acerca de algo que terá acontecido entre Irene Maia e o seu empregado, mas o sucedido não se mostrou. Nunca se confirmou que Irene Maia alguma vez tenha traído/desonrado o seu marido com aquele que era seu

---

empregado; não se conhece o contexto em que os acontecimentos se desenrolaram; a sua versão dos acontecimentos nunca foi considerada porque nem sequer fora ouvida. Não sabemos igualmente se terá assumido, de forma consciente, uma nova relação amorosa com o seu empregado, um *senhor*. Mas seja o que for que tenha acontecido, Irene Maia e toda a sua família, sobretudo os seus filhos, conheceram da forma mais dramática o que é o dito e não esclarecido.

### 3.1.1. Comunidade de vizinhos: o caso do *Beco do Petinguim*

Francisco já estava no continente; os três filhos que estavam com a mãe vieram depois, sozinhos. António Maia e a sua mulher, Esperança Maia, acolheram os sobrinhos que com eles passaram a viver na sua casa, no *Beco do Petinguim*. O cunhado Francisco foi igualmente recebido em casa deles e sempre protegido por eles. Irene Maia fora para sempre abandonada. Nunca mais viu os filhos, e os filhos não falavam dela, mesmo entre si: *nós não falávamos da nossa mãe*, diziam-nos. Ninguém mais falou com Irene Maia ou a procurou. Como viveu? Onde viveu? Com quem viveu? Como foi a sua vida? Com quem se relacionava? Quando morreu e onde foi enterrada? Não obtivemos nenhuma resposta! Ninguém sabe, ninguém quer falar, ninguém fala. Na altura dos acontecimentos, Irene Maia tinha seis filhos: duas mulheres e quatro homens. As duas mulheres estão vivas e três dos quatro filhos, também. As suas idades situam-se entre os 62 e os 85 anos. Quando lhes falámos da mãe, todos choraram, afastando-se. Choram sempre! Perguntámos-lhes por que nunca falaram do que terá acontecido, e por que não falam da mãe. Um responde-nos que o que aconteceu é equiparável a *uma pedra que se lança no alto mar, lá repousará eternamente. Em silêncio aí repousará!* Outro diz-nos que tudo o que sabe, soube-o em adulto, mas o que sabe não verbaliza. Diz-nos, no entanto, que a única pessoa com quem consegue falar da mãe é connosco. Quando fala sem nada dizer, chora e repete: sinto um grande alívio quando choro, é doloroso, sofro mas fico aliviado. Este homem tem 68 anos.

---

Irene Maia deixou seis filhos, perto de uma dezena de netos (nos quais nos incluímos nós) e alguns bisnetos. Morreu ignorando que foi sempre amada: por Francisco, seu marido, que para ela endereçou as últimas palavras antes de ter morrido; pelos seus filhos, pelos irmãos que a repudiaram e pelos netos que nunca a conheceram. *O que é o dito e não esclarecido*; a não verbalização dos acontecimentos; as suspeitas não esclarecidas, as perguntas feitas no silêncio, que não obtiveram resposta; a convicção ou opinião, a desconfiança ou a suposição contribuíram para que esta família nunca tenha feito a *catarse* do que lhes acontecera. O (acontecimento) passado serviu para reprimir o presente (a vida de todos aqueles que estiveram directa ou indirectamente a eles ligados). Os indivíduos não chegaram nunca a fazer o luto.

A tentativa hábil de eliminar as pessoas caídas em desgraça é-nos apresentada, por Tzvetan Todorov ([1995] 2000), num excelente texto apresentado ao congresso de *História e Memória dos Crimes e Genocídio Nazis*, sob o título “Les Abus de la Mémoire”, em Novembro de 1992, em Bruxelas. Neste texto, recorda-nos aquelas célebres fotografias de grupos políticos, nas quais uma das personagens caídas em desgraça é habilmente suprimida do grupo com o objectivo de eliminá-lo da história, após ter sido moralmente eliminado, em primeiro lugar, e depois, em muitos casos, fisicamente. A história dos povos está cheia destes exemplos.

A história de vida de Irene Maia tem algumas semelhanças com estes casos: também ela foi *suprimida da foto de família*. Irene Maia foi abandonada, silenciada e retirada da história da família. Foi negado, aos seus filhos, aos netos e à restante família, o *direito de a recordar*. Mas o *arquivo*, existente na memória dos indivíduos, resiste à manipulação da história, mesmo que esta história seja uma simples História de Vida e/ou a História de Família. Este *arquivo*, que é memória do passado, implica sempre uma participação emotiva com ele, acompanha os indivíduos desde a infância e morre apenas quando desaparecem os últimos que estavam em condições de as recordar. Por isso, a memória de Irene Maia aqui é invocada. A reconstituição, a evocação de Irene Maia, nestas páginas, não pretende ser, de modo nenhum, uma afronta à sua família; antes pelo contrário, pretende dar a conhecer aquilo que os indivíduos têm o direito de

---

saber; e, conseqüentemente, de conhecer e de dar a conhecer a sua própria história. Nada deve impedir a recuperação da memória: este é um princípio *sagrado*. Quando um acontecimento vivido por um indivíduo ou um grupo é de natureza excepcional ou trágica, tal direito converte-se num dever de o recordar, de o testemunhar. Irene Maia é um desses casos. A sua evocação não significa “explorar aquele pasado de sufrimientos como una fuente de poder y de privilegios” (Todorov, [1995] 2000, p. 28). É, antes, uma manifestação de indignação contra a supressão da memória; contra as tradições que a todos aprisionaram; contra os guardiões da memória que se arrogam o direito de controlar a selecção dos elementos da memória que devem ser conservados; contra o sofrimento que todos sentiram e (os vivos) continuam sentir. É pela recuperação da memória do passado: pela relação dialéctica entre a *supressão e conservação*, esta sim, remeterá para o esquecimento o que deve ser esquecido e conservará o que deve ser conservado; é pela defesa do direito à pluralidade e diversidade de formas e estilos de vida, mesmo quando não nos revemos neles; é pela preservação da liberdade de cada um a decidir e escolher o seu projecto de vida.

Não existe unicidade nem incomparabilidade no caso de Irene Maia. Para cada indivíduo, a sua experiência é, de facto, singular e a mais intensa de todas. Mas a experiência aqui narrada é comparável, semelhante e, simultaneamente, diferente de muitas outras. Logo, é para todos nós proveitosa pelo que ela poderá ter em comum com outras. Não nos interessa estabelecer um *hit parade* do sofrimento, nem nos propomos hierarquizá-lo; nem pretendemos, igualmente, que o caso de Irene Maia sirva para construir uma *nova moralidade* e com ela dar lições de moral, o que não seria uma prova de virtude; não se pretende, igualmente, torná-la uma vítima e construir, em torno dela, um *monumento* que se torne num *culto da memória*. Quisemos unicamente dar a conhecer e aproximarmo-nos, um pouco mais, da verdade sobre um passado que o *negacionismo*, imposto pelo silêncio, a todos ainda atormenta.

Chamava-se Judite dos Santos, era casada com o *tio* Artur, operário de metalomecânica, tinham nove filhos entre outros tantos que tinham falecido. Todas as pessoas que a conheceram, quando era nova, são unânimes nas opiniões acerca desta mulher: era lindíssima. Casou com Artur, era ainda uma criança, amava-o e aos seus

filhos. Artur, Judite e os seus filhos moravam no *Beco do Petinguim*, lugar onde viviam também António Maia, Esperança e os seus sobrinhos. A que viria a ser nossa mãe era irmã de Judite. A *tia Saroca*, irmã de ambas, estava casada com um cigano de quem tinha dois filhos, e também vivia no *Beco do Petinguim*. O marido da *tia Saroca* era, por sua vez, irmão da *tia Carocha*, a mais importante *ajuntaora* de então. O marido da *tia Carocha*, o *tio Mariano*, era irmão de António Maia. Eram, por isso, todos vizinhos e familiares directos ou por afinidade. A maioria dos habitantes do *Beco do Petinguim* não era de origem cigana. No entanto, todos tinham laços de parentesco. A identidade cultural do *Beco do Petinguim* não era homogénea: o *status* social era diverso e prevaleciam relações de dominação, de conflito e de interesses. O *Beco do Petinguim* não estava isolado da restante sociedade, pois tinha fortes ligações com o contexto social envolvente, que se processavam “através de um conjunto diversificado de dinâmicas estruturais, redes de relacionamento e práticas sociais” (Costa, 1999, p. 83).

O tecido social local possuía origens geográficas e percursos sociais e socioprofissionais diversificados. Era um meio social bastante aberto. As fronteiras do *Beco do Petinguim* não eram fixas, nem tão pouco intransponíveis, como veremos; a maioria dos seus habitantes caracterizava-se pela sua heterogeneidade, pelos contrastes sociais, pela estrutura de classe e categorias sociais, pelas relações de interdependência e conflito, que continuamente se estabeleciam entre eles. O *Beco do Petinguim* poderia ser considerado como uma *comunidade de vizinhos*, como propõe Appadurai, pois era, efectivamente, “uma comunidade situada de parentes, vizinhos, amigos e inimigos.” ([1996] 2004, p. 239).

O conceito de comunidade pode, neste caso, ser utilizado no sentido *socioespacial* por se reportar, como refere Costa, a “unidades sociais locais”, mas pode igualmente assumir um sentido *sociocultural*, “referindo-se a sentimentos de pertença, isto é, a um dos componentes decisivos das identidades colectivas” (1999, p.33). As configurações relacionais das pessoas do *Beco do Petinguim* resultam, pois, do cruzamento de *inúmeros fios sociais* (Simmel citado por Cruz, 1995, p. 575) e do “entrecruzamento de círculos sociais, de que falava Simmel” (Costa, 1999, p. 90). Este sentimento de pertença assenta em laços múltiplos: em laços *sociais de*

---

*interdependência* entre vizinhos, com dimensões de cooperação e conflito, assim como em laços familiares, (cf. Costa, 1999, p. 89).

Voltando ao *tio* Artur: embebedava-se frequentemente e provocava *desordens*, sempre por causa dos seus ciúmes. Um dia, os seus ciúmes atingiram um ponto máximo e sem retorno: queimou a cara de Judite com *ácido sulfúrico*. (Segundo Beauvoir, o *tio* Artur ajusta-se ao tipo “do homem que duvida da sua virilidade” e que, por isso, se torna mais “arrogante em relação às mulheres, mais agressivo ou desdenhoso” ([1949] 2008, p. 23).) No seu rosto, permaneceram, indeléveis e inesquecíveis, as marcas da agressão de que foi vítima. Artur foi preso! Em tribunal, Judite perdoou-lhe. Foi condenado a quatro anos de prisão. Esteve preso durante dois anos e, durante todo esse tempo, nos dias de visita, Judite fora sempre visitá-lo. Nunca o abandonou enquanto esteve preso. Quando saiu da prisão, voltou para junto da mulher e dos filhos.

Irene Maia era cigana, Judite não. Duas mulheres com destinos diferentes mas com *estórias* comuns de humilhação e de brutalidade. Essas histórias demonstram, cada uma à sua maneira, e com as suas especificidades, as singularidades que as distinguem. O sincretismo resultante da convivência entre a família cigana estudada e o restante meio social envolvente nada tem a ver com uma sociedade que vive *à parte*; apresentam, pelo contrário, semelhanças com os princípios reguladores da sociedade portuguesa em geral. Irene Maia e Judite têm em comum o facto de serem mulheres. O que aconteceu a uma poderia ter acontecido à outra, podendo, ou não, ser diferentes as respostas. Estas regularidades assentam em categorias de interação, que podem ser, facilmente, consideradas “universais”, e em procedimentos, normas e costumes que são também facilmente generalizáveis. As similaridades e o sincretismo resultantes da convivência com o meio social envolvente não negam, nesta época, as particularidades desta família cigana que demonstra, com o caso de Irene Maia, que se rege por normas, costumes e interditos simbólicos que a singularizam contrastivamente com a restante sociedade portuguesa; que a sua ambiguidade relacional tanto pode dar a ideia de ser uma coisa, como, ao mesmo tempo, o seu oposto.

---

Irene e Judite exibiram comportamentos que estão em conformidade com os valores da época: “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o não essencial perante o essencial” (Beauvoir, [1949] 2008, p. 13). No primeiro caso, Irene conhece os *interditos* da lei cigana, no relacionamento entre homens e mulheres, que impõe a separação espacial entre a mulher cigana e os *senhores*, o que se manifesta contraditório, neste caso, atendendo a que o casal tem como empregado um *senhor*. Ora, conhecendo este *interdito*, “deveria” ter-se comportado de acordo com a tradição enquanto fonte de regulação simbólica, mas, segundo a *opinião pública*, tal procedimento não fora por si observado, logo, *manchou* a honra do seu marido, dos seus filhos e dos restantes familiares. Como já afirmámos, a mulher que perde a sua honra fica com o véu da vergonha que nunca desoculta as suas faces. Não existia, por isso, reabilitação para esta falta. De acordo com a observação destes princípios, Irene nada mais poderia fazer para além daquilo que foi feito: afastar-se de todos e, conseqüentemente, se alguma “dignidade lhe restava”, refugiar-se na sua solidão. Assim o fez!

No segundo caso, Judite procedeu igualmente em conformidade com os seus valores, os valores morais prevalecentes: mulher honrada deve perdoar as “fraquezas” do seu marido. Simone de Beauvoir admite que “o homem que constitui a mulher como um *Outro* encontrará nela profundas cumplicidades (Beauvoir, [1949] 2008, p. 18), como demonstra o caso da *tia* Judite. Neste caso, a *opinião pública* crítica o comportamento violento do homem, mas não o considera, em nenhuma circunstância, desonrado. No primeiro caso, o homem vive desonrado, mas, no segundo, a sua honra não foi afectada. Em ambos os casos “a mulher não tem existência para si; é considerada apenas uma *função* dentro do mundo masculino” (Beauvoir, [1949] 2008, p.23)

Voltemos à nossa avó Esperança que, até ao nosso nascimento, manifestou o seu descontentamento pelo facto do seu sobrinho casar com uma *senhora* (a nossa mãe). A avó Esperança nunca nos falou de Irene Maia. A ocultação e o silêncio também nos foram impostos. Com a separação dos pais, Manuel foi viver para o *Beco do Petinguim* com os seus tios, onde conheceu Açucena, com ela se casou, e no *Beco do Petinguim*

continuaram. Deste casamento, nascemos nós, e no *Beco do Petinguim* vivemos. Nascemos de uma série de (des)encontros, e, se um deles tivesse falhado, não teríamos nascido, nem estaríamos agora aqui a narrá-los.

Esperança não tinha somente habilidade e aptidão – desenvolvida através da experiência –, para compor e activar imagens mentais; não tinha apenas a capacidade de evocação; tinha igualmente a arte e o engenho de fazer da sua imaginação reprodutora uma fonte de onde brotavam acontecimentos passados como se estes fossem fruto de uma imaginação criadora, permanentemente renovada. A mesma *estória*, mil vezes contada, era ouvida como se fosse a primeira vez contada e escutada. É este o imaginário que se tornara a nossa “*infância da consciência*” (Durand, 1989).

As histórias que a avó Esperança nos contava eram verdadeiras. No *Beco do Petinguim*, no seu regaço sentado, víamo-las, quase lhes tocávamos, de tão verdadeiramente materiais que nos pareciam. Como é que não podem ser verdadeiras as imagens que nos habitam, que em nós existem? Como não podem ser as verdadeiras imagens que preenchem o nosso imaginário? Como não podem ser verdadeiras as imagens que, durante dezenas de anos, permaneceram acomodadas no sótão da nossa imaginação? Estas imagens são motivo, acção e razão de ser deste nosso estudo. São imagens que falam, monumentos imagéticos em acção. A cunhagem (*imprinting*) é, segundo Konrad Lorenz (citado por Sprinthal, 1994, p. 40-41), uma indestrutível marca adquirida na sequência de uma experiência precoce de desenvolvimento e que fixa algumas das particularidades dos indivíduos, e de tal forma isto sucede que, mais tarde, tenderá a orientar todas as suas respostas filiais, sexuais e sociais em função desta cunhagem. Não sabemos se isto se aplica ao nosso caso. Mas, seja como for, as nossas “percepções foram cunhadas antecipadamente” (Jurgen, 1990, p. 22 ) e, por isso, tomamos o passado como futuro.

A nossa imaginação não é um puzzle estático, é algo de dinâmico e em constante movimento, é um compósito de imagens das *coisas simples da vida*, é um lugar onde se alojam as memórias que constituem o sentido comum da nossa vida, é uma agência de sentidos que nos liberta das imagens do passado, da evidência do presente e nos remete

---

para a possibilidade de concretização de sonhos adormecidos. E o sonho é procurarmos nos outros e com os outros.

Segundo Maffesoli, não existe uma verdade geral, todas as verdades são parciais e podem entrar num processo relacional umas com as outras (1997). Este autor convoca a nossa atenção para a necessidade de meditarmos nas características essenciais do racionalismo e do seu capricho que consiste em incluir tudo, dentro uma categoria explicativa e totalizadora, impedindo, desta forma, e através da “força bruta do conceito” (1997, p. 35), que se “*tome a vida pelo que é*” (1997, p. 60). Os grandes sistemas explicativos, iniciados no século XIX, estabeleceram um corte com o real, com o *sentido comum*, com os aspectos concretos da vida quotidiana. Mas, como afirma Maffesoli, o “sentido comum pode ser visto como uma forma de resistência que assegura, com a passagem do tempo, a perdurabilidade social” (1997, p. 234).

Mas este sentido comum também pode ser “tão totalizador como qualquer outro; nenhuma religião é mais dogmática, nenhuma ciência é mais ambiciosa, nenhuma filosofia mais geral. Suas matizes são distintas, como são os argumentos a que apelam, ainda que, como estes, – e como a arte e a ideologia –, pretenda passar da ilusão à verdade para, [...], expressar as coisas tal como são” (Geertz, 1994, p. 106). Embora as nossas narrativas tomem todos estes pressupostos como orientação, não desejamos ficar prisioneiros deles, nem tão pouco, por causa deles, deixaremos de narrar o que pensamos dever ser narrado (cf. Bourdieu, 2005).

Em síntese: a nossa *história experiencial* não é alheia à nossa opção, e é-o de tal forma que desenvolvemos mecanismos de escuta de modo a *libertar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permite pensar de um modo diferente*. Demonstrámos que a nossa identificação e *relação identitária*, com um passado histórico que investigámos, determinaram a nossa opção. A nossa relação com o *Beco do Petinguim* é a continuidade das relações que com ele tiveram os nossos antepassados. O *Beco do Petinguim* é uma encruzilhada de gentes que vivem numa *comunidade de vizinhos*, não tem fronteiras fixas nem tão pouco intransponíveis, os seus habitantes caracterizam-se pela sua heterogeneidade e por relações de

interdependência e conflito. Aqui aprendemos a ouvir as *estórias* dos nossos antepassados, através das narrativas da nossa avó Esperança.

Teremos conseguido responder às perguntas que fizemos no início deste capítulo?

Possivelmente, sim! Mas as respostas àquelas perguntas fizeram emergir outras: Que importância tem, para nós e para os que nos lêem, conhecer os nossos avós e bisavós? Por que não deixamos os mortos em paz? Tratemos antes da nossa vida!

É, de facto, importante deixarmos os mortos em paz. Mas não a sua memória, a que nos legaram, não só porque lembrá-los é uma forma de os eternizar, mas, sobretudo, porque é um modo *iluminado* de explicarmos quem somos, por que somos e o que queremos ser. (cf. Maalouf, 2004, p. 227). Assim, “Reduziu-se o sono / Cresceram os sonhos do sono / interrompido.” (Silva, 2007, p. 35).

### 3.2. Formulações em torno da História de vida

A influência das fontes escritas sobre as orais é consequência de um dilatado processo de desvalorização da oralidade e da crescente valorização das fontes escritas, que se convertem, de forma progressiva, em suportes da memória. O documento<sup>1</sup> escrito impõe-se sobre o testemunho.

A ideologia positivista assenta na perfectibilidade e no progresso, abate paixões que obscurecem as mentes e entram a própria liberdade. A razão triunfa e é portadora de um estandarte que anuncia a crença numa ciência todo-poderosa. “O paradigma da ciência moderna, sobretudo na sua construção positivista, procura suprimir do progresso de conhecimento todo o elemento não-cognitivo (emoção, paixão, desejo, ambição, etc.) por entender que se trata de um factor de perturbação da racionalidade da ciência.” (Santos, 1995, p. 3) Para alguns a ciência construída em torno da hegemonia das sociedades científicas tende a desenvolver procedimentos excludentes relativamente aos testemunhos orais, como é o caso das técnicas de pesquisa clássica. O que é digno de ser utilizado, estudado, são as fontes escritas. Nas sociedades alfabetizadas, os alfabetizados tendem a desprezar as palavras faladas em benefício das fontes escritas. As fontes escritas metamorfoseiam-se em documentos que anunciam a verdade. Em definitivo, não existe um *documento-verdade*, não existem documentos portadores de verdades absolutas e universalmente consideradas como procurarei demonstrar.

As histórias de vida, que aqui se investiga, são constituídas por *relatos* que se realizaram com uma intenção: elaborar e transmitir uma memória, pessoal e colectiva,

---

<sup>1</sup> O termo documento vem do latim *documentum* (Torrinha, 1942, p. 68) e deriva de *docere* que significa ensinar. Para a escola positivista aquilo que um documento ensina é a prova do feito histórico. O documento está imbuído de uma objectividade que não consente a selecção nem a discricionariedade de leituras espúrias: do documento será extraído o que contém e não é possível agregar-lhe o que nele não esteja contido. O documento serve para recordar, instruir, provar. É prova objectiva do relato histórico: o documento é um *monumento*, como refere Le Goff (1991).

que faz referência a Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia, três indivíduos pertencentes a uma comunidade/família cigana, num período histórico compreendido entre os anos de 1825 e 1957.

### **3.2.1. (Re)Produção de conhecimentos através dos relatos orais**

No final do século XIX, dentro da escola francesa de sociologia, surge o chamado método sociológico como contrapeso ao subjectivismo do método antropológico. A sociologia reivindica, inicialmente, o estatuto de uma ciência cujo método de conhecimento deve ser totalmente objectivo: “a causa determinante de um facto social deve ser procurada entre os factos sociais”, como refere Durkheim (Ferreira, 1996, p. 89). Os factos sociais são coisas: “eles são os únicos dados de que o sociólogo dispõe (que se oferece à sua observação) (...) são portanto objectivos” (Ferreira, Peixoto, Carvalho, Raposo, Graça, & Marques, [1995] 1996, p. 86). A teoria positivista do conhecimento aceita a ideia de que um único método científico é aplicável a todos os campos de estudo (Ritzer, 2003, p. 172). Aceitando que o método científico é único, não significa aceitar o monismo metodológico. A regularidade dos fenómenos constatados leva a formulação de leis positivas. O positivismo subordina a imaginação à observação, fixa a sua cientificidade na escrita, tornando-a um fetiche, e desconfia dos testemunhos orais. A oralidade é remetida para a esfera da subjectividade.

Ora, no processo de laboração desta investigação o valor subjectivo dos *relatos* é fundamental para a constituição das histórias de vida que se pretende construir/contar. E porquê? Porque “o valor subjectivo dos *relatos* é precisamente o valor mais original, o fenómeno social que a história de vida permita que exista e circule, por entre os sentidos de uma colectividade e de uma época” (Delgado & Gutiérrez, 1995, p. 258).

Os *relatos* não se constituem solitariamente, eles são parte de um projecto, pressuposto básico para a produção de conhecimentos. É no projecto que se tecem os

objectivos do estudo proposto. Os termos *relato* ou *narrativa*<sup>2</sup> serão empregues, ao longo do nosso trabalho, como sinónimos.

### 3.2.2. Três etapas principais da história oral

A história oral, como processo descritivo e narrativo, é tão antiga como a história. Nas sociedades agrafas, os acontecimentos, conhecimentos e saberes perpetuavam-se através da transmissão oral. A autoridade, a força e a importância colectiva dos mais velhos advinham, entre outros aspectos, da sua capacidade de transmitir aos jovens toda a sabedoria, nova e eterna, de um tempo passado, e constantemente (re)lembrado através das suas narrativas. Todos os saberes comunitários estavam iluminados por estas histórias que percorriam as noites e os dias dos séculos passados, formatando, de forma indelével, as identidades comunitárias.

Na história de vida e na história oral, como em outras disciplinas sociais, registaram-se modificações que importa referenciar. Três etapas principais podem ser consideradas representativas das modalidades de história oral, e suportes das histórias de vida, como refere Delgado e Gutiérrez: a) a que vai desde o princípio do século até aos anos trinta, designada por *antropologismo conservacionista*; b) outra que emerge num período entre guerras até aos anos sessenta e que se ocupa de *estudos da marginalidade*; c) a que assume um carácter refundador na década de setenta desenvolvendo o *estudo tanto da estrutura como da cultura das sociedades complexas* (1995, pp. 263-267).

No primeiro caso, as histórias de vida são orientadas e impulsionadas pelas práticas antropológicas. Pretende-se fazer circular outros tipos de formas de vida, que

---

<sup>2</sup> Reis & Lopes consideram que o termo narrativa pode ser entendido em diversas acepções: narrativa enquanto enunciado, narrativa como conjunto de conteúdos representados por enunciado, narrativa como acto de relatar. *in* Dicionário de Narratologia, 2002, Coimbra, Almedina.

Etimologicamente a palavra narrativa deriva do Latim *narrare*, que significa contar uma história. Este termo, por sua vez, deriva da palavra *gnaros*, conhecer. (...) contar e conhecer que é, de facto, o fundamento da narrativa e é indispensável ao efeito narrativo do real, torna-se fácil entender a narrativa como um modo de conhecimento” (Pedro, 1997, p. 354).

estão progressivamente a desaparecer da vida quotidiana, em resultado do progresso que as sociedades industriais fazem emergir. Nas emergentes sociedades industriais, o que é novo é encantatório, o velho esquecido. Por isso, a tarefa desta etapa tem como base fundamentalmente o *estudo de caso*. As biografias de sujeitos de referência das sociedades pré-industriais, que coexistem com o desenvolvimento da industrialização e com estilos de vida que se constroem no âmbito comunitário, são objecto do *antropologismo conservacionista*. As mudanças que emergem dos processos de transformação da identidade entre o comunitário e o societário são não só estruturais, como, igualmente, biográficas.

As lendas, as histórias e o trabalho de campo são objecto da produção de documentos reelaborados e interpretados com vista a produção de uma história de vida. O exemplo fundacional é de Thomas e Znaniecki com a publicação de *The Polish Peasant in Europe and America*. Esta obra de W.I. Thomas, realizada em co-autoria com Florian Znaniecki, desenvolve-se em torno da investigação das práticas sociais quotidianas de um grande número de camponeses polacos emigrantes e uma autobiografia de um deles. *O Camponês Polaco* foi, sobretudo, um estudo macro-sociológico das instituições sociais, mas, no decorrer do processo de investigação, Thomas adoptou uma orientação microscópica e sócio-psicológica, como refere Ritzer (2003, p. 65). É para o processo e mutações culturais que se dirigem as investigações dos primeiros antropólogos. No caso destes dois investigadores, o trabalho realizado assume uma perspectiva mais *interaccionista*, como diz Delgado e Gutiérrez (1995, p. 264).

Ao documento, nesta etapa de desenvolvimento da investigação social, atribui-se uma importância primordial que leva à sua fetichização. Os testemunhos orais assumem uma nova visibilidade com a investigação desenvolvida, no início do século XX, no departamento de sociologia da Universidade de Chicago. “A Escola de Chicago foi pródiga em trabalhos de investigação empírica com uma orientação de ordem antropológica e etnográfica. Entre outros, os estudos realizados por Trasher (1927) sobre os “gangs”, de Anderson (1923) sobre os “trabalhadores ocasionais” (*migrant*

workers), de Reckless (1926) “sobre as prostitutas”, de Thomas e Znaniecki (1927) “sobre os emigrantes”, (Ferreira, Peixoto, Carvalho, Raposo, Graça, & Marques, [1995] 1996, p. 439) foram paradigmáticos.

A segunda etapa e modalidade de história oral e das histórias de vida desenvolvem estudos acerca das populações marginalizadas. Para a marginalidade e os conflitos sociais são direccionados muitos estudos que se processam no âmbito das ciências sociais. Os processos de marginalização em que se vive fazem emergir, não só uma marca macro-sociológica, mas igualmente uma estrutura de biografias e por conseguinte de comportamentos das populações emigrantes, que interessa estudar.

Nesta etapa, uma obra emblemática importa referenciar: *Los Hijos de Sanchez* (1961). Com esta investigação, baseada em histórias de vida, Oscar Lewis destaca as dimensões conflituais existentes na vida quotidiana de uma família pobre. “Ao estudar os problemas das pessoas que vivem em barracas e bairros humildes, Oscar Lewis descobriu indícios de um conjunto característico de valores e práticas a que chamou “cultura da pobreza”: odeiam a polícia, desconfiam do governo e “tendem a ser cínicos perante a igreja” (Harris, 2001, p. 520). Esta obra manifesta, em muitos aspectos, o mesmo sentido conservacionista que a obra citada de Thomas e Znaniecki e demarca-se deste *conservacionismo antropológico* quando, ao recolher histórias cruzadas de membros de uma comunidade marginalizada, desenvolve formas de interacção social que podem ter repercussões práticas nas condições de vida dos próprios marginalizados. A informação inclusa nos respectivos relatos e histórias de vida contém pistas que agilizam possibilidades de trabalho com estas comunidades.

A terceira fase e modalidade de história de vida permite construir práticas em que já não se fazem somente estudos *conservacionistas* ou estudos acerca da marginalização: “pode dizer-se que aqui começa uma verdadeira reflexão metodológica e epistemológica que sai do campo da história oral para reformular muitos elementos centrais da teoria sociológica” (Delgado & Gutiérrez, 1995, p. 266).

Os estudos efectuados pela escola de Chicago, durante a década de 20 (Ritzer, 2003), convocam a nossa atenção para a heterogeneidade das fontes de informação e dos tipos de dados empregues em dissemelhantes trabalhos, que eram confrontados uns com os outros, no sentido de buscar maior evidência possível. Estes estudos demonstram, igualmente, que a investigação no campo das ciências sociais experimentou progressivas mudanças que se foram manifestando, como ficou demonstrado, entre outros aspectos, na selecção e definição de novos objectos de estudo e na emergência de novos marcos conceptuais que se alicerçam em novas perspectivas teórico-metodológicas, que são distintas na sua abordagem e na utilização de técnicas de investigação qualitativas e quantitativas. O reino da ciência metamorfoseou-se, destruiu muros disciplinares e convocou diferentes ramos da ciência para a acção comum: a sociologia, a história, a antropologia, a economia.

Na década de quarenta, após a segunda guerra mundial, os sociólogos da escola de Chicago, entre outros, passam a utilizar a entrevista, a observação participante e a biografia como meios privilegiados para análise dos processos de mutação determinados pela migrações e pela complexificação da sociedade. As investigações incidem sobre dados micro-sociais e desenvolvem-se em contextos interpretativos mais amplos, que possibilitam análises e teorização de relatos num processo circular.

### **3.2.3. História de vida enquanto instrumento de investigação**

Como já afirmámos, nas sociedades agrafas os conhecimentos transmitiam-se oralmente. Nas sociedades actuais e em que o ponto de vista do sujeito assume uma crescente importância, “a história de vida revela-nos como percebem, raciocinam e contribuem as mudanças que afectam a vida, de determinadas pessoas concretas” (Kottak, 2000, p. 9).

Mas o que é a história de vida?

As histórias de vida são caracterizadas pela sua polissemia, razão pela qual é necessário indagar para perceber o seu sentido polissémico. Clarificaremos os termos para uma melhor compreensão do conceito, analisando, em dois momentos distintos, um, no início do século XIX e, outro, relativo ao final do mesmo século: Para Thomas e Znaniecki:

“Ao analisar as experiências e as atitudes de um indivíduo obtemos sempre dados e documentamos factos elementares, que não se limitam exclusivamente à personalidade desse indivíduo, mas que podem ser tratados como mera incidência de classes de dados, ou factos, de carácter mais ou menos geral, e que podem, por consequência, ser utilizados para determinadas leis do devir social. (...) Mas mesmo que andemos à procura de leis abstractas, os registos de vida tão completos quanto possível constituem o tipo *perfeito* de material sociológico, (...) necessário à caracterização da vida de um grupo social.” (1918-20: 1832-3, *in* Burgess, 1997:137-8).

Para Sarabina,

“...el termo historias de vida ha sido tomado en un sentido amplio (...) Asimismo, hemos tomado historias de vida para designar tanto relatos de toda una vida como narraciones parciales de ciertas etapas o momentos biográficos. Además, conviene señalar que el término se refiere no solo al relato en sí, sino a toda la información acumulada sobre la vida objeto de estudio: información de etapas escolares, de fuentes sanitarias, etc., y obviamente, a la labor de análisis realizada por el, o los investigadores. (1985:171, *in* Valles, 2000: 234-5).

A história de vida carece, pois, de delimitação terminológica que não induza em erro. É necessário distinguir entre história de vida e relato de vida. O relato é um subgénero, da história de vida, menos amplo e completo. Assim sendo, para que a narrativa possa ser considerada como história de vida, requer material complementar: fotografias, facturas e outros documentos que abonem a validade dos argumentos expostos.

A história de vida enquanto instrumento de investigação é, como demonstraremos, inter e pluridisciplinar; interpreta e reconstrói objectos e problemáticas de estudo que se regateiam de informações empíricas inclusas nos testemunhos orais;

recolhe informação hemerográfica e bibliográfica, assim como iconográfica; faz emergir a memória que ultrapassa o tempo de vida individual dos narradores; é alvura que ilumina as memórias do passado feitas presente.

O conceito de “*História de Vida*”, como técnica biográfica, obriga-nos a esclarecer, o melhor possível, o seu conceito. Algumas precisões mais: a) por “*história*” entendemos a história em minúsculas, de ‘*pessoas comuns*’, isto é, não se refere a *grandes narrativas* da teoria social (Hammersley & Atkinson, 2003, o. 269) às proezas e heroicidades de grandes conquistadores, homens e mulheres da ciência, da política; mas, pelo contrário, reporta-se a homens e mulheres com vidas simples, sem fama, sem notoriedade nem glória. O termo “*vida*” diferencia-se igualmente das biografias construídas em torno de figuras com relevância, histórica, política, social, económica ou outra; mas sim a um relato narrado na primeira pessoa por um qualquer protagonista: um “*homem, uma mulher da rua*” que se expressa com alguma espontaneidade, naturalidade e fluidez e com excepcional capacidade de convocar a sua memória para o relato que lhe é proposto. A história de vida não pretende construir um discurso canónico, universalista e unidireccional, propõe-se interpretar e compreender.

A história de vida deve ser portadora de (in)flexibilidade no método e agilidade na acção. Carece de contactos, entrevistas e busca de documentos, de aproximação exploratória, no sentido de acautelar perdas desnecessárias de tempo, informações inválidas, entre outros factores relevantes para a investigação. A selecção dos informantes e a realização de entrevistas funcionam de acordo com os critérios teóricos e metodológicos estabelecidos.

A fiabilidade e veracidade dos relatos são uma preocupação, pelas razões que mais à frente aduziremos, e exigem não somente coerência interna do relato: o que diz e como diz, assim como, coerência no seu resultado final. Sempre que foi possível e vantajoso para a investigação, confrontámos a informação de *primeira-mão* com outros relatos e/ou documentos. Não comparámos, neste processo de triangulação teórica (cf. Hammersley & Atkinson, 2003, pp. 249-252), toda a informação, nem tão pouco

construímos histórias de vida paralelas com o propósito de verificar o discurso do informante. O que se efectuou, como referimos, foi reservar esta possibilidade contrastiva para dados e acontecimentos significativos ou eventuais lacunas a que memória do informante remete. Na realidade, outros informantes poderão aportar novos dados sobre assuntos narrados, permitindo-nos tratar e cruzar a informação contida no material narrativo e confrontá-la com outras peças documentais e históricas de forma a mensurar a validade dos testemunhos orais.

O número de encontros com informantes não estava previamente determinado, tendo sido o próprio processo que determinou a sua *saturação* e esta determinou o final dos registos. O fim dos registos orais aconteceu quando se chegou ao nível da “*saturação da informação*”, isto é, quando os sucessivos relatos orais não produziam nova informação. As entrevistas cessaram quando se conheceram e se compreenderam as configurações que organizaram a vida dos indivíduos com a sua família e a sua comunidade (cf. Hammersley & Atkinson, 2003).

Nesta investigação não se pretende descrever/representar a realidade de forma totalizante *do mundo* social (Bertaux, 1978, p. 8) ou das *formas de vida* dos indivíduos estudados, como era próprio do *realismo etnográfico*. “O relato funcionalista incorporava (ou era fiel) o ponto de vista nativo” (Clifford, 2003, p. 181) de forma a aumentar a sensação de objectividade científica projectada no texto. A escrita narrativa da etnologia realista é um monólogo sobre um diálogo: “*a voz do outro*” é incorporada no texto para dar autoridade à monologia discursiva do investigador. Ora, como demonstraremos, o que se pretende é dar sentido ao que resulta de um acto interpretativo, concebido como um processo de *tradução* de um diálogo contínuo entre intérprete e interpretado.

#### **3.2.4. Produção e interpretação dos testemunhos**

As maiores dificuldades com que nos defrontámos manifestaram-se na fase *processual de interpretação* dos conteúdos narrados e menos no *processo de produção*.

Um bom resultado na análise das narrativas obrigou-nos à observância de alguns procedimentos básicos: a) uma análise “*vertical*” de cada relato; e b) outra análise “*horizontal*” sobre o conjunto de todos os relatos. De ambos, obteve-se um núcleo central de toda a história.

Para entender o *processo de interpretação* do núcleo central de toda a história, deparámo-nos com diferentes possibilidades e dificuldades: a) a primeira assentou numa visão *positivista*, que impunha a conservação da história narrada, o valor literário e *fetichização* do documento; b) outra, que prevaleceu, estabeleceu-se de acordo com uma perspectiva *interaccionista*. Neste caso, interessou-nos fundamentalmente a construção dual que se constituiu, com base na consciência reflexiva do emissor e do receptor em situação de *cara a cara* (cf. Delgado & Gutiérrez, 1995, p. 268).

Relativamente ao *processo de produção* documental, considerámos as diferentes possibilidades que nos são propostas por Delgado & Gutiérrez, autores que temos vindo a citar: a) na *perspectiva estruturalista* – o modelo é directivo na escolha de dados, explora as posições do trabalho e de *status*, as peculiaridades biográficas não interessam; b) no *modelo hermenêutico* – a história reduz-se ao texto entendido como produtor de sucessivos sentidos, é uma interpretação sobre o produzido, é uma compreensão intensiva; c) na chamada interpretação *compreensão cénica* (que prevaleceu como enfoque determinante da nossa investigação) – os textos não têm um sentido original: “*à luz da origem*”, na construção do relato, os elementos da *cénica* que se vive ou se viveu são actualizados, não existe neutralidade do investigador e do informante (1995, p. 270).

### 3.2.5. Transcrição do registo oral para o registo escrito: *tradução é traição*

O acto de entrevistar desenvolveu-se num contexto inter-relacional de grande complexidade, implicou capacidade/competências, preparo teórico-metodológico e posturas éticas específicas. O carácter dialógico em que foi construída a história oral exigiu-nos disponibilidade para lidar com a intimidade/diversidade. A capacidade para

ouvir, o interesse e o respeito pelos pontos de vista daqueles que aceitaram contar a sua história, partilhar a sua experiência, com alguém que lhes é muito íntimo (são nossos primos e tios) do seu meio social, familiar e comunitário. Esta postura relacional não suprimiu as diferenças, mas, tal como a técnica do *sfumato*, permitiu criar proximidade e familiaridade entre inteligibilidades diferentes (Santos, p. 335) à medida que os universos se interpelaram, diminuíram as inquietações de ambas as partes. A nossa postura foi importante para a ruptura/estreitamento/neutralização de barreiras e optimização da relação social. O tipo de relacionamento existente e o que se desenvolveu durante as entrevistas foi determinante para os resultados obtidos, isto é, o tipo de relação social existente/construída entre os intervenientes contribuiu para qualidade dos relatos obtidos.

O registo gravado da voz foi o documento básico e original dos relatos. A transcrição da entrevista oral para o registo escrito construiu uma relação dicotómica entre código oral e código escrito. A escrita tomou o lugar da fala. O destino do discurso foi confiado à *littera*, não à *vox* (Ricoeur, 1995, p. 78). A relação cara-a-cara tornou-se texto. A relação dialógica, segundo Ricoeur, foi destruída (*idem*). A entrevista gravada e a transcrição da mesma são meras *fotos* do contexto mais amplo em que a narrativa foi produzida.

As implicações que advêm da transcrição do registo oral para o registo escrito prendem-se com o facto de as investigações, em muitos casos, se basearem fundamentalmente nas versões escritas dos testemunhos orais, e esta *tradução é traição*, como referem Poirier & Raybaut:

“Da mesma forma que muitas vezes se diz que toda a tradução é traição, há quem afirme que toda a passagem do oral ao escrito implica necessariamente uma desnaturação, na medida em que a transcrição desloca radicalmente o enunciado, que foi *produzido* em função da oralidade e de certa forma desqualificado quando foi separado do seu enquadramento” (1995, p. 17).

A transcrição dos testemunhos orais, mesmo “*desqualificados*”, revela-se necessária para as citações em textos científicos, para publicações dos testemunhos, entre outras razões. Os testemunhos orais gravados apresentam uma riqueza discursiva que a sua transcrição não consegue enunciar, como, por exemplo, os ruídos emocionais: o sorriso, o choro ou os suspiros que manifestam tristeza, saudade e/ou admiração pelos *entes queridos*, ou o silêncio que o *interdito* impõe, uns *ais*, *hum* ou *ahn* de negação/admiração/espanto, que exteriorizam, por vezes, indignação e revolta; assim como a repetição de palavras, as frases inacabadas, os períodos confusos, a omissão de termos, sobretudo uma certa forma de se exprimir, um característico arrastar de voz. A “esta produção oral de um discurso que se faz, na maior parte das vezes, diante de uma certa assistência, é o que se chamou a “*oralitura*”. Esta “*oralitura*”, a que estão ligadas, de uma certa maneira, as histórias de vida, constitui uma arte literária – à produção da qual está directamente associado o auditor. Existem trocas contínuas entre o narrador e os assistentes, que se transformam, por vezes, mais ou menos em co-autores” (Poirier, Clapier-Valladon, & Raybaut, 1995, *ibidem*).

As fronteiras existentes entre o registo oral e o escrito desaconselham qualquer pretensão de mapeamento extensivo, por razões que se prendem com a “*cegueira do gravador*” – a impossibilidade de registo das interações não verbais: a movimentação do corpo, das mãos, as expressões faciais, o pestanear, os movimentos das sobrancelhas, a direcção ou dissimulação do olhar, entre outros.

O que pretendemos demonstrar é que nem a entrevista gravada, nem tão pouco a sua transcrição, são capazes de captar o *contexto* (Pedro, 1997) total em que ambos se constituíram. É neste quadro de diálogo, de relação dialéctica estabelecida entre narrador e narratário, que se produziram os nossos testemunhos orais. Os narradores, ao descreverem a (sua) experiência vivida com Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia, “*escavam a sua própria cultura*” (Santos, 2000) e constituem-se participantes activos, na medida em que narram as suas experiências de vida no interior da sua família, do seu grupo, da sua comunidade. Estamos, por isso, de acordo com Poirier & Raybaut quando referem que, nas culturas ditas “tradicionais, o

“*sujeito*” individual – parceiro da entrevista – é o produto de muitas componentes comunitárias, razão pela qual a entrevista vai, portanto, localizar-se constantemente no quadro de dinâmica social: na medida em que o personagem suplantar a pessoa, a testemunha tem tendência para reproduzir não a realidade objectiva, mas a verdade subjectiva do grupo, aquela que é admitida através das redes comunitárias (as diferentes estruturas de acolhimento constituídas pela família, a linhagem, a aldeia, a classe etária, o clã, a seita, etc.) – ele vai ser o intérprete de cada um destes grupos” (1995, p. 28).

As distorções, deformações, ocultações do real não são características que se possam encontrar somente na entrevista gravada e/ou na sua transcrição, ela é uma realidade presente, também, nos testemunhos orais produzidos, como o demonstram Poirier & Raybaut. Existe, pois, o perigo de se reproduzir um “projecto” de vida mais do que uma história “vivida” (Poirier, Clapier-Valladon, & Raybaut, 1995, 23).

Parece útil recordar o papel seleccionador que cabe a cada um dos nossos sistemas perceptivos; e, mais redundante ainda, parece lembrar que esses sentimentos são sempre dirigidos por concepções: pelo que o conhecimento é uma construção (Berger & Luckmann, 1999) e não uma simples recepção, o que significa que o “real é pré-construído pela percepção” (Bourdieu, Chamboredon, & Passeron, 1999, p. 46).

Poder-se-á pensar, então, que uma transcrição “*tecnicamente perfeita*” dos nossos relatos, ou do relato propriamente dito, contém imagens sem interferências no que verdadeiramente ocorreu? Que os *dados* recolhidos se apresentam tal e qual como foram extraídos do corpo de quem os produziu? Que o relato provém de uma fonte activa; uma fonte que fala; que derramou sobre nós toda uma torrente de informações que procurávamos; que esta é uma realidade que se captou sem mediações?

De facto, os *dados* que obtivemos acerca de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia não são a realidade: neste material simbólico, um *dado* é sempre uma determinada estruturação da realidade; a transposição do real para o simbólico representa sempre um processo de redução, de síntese e de atribuição de

sentido, o real é sempre um real construído. Por tudo isto, a crítica teórica que está subjacente à utilização dos dados recolhidos através dos relatos que realizámos não é, nem pode ser, uma crítica à sua objectividade, mas antes uma crítica ao seu processo de construção. E nesta construção contínua ele não tardará a suscitar, pelo seu próprio funcionamento, novos problemas (cf. Bruyne, Herman, & Schoutheete, 1991, p. 19).

Neste estudo, transformámo-nos em hermeneuta, porque a “hermenêutica começa quando o diálogo acaba”, como refere Ricoeur (1995, p. 81). Não nos interessou o texto enquanto objecto sagrado, portador de uma revelação e, por isso, buscámos, para *além* do texto, textos que trespassam o falar do narrador. Convertemo-nos num *indagator*, que segue uma pista, o indagador a quem interessa não somente o que se passa a nível do contexto explícito – que contém tudo o que se entende acerca do narrador –, mas igualmente o contexto implícito que está integrado num contexto mais global.

É um momento de desnaturalizarmos o estabelecido, já que uma das nossas principais incumbências, enquanto investigador, metamorfoseado em hermeneuta, é *guerrilhar* com o estabelecido, o naturalizado e o universalizado. O sentido não está no nosso texto nem nas palavras que o constituem, está para *além* dele, está em quem o lê. Um texto que se pretende que emane de uma relação experiencial, interpretativa, dialógica e polifónica.

A história de vida enquanto fonte, como demonstrámos, apresenta duas particularidades: a do momento do relato propriamente dito e a do processo de constituição do documento.

### **3.2.6.A entrevista na História de Vida**

A entrevista de história de vida, como em outras técnicas de investigação, é uma forma específica de interacção social e tem nesta a sua principal característica. A entrevista permite a distinção entre psicobiografia e etnobiografia, isto é, permite

distinguir, na história de vida, entre o centramento na pessoa e a focalização num acontecimento (Poirier, Clapier-Valladon, & Raybaut, 1995), ou permite, ainda, a possibilidade de inclusão dos dois aspectos, atribuindo-lhes a relevância que cada um deles vier a adquirir no contexto da entrevista.

Nas escolhas técnicas das entrevistas, considerámos relevante que os entrevistados fossem “representativos” e pessoas “competentes”. A sua escolha deveria permitir-nos obter algumas informações de entre dois tipos de enfoques que nos interessavam: a) sobre acontecimentos directamente vividos pelas testemunhas; b) sobre outros acontecimentos que leram/viram/ouviram (cf. Bruyne, Herman, & Schoutheete, (1991).

O (a) entrevistado(a) são, por definição, os autores dos assuntos narrados. Viveu-os e/ou foram-lhe contados, interpretou esses factos, construiu acerca deles representações que devem ser avaliadas em função das circunstâncias em que foram construídas. Os acontecimentos que nos foram relatados pelos entrevistados referem-se ao passado, a pessoas com quem não se relacionaram, não conheceram pessoalmente, como é o caso de Manuel António Botas, para todos os entrevistados; o caso de Maria da Conceição Botas com quem somente alguns dos entrevistados se relacionaram; e, ainda, para o caso de António Maia, com quem todos se relacionaram. A entrevista remete-nos, em dois casos – os de Manuel António Botas e Maria da Conceição Botas – , para pessoas com quem todos ou alguns dos entrevistados não se relacionaram, razão pela qual os entrevistados (as) tenderam a organizar o discurso das suas memórias em função das *estórias* que lhes foram contadas, das suas representações e de actuais convicções. Na maioria dos casos, os entrevistados nem sequer sabiam que Manuel António Botas lhes pertencia (era bisavô de uns e trisavô de outros). Estas condicionantes não foram, em nenhuma circunstância, totalmente suprimidas. Mas foram, de alguma forma, neutralizadas, sobretudo nos aspectos mais relevantes, através da introdução de um discurso interpretativo. As histórias de vida, melhor, os relatos acerca das histórias de vida, desenvolveram-se num contexto interactivo entre o narrador e os narratários, pois estiveram *cara-a-cara*. Foi possível, neste processo de

construção dos relatos, desenvolver um processo de (des)construção e (re)construção que permitiu avançar com mais precisão na investigação. Neste processo de construção, os interlocutores “negoceiam activamente uma visão compartilhada da realidade” (Clifford, 2003, p. 160).

O testemunho é uma construção feita por dois intervenientes: o entrevistado e o entrevistador. Interessa, por isso, precisar, tanto quanto possível, os processos encetados para a obtenção dos relatos.

O sentido que fazem os factos para o narrador expressam-se na sua verbalização e /ou nos seus significados paralinguísticos. Este sentido organiza a percepção activa do sujeito e resulta de práticas incorporadas pelos *habitus*. Esta estrutura perceptiva é fundada em pressupostos, em valores, saberes e certezas, que, em muitos casos, são compartilhados não só pelo narrador, mas também, e já o referimos anteriormente, pelo seu grupo de pertença: género, família, classe etária, grupo religioso, ou outros. Interessava-nos perceber e, conseqüentemente, interrogar o sentido que têm, para cada um dos narradores, os acontecimentos ocorridos, e como, no momento em que os narra, interpreta os dados da sua realidade. A interpretação dos acontecimentos, (vividos, presenciados, ou contados/imaginados) pelo próprio narrador foi um problema de difícil resolução, na medida em que a nós nos competiu interrogar os factos tal e qual nos iam sendo narrados. O que procurávamos dependia, também, da forma como conduzíamos, em cada caso, as entrevistas. E porquê? Porque a interpelação tornou possível fazer emergir e reconstruir os sentidos adormecidos na densa obscuridade do passado. Uma das nossas grandes vantagens foi potenciar um certo tipo de interações, entre nós e os entrevistados, que facilitou o conhecimento e o aprofundamento de muitos aspectos reservados das histórias de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia. O conhecimento tornou-se, por isso, um longo processo de selecção, reconstrução e resignificação. A nossa intervenção contribuiu para pôr alguma “ordem” e impedir que se caísse, com alguma facilidade e ingenuidade, num processo de *aggiornamento* dos indivíduos investigados. Não foi fácil contrariar o *aggiornamento* e a efabulação. Em alguns casos, somente a confrontação com outros documentos

possibilitou uma melhor exactidão dos enunciados. Por outro lado, considerámos que a melhor maneira de *lutar* contra os inconvenientes dos (excessivos) desvios subjectivos não foi ocultar a sua existência no processo de investigação, mas, pelo contrário, torná-los presentes, conscientes, e incorporá-los em todo o processo de investigação. “As verdades brotam da pena do escritor” (Clifford, 2003, p. 141). A descrição pinta com palavras uma coisa observada, tendo como função ser uma cópia da realidade, ser uma imitação perfeita. A descrição científica, a que nos temos vindo a referir, tem por fim dar a conhecer um fenómeno *real*: as suas partes constituintes, funcionalidade, qualidades, usos e finalidades. Ao contrário das descrições científicas, a descrição literária representa aspectos de mundos imaginados pelo escritor. A descrição literária pretende provocar no leitor impressões (des)agradáveis, sentimentos de repulsa, de dor, de alegria, de admiração. Preocupa-se mais com as questões estéticas, psicológicas, morais, entre outras, do que, propriamente, com questões de ordem científica. A descrição científica representa/(re)constrói a realidade, enquanto a descrição literária /simboliza/universos imagéticos ou ficcionais.

A descrição científica não tem a ver com a correspondência entre palavras e mundo, nem entre palavras e experiência, mas sim com a sua validade e sentido dentro de uma comunidade de pessoas – a comunidade científica. Para que uma descrição seja verdadeira não significa que tenha captado a essência de todas as coisas, basta que ela represente a experiência do próprio observador e que assente na verificação, na credibilidade, plausibilidade e confiança que este deve assegurar (cf. Hammersley & Atkinson, 2003). O observador não tem acesso à cultura de maneira directa, mas sim através de símbolos e significações. O que nós apreendemos nesta nossa investigação foram as formas simbólicas que os indivíduos da comunidade/família cigana entrevistados usaram para conceptualizar a sua realidade; as formas diferentes como homens e mulheres falam de si e da sua relação com algumas das pessoas que são objecto desta investigação: os homens falam do sucesso pessoal e profissional dos narrados; as mulheres falam da sua relação com os narrados. Homens e mulheres são unânimes em considerar a influência determinante que alguns dos narrados tiveram e continuam a ter nas suas vidas. Portanto, o que esta descrição representa não é uma

“*descrição oficial*”, uma *credencial de identidade* ou tão pouco um *curriculum vitae*, ou seja, uma *biografia oficial* dos narrados, é, pelo contrário, a (re)interpretação que estes fizeram a respeito dos seus próprios familiares, da sua cultura, do passado mas também do presente. A nossa descrição não é, por isso, unicamente uma construção representacional do investigador/observador, mas igualmente uma representação dos próprios indivíduos acerca de si, dos seus familiares e da sua cultura. É, por isso, um *processo em movimento*. É uma *bricolage* partilhada.

Uma compreensão da construção global do texto autoriza-nos a destacar aquilo que Mikhail Bakhtin (1953) chamara “heteroglossia”<sup>3</sup>, que, no presente caso, poderá significar a rede de influências a que o texto esteve sujeito na sua elaboração: a) *tradução* (o conhecimento do outro é mediado); b) *intertextualidade* (as narrativas são contaminadas por outros textos); e c) *fragmentação* (toda a descrição é parcial).

### 3.3. Os Testemunhos, os documentos e os procedimentos

#### *Os testemunhos*

“*O que mata o sonhador é não viver quando sonha (...)  
é não sonhar quando vive.*”  
(Fernando Pessoa, 1997: 71)

Não contaminar o mundo social com teorias/representações pré-fabricadas foi um desejo sempre presente nas indagações que pelo campo efectuámos. O nosso objectivo principal foi produzir um conhecimento, o mais próximo possível, da realidade dialógicamente construída. Desta forma, o desenho da investigação projectado

---

<sup>3</sup> A heteroglossia assume que “as linguagens não excluem outras, mas que se intersectam com elas de muitas maneiras diferentes. (Geertz et al. 2003, p. 142)

assentou num conjunto de teorias de partida e em processos interactivos, isto é., de acordo com a “*teorização enraizada*” (Grounded Analysis) de Barney Glaser & Anselm Strauss (1967), o nosso processo de investigação iniciou-se na etapa anterior ao trabalho de campo, com a enunciação e a descrição dos problemas da investigação, e continuou durante o processo de redacção do texto. Formalmente, começou a definir-se nas anotações e nos apontamentos analíticos, e, informalmente, estava incorporado nas nossas ideias, intuições e conceitos emergentes (cf. Hammersley & Atkinson, 2003, p. 223; Merton, 1972).

As fronteiras existentes entre nós/investigador e as pessoas que testemunhavam eram estreitas, as suas narrações familiares, a sua proximidade umbilical. Quantas vezes o nativo marginal se tornou um nativo real, quantas vezes os próprios nativos se tornaram marginais em relação ao nativo investigador, quantas vezes os dois, investigador e testemunhas, se tornaram ora investigadores, ora investigados e questionados pelas suas próprias problemáticas, quantas vezes do diálogo resultou um processo arqueológico que consistiu em escavar as memórias para encontrar pequenos fragmentos que possibilitassem tornar presente o ausente. E quantas vezes os fragmentos de um passado distante se tornaram motivo de um contentamento descontente. Quantas vezes sonhámos e vivemos memórias do passado em gloriosa harmonia. Sonhávamos e vivíamos porque, como escreve Fernando Pessoa: “o que mata o sonhador é não viver quando sonha (...) é não sonhar quando vive” (1997, p. 71).

Voltávamos e questionávamos as pessoas que cooperaram connosco sempre que alguma dúvida nos aparecia, um problema se levantava. Foi assim sempre que uma dúvida surgia, um novo problema emergia, a insatisfação do trabalho realizado se apossava de nós, ou, no caso de novas exigências despoletarem, regressávamos ao local, onde a resposta repousava. E eis-nos na Torre do Tombo, na Biblioteca Nacional, na Liga dos Combatentes, no Arquivo Histórico Militar, na hemeroteca da C.M.L., no Arquivo Geral do Exército, entre outros. Lugares de pesquisa e de retorno. Regressávamos onde o *tempo*, os *contextos* e as *pessoas* estavam sempre presentes.

*O tempo* – Não foi possível estudar e representar todos os aspectos relativos às pessoas investigadas, tornou-se, por isso, necessária uma divisão adequada das diferentes etapas do trabalho a realizar. Foi necessário, por vezes, realinhar ideias, reconfigurar traçados investigativos, parar para anotar factos ou acontecimentos e sobre eles reflectir ou simplesmente relaxar com leituras aprazíveis e sempre necessárias. Nem sempre foi possível resistir a tudo o que se ouvia, se via, gerir a participação em tudo o que ocorria de interesse para o nosso estudo. Mas o tempo impôs que fizéssemos uma aproximação selectiva a tudo o que ao estudo dizia respeito: a maior qualidade da informação que buscava impôs-se, como garantia e factor determinante de uma cobertura adequada.

*O contexto* – Constatámos que algumas das pessoas que connosco colaboraram na construção da história de vida, através dos seus testemunhos, desempenhavam papéis diferentes de acordo com o contexto em que prestavam os seus testemunhos. Houve momentos em que o desligar do gravador permitiu que algumas informações acerca de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia fossem destoantes das anteriormente gravadas. Estes contrastes remeteram-nos para uma distinção feita por Goffman (2001) entre o *palco* e os *bastidores*. Aqui, nos bastidores, a representação pode ser desdita, aqui as ilusões e impressões constroem-se abertamente.

*As pessoas* – Não foi fácil a escolha dos informantes, da mesma forma que não foi fácil a eles aceder. O nosso estudo exigia que os informantes fossem pessoas que tivessem conhecido muito bem ou possuíssem informações “verdadeiras” acerca de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia; que este conhecimento, se possível, não assentasse na unicidade de opiniões mas no contraditório, de forma a diversificar os conteúdos dos testemunhos; que fossem sensíveis e manifestassem interesse em falar acerca de pessoas que conheciam muito bem, que os seus relatos reproduzissem tanto quanto possível os mundos dos narrados, que fossem, por isso, amplificadores de uma realidade socialmente vivida/contada/imaginada. A selecção não se apresentava fácil por razões diversas, mas, principalmente, pelo facto do reduzido, e restrito, número de pessoas com que os

investigados tinham convivido. A nossa escolha direccionou-se para pessoas que pudessem, de uma forma ou de outra, reunir algumas das seguintes características: a) *informante ingénuo* – aquele que não se apercebe da relevância que têm as suas informações, e que transgride dando informações “interditas”; b) *heterodoxo* – alguém que, de forma consciente e deliberada, rompe com as regras existentes no interior do seu grupo; c) *crítico* – alguém que, estando muito bem informado, pudesse testemunhar sem sentir amarras de qualquer espécie, que pudesse falar mal, se mal achasse que existia para declarar; d) *ortodoxo* – alguém que é intransigente na defesa dos seus, que compreende, desculpa mas não os julga.

No momento da selecção destes pressupostos, admitimos que estes eram aspectos a ter em conta para conseguirmos que os testemunhos se ajustassem ao que deles pretendíamos obter: pluralidade, diversidade e heterogeneidade; que emergissem de relações socialmente compartilhadas e/ou próximas dos investigados. Constatámos que as categorizações, previamente construídas em relação às pessoas seleccionadas, não correspondiam de forma rígida e inequívoca a nenhuma delas. Tendo sido adequada nos seus pressupostos, a matriz referencial não se aplicou de forma universalista a nenhuma das pessoas em particular, [embora] todas elas tenham manifestado algumas das características referenciadas, mas de forma heteróclita.

### Quadro nº 3 – Elementos caracterizadores dos entrevistados

Entrevistado	Relação dos informantes com:						Outras Informações				
	Idade	Sexo	Manuel António Botas	Maria da Conceição	António Maia (sobrinhos que com ele viveram até 1957)		Estado Civil	Características do Casamento	Local da Entrevista	Duração da Entrevistas (Tempo Útil)	Data
A	80	F	Bisavó	Avó	Não		Viúva	Casou com um não cigano (Casamento não cigano)	Casa de um irmão	01:29:37	2003.10.14
B	58	M	Bisavó	Avó	Sim	Dos 3 aos 9	Casado	Casou com uma não cigana (Casamento não cigano)	Casa do entrevistado	00:48:01	2003.10.15
C	72	M	Bisavó	Avó	Sim	Dos 13 aos 23	Casado	Casou com uma não cigana (Casamento não cigano)	Casa do entrevistado	00:57:04	2003.10.29
D	64	M	Bisavó	Avó	Não		Viúvo	Casou com uma cigana (Casamento cigano)	Casa do entrevistado	00:48:92	2003.10.30
E	82	F	Bisavó	Avó	Não		Viúva	Casou com um cigano (Casamento cigano)	Casa da entrevistada	01:25:54	2004.01.14
F	65	M	Bisavó	Avó	Sim	Dos 9 aos 16	Casado	Casou com uma não cigana (Casamento não cigano)	Casa do entrevistado	00:54:76	2004.02.08

### Quadro nº 4. Fontes documentais

Locais de Pesquisa/Investigação											
Arquivo de Família	Jazigo de Família		Certidões/Registos Paroquiais			Arquivos Históricos/Militares			Jornais, revistas e outros documentos		
Fotografias	C.M.L.	Cemitério do Alto de São João	Torre do Tombo	8º Conservatória do R. Civil de Lisboa	Igreja dos Anjos	Arquivo Militar (Beato)	Arquivo Histórico Militar (S.ta Apolónia)	Liga dos Combatentes da Grande Guerra.	Hemeroteca Da C.M.L	Biblioteca P.M. do Porto	Biblioteca Nacional
<b>Outras Fontes</b>											
Arquivo Geral de Simancas (documentos fornecidos pelo Professor Bernard Leblon)											

### *Os documentos*

Os materiais documentais que eram relevantes para a nossa investigação existiam entre os *informais* e os *formais* ou *oficiais*: No primeiro pólo – o *informal* – consideramos as notícias incluídas em órgãos de comunicação social. No segundo pólo – os *formais* ou *oficiais* – consideramos toda a documentação integrada em organismos públicos ou com eles relacionados: a) na Torre do Tombo (documentação relativa a certidões de nascimento, casamento e óbito); b) no Arquivo Geral do Exército (documentação relativa à inspeção militar, às funções profissionais desempenhadas ao serviço do exército, à participação na segunda G.G.); c) na Liga dos Combatentes (documentação existente no processo pessoal de um dos investigados, relativa à sua qualidade de combatente na Grande Guerra); d) na Câmara Municipal de Lisboa (informações relativas ao jazigo de família existente no Cemitério do Alto São João), e) no Arquivo Geral de Simancas – em Espanha (obtivemos, por intermédio da preciosa ajuda do Professor Bernard Leblon, documentos que confirmam a presença dos Maias, na Península Ibérica, desde o século XVI, e de grande interesse para o nosso estudo).

Os documentos têm um grande valor heurístico na medida em que permitem cruzar informação, infirmá-la e desenvolver novas possibilidades de investigação. O conceito de *triangulação* (Denzi, 1978 citado por Hammersley & Atkinson, 2003) possui relações de afinidade com a navegação – termo de onde deriva –, permite a alguém que quer saber qual é a sua localização num mapa obter essa informação. Nas ciências sociais, o conceito de triangulação remete para a possibilidade de se obterem diferentes tipos de informação e submetê-los à respectiva acareação. De facto, a *triangulação teórica* permitiu que as informações documentais que íamos recolhendo possibilitassem, em muitas situações, a emergência de inferências que confrontávamos com os relatos produzidos pelas testemunhas. Estes novos argumentos documentais permitiram questionar as testemunhas em aspectos muito mais objectivos. Em síntese, os documentos permitiram conferir complementaridade às informações produzidas

através dos testemunhos e, em muitos casos, contribuíram para o enriquecimento dos testemunhos (cf. Hammersley & Atkinson, 2003, p 232).

### Procedimentos Éticos

Existem comportamentos éticos, que norteiam a investigação social, que devem ser observados por quem tem a pretensão de produzir conhecimento acerca de uma comunidade, de um grupo ou de uma pessoa. Explicitaremos alguns comportamentos éticos que orientaram a nossa investigação:

*Consentimento informado* – As pessoas que colaboraram com os seus testemunhos foram, previamente, informadas de forma detalhada, compreensível e acessível dos objectivos da nossa investigação. As negociações desenvolvidas com as pessoas foram orientadas no sentido de estas entenderem a relevância dos seus testemunhos e da privacidade a que os mesmos seriam sujeitos;

*Privacidade* – O acesso à informação não pode converter-se na invasão e/ou violação da privacidade de uma pessoa, de um grupo de uma comunidade razão pela qual se codificaram as entrevistas, se excluíram os nomes dos entrevistad(a)os, se substituíram alguns nomes, referenciados pelas testemunhas, por pseudónimos;

*Prejuízos* – Foram cuidadosamente considerados os efeitos deste estudo sobre as pessoas implicadas. Assim sendo, excluíram-se, parcial ou totalmente, partes de alguns testemunhos efectuados por estes poderem, directa ou indirectamente, lesar interesses de terceiros. Não pretendemos que esta investigação se converta eventualmente num catálogo de conflitos e/ou recriminações.

*Consequências* – Neste estudo, como em qualquer outro, investigador e pessoas que testemunharam e/ou familiares de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia poderão não aceitar o processo de investigação ou os seus

resultados da mesma forma, podendo, por essa razão, emergir conflitos de interesse. Mas não existem, para estes conflitos de interesse, soluções milagrosas que afastem tal eventual possibilidade.

Nada foi feito que pudesse ter transgredido os mais elementares princípios morais das pessoas que prestaram testemunhos e/ou de terceiros por elas referenciados. Proteger os interesses dos outros, é uma maneira excelente de proteger correctamente os nossos. Estamos, no entanto, sujeitos a contradições, limitações e fragilidades, como qualquer outro ser humano.

Em síntese: neste capítulo debruçámo-nos sobre a importância dos relatos orais na construção das histórias de vida. Os relatos orais circulam no interior de uma família/colectividade através das notícias, costumes, usos, ritos, ideias, folclore, entre outros aspectos relevantes. A tradição oral é, como referimos, um subgénero das histórias de vida que revelam como as pessoas percebem, raciocinam e contribuem para as mudanças que afectam as suas vidas. A história de vida, enquanto instrumento de investigação, analisa e reconstrói testemunhos orais, recolhe informações hemerográficas, iconográficas, entre outras, com o objectivo de interpretar e compreender o percurso de vida de um indivíduo e da sua relação com a sociedade, mas não é capaz de contar o que *verdadeiramente ocorreu* porque não é um testemunho *puro* do real. A investigação dos percursos de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia fez emergir o contexto social, económico, político e cultural em que os actores se movimentaram. A história de vida é uma (re)construção e (re)interpretação e (re)significação do passado; que *briga* com códigos culturais e ideológicos construídos em torno de representações convencionais/tradicionais; que contraria as práticas de massificação e homogeneização das formas de saber/conhecer o mundo social; que é adversa às histórias universais de uma forma geral hegemónica, e, por isso, mais dominadoras que explicativas e emancipadoras. As histórias de vida, porque são particulares, de classe, de género, entre outras, opõem-se aos discursos canónicos produzidos pela História, entendida como discurso racionalista, universalista

e unidireccional. Não são replicáveis como as investigações produzidas em contextos laboratoriais, onde se pode controlar todas as variáveis. Não é, por fim, a história de vida estritamente individual, porque remete para contextos históricos, políticos, sociais e culturais que necessitam de ser referenciados, conhecidos e discutidos. É por esta razão que atestamos que as histórias de vida de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia se (re)construíram e (re)interpretaram com a participação de diferentes e diversos intervenientes e se constituíram como uma *bricolage* compartilhada em que o investigador é o principal controlador de “histórias”.

## **SEGUNDA PARTE**

### **Capítulo IV – Lisboa Oitocentista: o espaço e as relações sociais**

A nossa investigação inicia-se no ano de 1827 – ano do nascimento de Manuel António Botas – e desenvolve-se até ao ano de 1957 – ano do falecimento de António Maia. O espaço de tempo que medeia estas duas datas é de 132 anos, correspondendo às três gerações de indivíduos que nos propusemos investigar. Interessa, por isso, contextualizar, económica, social, política e culturalmente. Neste capítulo procuraremos caracterizar o espaço e as relações sociais da sociedade oitocentista Lisboaeta - em que os sujeitos investigados nasceram e viveram - e, num outro capítulo, adoptaremos o mesmo procedimento relativamente ao *Estado Novo*.

#### **4.1. Quadro político, socioeconómico e cultural: a queda do antigo regime e a emergência do liberalismo**

O século XIX é marcado por acontecimentos que determinam profundamente a história da humanidade. Estes acontecimentos são influenciados, designadamente, pela primeira revolução industrial, que se desenvolveu em Inglaterra ao longo de mais de cem anos (1725 a 1860) (Marques & Serrão 2002, p. 46), e que teve continuidade nos países da Europa continental e nos recentes Estados Unidos da América bem como pela revolução francesa (1799-1879) que põe termo ao chamado Antigo Regime<sup>1</sup> (cf. Mattoso, 1993, Marques & Serrão, 2002, p.161). Estes dois acontecimentos marcam indelevelmente os destinos da Europa e do mundo, remetendo as questões do progresso, liberdade e justiça para temáticas centrais do debate social e político da época. Este debate “é contudo controverso pelas divergentes leituras e interpretações que os seus

---

<sup>1</sup> José Tengarrinha considera que não se poderá dizer que a extinção do Antigo Regime e o advento da sociedade liberal ocorram e culminam num processo opondo irredutivelmente “classes feudais” e “classes burguesas”. O processo será conduzido por um bloco social, dominado por um *senhorialismo* renovado, em que a burguesia tem um papel subalterno. O percurso será feito mais pela sucessão de “readaptações” do que por “descontinuidades”.

contemporâneos e as gerações posteriores fazem dele em virtude de opções ideológicas” (Rodrigues, 1996, p. 59). A época oitocentista é, ainda, marcada por revoluções liberais; pela emergência dos nacionalismos e constituição de nações e fixação de algumas das suas fronteiras (*e.g.* de Unificação Italiana e Alemã); pelo movimento socialista, que se propõe abolir a propriedade privada dos meios de produção e construir uma sociedade mais justa; pelo anarquismo que sonha com uma sociedade em que todos os homens são iguais (cf. Russ, 1997; Tengarrinha, 2000; Marques & Serrão, 2002); pelo triunfo da cidade com os seus emergentes aglomerados populacionais, símbolos de poder, do dinheiro e da arte em contraposição à agonia dos campos.

A revolução industrial, o capitalismo selvagem e o crescimento das cidades despoletam crises e tensões sociais. Um novo tipo de conflitos sociais emerge entre a burguesia detentora do capital e a classe operária que fornece a mão-de-obra. As condições de vida e de trabalho do proletariado das nações industrializadas, que trabalham treze e catorze horas diárias com salários baixos; as dificuldades da vida quotidiana, associadas ao poder não regulado dos patrões, levam a que esta se organize em torno de sindicatos profissionais locais. Mas, para muitos, a libertação dos trabalhadores terá de passar por mudanças políticas, nascendo a ideia do socialismo e, com ele, a fundação de partidos socialistas.

Desde a revolução industrial que a história da economia mundial se caracterizou por um progresso técnico acelerado, pelo contínuo crescimento económico, ainda que desigual, e por uma crescente “mundialização”, que implicou uma divisão do trabalho, cada vez mais complexo, à escala planetária, com a consequente criação cada vez mais densa de correntes e intercâmbios que progressivamente foi ligando cada uma das partes da economia mundial ao sistema global (cf. Hobsbawm, 1999, p. 94). Com as Revoluções Francesa e Industrial, dissemina-se um novo paradigma científico, acontece a urbanização industrial, o nascimento da classe operária e um processo constante de transformações socioeconómicas. Este processo tem como consequências a laicização da vida social e o declínio progressivo da influência da igreja. Erguer-se-ão o pluralismo e a liberdade das opções individuais, e a indiferença religiosa e o ateísmo tornar-se-ão elementos constitutivos da nova ordem (cf. Neto, 1993; Abreu, 1998; p. 41-54). A 24 de

Agosto de 1820, inicia-se, em Portugal, um complexo processo da afirmação do liberalismo.

O século XVIII é, pois, um século mensageiro de representação e concepções discordantes. É um tempo de revoluções e contra-revoluções, de contradições e rupturas profundas, de novas construções; é época do triunfo da ciência, que se anuncia como uma nova religião, do humanismo, que atribui ao homem toda a centralidade, dos homens, que se organizam na base das classes, e das mulheres, que se organizam na base do sexo e de novos direitos conquistados (cf. Duby, G. & Perrot, M., 1991).

Portugal não está imune às profundas transformações ocorridas na Europa e, também aqui, os “ventos”, que transportam grandes desafios, se fazem sentir. Fátima Bonifácio refere que “foi a força das circunstâncias internas, aliadas ao contágio internacional e peninsular que conduziu em 1820 ao derrube da monarquia de antigo regime através de um pronunciamento militar que logo se apresentou como uma revolução, justificada pelas doutrinas filosóficas, políticas e constitucionais entronizadas pela grande revolução de 1789” (2002, p. 14). E que contradições emergiram em Portugal? Que Lisboa oitocentista foi essa?

#### **4.2. Lisboa Oitocentista: o desaparecimento da *velha ordem* e a emergência de uma *nova ordem***

A história faz-se, neste Portugal e Lisboa oitocentistas, com a destruição da *velha ordem* e edificação de uma *nova ordem*. Aspirações populares emergem, vontades se agregam, revoluções se fazem. Os historiadores nomes lhes puseram e os restantes a elas se referem. O *Setembrismo* (1834) traz, para as ruas de Lisboa, o *punhal das fracções*, e os ladrões andam *soltos pelas ruas da cidade*<sup>2</sup> expondo diariamente a falta de autoridade do regime liberal. A “ordem” tarda, dizem alguns. Revolução, aclamam outros. Não à *lei de saúde*, grita o povo, que obriga ao enterro nos cemitérios. As notícias circulam nos novos *portáteis diários*, que no ano de 1880 chegam a atingir os 200 jornais em circulação em Portugal, segundo Joel Serrão (Serrão, 1980, p. 32). O

---

<sup>2</sup> Bonifácio (Bonifácio, 2002, p. 31) cita José Estêvão, *Discursos Parlamentares*, Aveiro 1878, disc. 6-2-40.

excessivo rigor das pesadas cargas tributárias, a que Costa Cabral recorreu, enfurecera o povo de Lisboa e aumentou os seus protestos populares. E estes agravaram-se ainda mais quando a mentalidade religiosa popular se viu injustiçada por uma legislação que queria institucionalizar os enterramentos em cemitérios, anulando a tradição dos enterros no solo sagrado dos templos. Os motins plebeus fazem-se sentir, sendo os mais conhecidos o denominado *Maria da Fonte* em 1846, que imortalizou *os Cabrais* como símbolo da violência espoliadora do estado, e o da *Patuleia* (de *pata ao léu*, em alusão ao carácter popular com que se quis definir) (Serrão, 1980, p. 134-139; Tengarrinha, 2000, p. 269; Marques & Serrão, 2002, p. 612; Bonifácio, 2002, p. 44).

A Lisboa oitocentista transforma-se, agrega novas gentes provenientes da criação de novas indústrias, de serviços e imigração, nomeadamente da Galiza. Sendo o seu número, em meados do século, de cerca de 50 000. Muitos destes espanhóis fugiram ao serviço militar, comprando na fronteira uma licença de residência no País, o que motivou protestos das autoridades espanholas (Marques & Serrão, 2002, p. 43; cf. Bonifácio, 2002, p. 55). As condições de vida tendem a degradar-se, os bairros populares são zonas saturadas, os surtos epidémicos ocorrem, o autoritarismo começa a fazer-se sentir. A subida dos preços, o desemprego e a criminalidade atingem proporções nunca vistas. Nas cidades, o desespero gerou o que os jornais chamaram a ‘*mania dos suicídios*’; em Lisboa, chegou a decretar-se o internamento forçado dos mendigos (Bonifácio, 2002, p. 81). Os violentos tumultos na Câmara dos Deputados e na imprensa apressaram o descrédito das instituições junto da opinião pública (cf. Tengarrinha, 2000, p. 278). Tumultos fazem-se sentir em Dezembro de 1861: a *plebe tomou conta de Lisboa*, referem os jornais (Bonifácio, 2002, p. 79). Estabilidade, precisa-se. Uma nova ordem está a chegar depois de muitos anos de instabilidade (1868-1890). A vida nova tarda em chegar. A luta continua, tomando a dianteira os intelectuais.

#### 4.2.1. O envolvimento dos intelectuais

O progressivo envolvimento dos intelectuais, impulsionados pelos avanços científicos, leva-os a organizarem as *Conferências do Casino*, realizadas no famoso Casino Lisbonense, e destinadas a harmonizar e familiarizar Portugal com a *humanidade civilizada* e com as suas mais recentes aquisições científicas que as teorias do progresso possibilitavam (Bonifácio, 2002, p. 131). Convém recordar que estas conferências, levadas a público em 1871, remetem para acontecimentos internacionais muito importantes, como é o caso da “unificação de Itália, queda do II Império francês, guerra franco-prussiana, comuna de Paris, que dois membros do Cenáculo (Antero e Guilherme de Azevedo) aplaudiram publicamente”. Antero, que havia regressado, em 1871, de viagens a França e à América, influenciado pelos acontecimentos que despoletavam, torna-se um dos mentores do grupo. (Lopes & Saraiva, 1982, pp. 870-871).

Das conferências produzidas, são de destacar as de Antero de Quental, Eça de Queirós e Adolfo Coelho. Antero desenvolveu o tema das “*Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, que eram, segundo ele, três: reacção religiosa consumada pelo concílio de Trento; a centralização política realizada pela monarquia absoluta, com a consequente perda das liberdades medievais; um sistema económico da rapina guerreira que, atalhando o desenvolvimento da pequena burguesia, detivera, em Portugal a evolução económica do resto da Europa”. Eça de Queirós versou o tema *Realismo como Nova Expressão da Arte*, defendendo uma concepção de arte que considera condicionada por factores diversos, uns constantes, segundo ele, como é o caso do *solo*, *clima* e *raça*, outros acidentais ou históricos, como são os *ideais directores de cada sociedade*. Eça criticou a literatura romântica por não se enquadrar na sua época; e defendeu que a nova literatura tem o dever histórico de criticar a velha sociedade, abrindo, assim, caminho à revolução (Lopes & Saraiva, 1982, p. 871). Adolfo Coelho, por sua vez, “expôs detalhadamente as flagrantes incompatibilidades entre a ciência e a religião, concluindo pela absoluta necessidade de apartar esta do ensino” (Bonifácio, 2002, p. 131). A luta perdura até à implantação da República, em 1910, e depois dela.

### 4.3. Educação na Lisboa oitocentista

Ser alfabetizado, no período oitocentista, é privilégio de alguns. Portugal, em meados do século XIX, à semelhança de Espanha, Itália e Grécia, é membro do *clube europeu dos ignorantes*, o grupo de “países do Sul e Sueste da Europa onde a vasta maioria da população – 75% ou mais – era iletrada” (Reis, 1993, p. 16). A França e a Inglaterra, neste período, tinham um analfabetismo, segundo Reis, situado entre os 10 e os 30%. O desenvolvimento da educação elementar, em cada um destes países, progride de forma diferente, e de tal forma isto sucede que o nível de escolarização dos portugueses em 1910 “era aproximadamente o da Espanha entre 1850 e 1869 e o da Itália entre 1860 e 1870, ou seja, um atraso de cerca de meio século” (Reis, 1993, p. 17).

Reis menciona “que no inquérito de 1875, 50% dos professores primários tinham eles próprios 3 a 4 anos de escolaridade, 40% tinham 5 a 6 anos e somente 10% possuía uma formação adequada ao seu ministério<sup>3</sup>” (1993, p. 22). Aos professores primários oitocentistas, “o perfil que lhes era exigido situava-se, no dizer de António Nóvoa, entre o sacerdote e o funcionário” (Reis, 1993, p. 27). Noutro inquérito, referido pelo autor, realizado em 1864 sobre as causas da não frequência escolar, entre outras, “56% dos casos referiam a pobreza e a necessidade que os pais tinham do trabalho dos filhos, enquanto 38% a atribuíam à “negligência e desleixo dos pais” (Reis, 1993, p. 23).

Como inverter este estado de coisas? Adolfo Coelho responde: “a meu ver, o mal apontado resulta principalmente de vícios da educação nacional; o remédio, portanto, estaria na reforma dessa educação de acordo com os princípios da sã pedagogia” (Rocha, 1987, p. 225). Mas a realidade permanecia a mesma e a frequência da escola continuava a ser uma perda de rendimento para os pais e o seu prolongamento afectava as economias das famílias. Não era, por isso, considerada uma necessidade básica, um bem cultural, um investimento no futuro. A vontade política também não era suficientemente mobilizadora para transformar este estado de coisas; o importante era ensinar alguns a ler, escrever, contar e dar-lhes as noções elementares de Moral e

---

<sup>3</sup> Cita António Nóvoa, *Le Temps des Professeurs*. Vol. I, pp. 450-474

Religião. Diz Reis “que o primeiro grau de instrução, em que se ensinava apenas a ler, a escrever, a contar e as noções de Moral e Religião, teve sempre por finalidade primordial “*formar as almas*” dos futuros portugueses, tornando-os obedientes às leis, tementes a Deus, amantes da Pátria e do Monarca e capazes de exercer a cidadania no seio do sistema constitucional vigente<sup>4</sup>” (1993, p. 24).

O predomínio da religiosidade na sociedade oitocentista, o atraso económico, a falta de desenvolvimento social, entre outros factores, contribuíram para o elevado grau de analfabetismo e, conseqüentemente, para o deficit de alfabetização. Com a Implantação da República, a situação económica e social não tendeu para a estabilidade e para a construção de solidariedades capazes de darem sentido a um combate eficaz contra os deficits económicos, sociais e políticos que se reflectissem na melhoria das condições de vida do povo português. A sociedade oitocentista portuguesa não conseguiu construir um projecto de sociedade suficientemente aglutinador de vontades aptas a criar nichos de desenvolvimento e de bem-estar. De facto, o período oitocentista entra pelo século XX, com todos os factores de instabilidade que o caracterizam.

#### **4.3.1.Os modelos de conduta: o caso das mulheres**

O conhecimento dos modelos de conduta mais estruturantes da Lisboa oitocentista ajuda-nos a compreender o papel das mulheres oitocentistas, de uma forma geral, e contribui, igualmente, para a compreensão dos modelos de conduta das mulheres pertencentes à família cigana aqui investigada. Estes modelos são influenciados por concepções paradigmáticas que abalroam as fronteiras oitocentistas. “A educação feminina situa-se regra geral no espaço doméstico ao abrigo de convivências com outras crianças, usualmente sob a protecção de uma ama, da mãe ou de uma preceptora” (Barreira, 1994, p. 35). Bordar era uma aptidão apreciada nas mulheres das classes economicamente mais favorecidas, a ausência de educação sexual é uma norma e a permanência da mulher casada no espaço doméstico é de interesse da família e só por manifesta necessidade económica é permitida a sua ausência. O Instituto de Educação para o Sexo Feminino criado em 3 de Agosto de 1870 pelo

---

<sup>4</sup> Reis refere que a expressão “*formar as almas*” é de D. António Costa, in *A Instrução Nacional*, s.d., s.l., p. 24

ministério Saldanha (Barreira, 1994, p. 39) tem como propósito educar e formar a mulher para a “sua principal missão de verdadeira mãe de família bem como fornecer-lhe os primeiros lineamentos do ensino profissional, remate da educação” (idem). Os manuais escolares são veículos de doutrinação da mulher oitocentista e configuradores do modelo adequado de comportamento “*decente*”, como refere Cecília Barreira (1994, p. 49). A família deve reger-se por um triângulo ideológico que comporta “Deus, Pátria e Família”. A família, que é o suporte para a educação e sustentação dos filhos, deverá ser governada por valores devotos e patrióticos. A criança quer-se dócil e submissa, sem vontade própria, nem direito a expressar-se espontaneamente.

A educação da mulher tem como fim prepará-la para o casamento, “a jovem deveria manter-se casta”, como já referimos noutra capítulo. A ausência de pureza das mulheres é fortemente condenada, mas também estudada “cientificamente” e, por isso: “existem índices reveladores de uma ausência de “pureza” nas mulheres. Da grossura do colo, ao olhar e ao rosto em geral. Os olhos da virgem eram “belos e erguidos”, contrariamente a “tristes e baixos” quando ela o não fosse. A própria voz sofreria alterações. As virgens tinham-na clara e timbrada. Os peitos eram mais volumosos na mulher que “pecava” (1994, p. 81).

A pureza da mulher, na época oitocentista, é manifesta: os seus olhos denunciam o seu estado de pureza, porque neles está estampada de forma perceptível a sua condição; nos sons que emite está impregnado, de forma manifesta, o seu estado de pureza. As configurações do seu corpo não deixam dúvidas, porque os olhos dos homens estão treinados para apreender se determinadas formas corporais femininas denunciam ou não a pureza existente na mulher. A “cientificidade” de que aqui se fala está formatada por uma ideologia que diz Bourdieu, “legitima uma relação de denominação inscrevendo-a numa natureza biológica que é ela própria uma construção social naturalizada” (1999, p. 20). Esta realidade, que emana de uma vontade androcentricamente construída, determinava, na época oitocentista, que o fim óbvio do casamento era a concepção de que a mulher, de acordo com o artigo 1185 do Código Civil (de 1867), deverá prestar obediência ao marido; que está proibida de publicar qualquer escrito sem autorização marital, de acordo com o artigo 1187 do mesmo

código; que a administração de todos os bens do casal pertence ao marido e só pertence à mulher na falta ou no impedimento deste, conforme artigo 1189, (Barreira, 1994). Como refere, ainda, Cecília Barreira: “o divórcio não é reconhecido. Apenas a separação judicial de pessoas e bens.” E a autora continua afirmando que, de acordo com o Código Civil que temos vindo a citar, “o marido que matasse a esposa adúltera e o seu cúmplice era apenas condenado a seis meses de desterro da comarca”; possuía ainda o direito de “abrir a correspondência da esposa” (1994, p. 84). A hierarquia de género assume toda a centralidade da sociedade oitocentista. De facto, na sociedade oitocentista “a visão androcêntrica é assim continuamente legitimada pelas próprias práticas que determina: pelo facto de as suas disposições serem o produto da incorporação do *preconceito desfavorável* contra o feminino que é instituído na ordem das coisas, as mulheres não podem senão confirmar constantemente esse preconceito” (Bourdieu, 1999: 28). Os pensamentos e as acções de todos os membros da sociedade oitocentista são universalmente partilhados e impõem-se a cada um de forma transcendental. São, por isso, representações androcêntricas que se vêm investidas de um *sentido comum*, de reconhecimento prático que não necessita de se pensar e/ou afirmar (Bourdieu, 1999).

Mas os debates do século XIX não ficam reduzidos ao papel da mulher burguesa, eles incidem igualmente sobre a mulher trabalhadora. E aqui uma outra realidade é percebida dentro da realidade oitocentista. Joan Scott refere “que a mulher trabalhadora ganhou no século XIX uma proeminência extraordinária (...) é um produto da revolução industrial” (in Duby, G. & Perrot, M., 1991, p. 441). Em 1860 Jules Simon afirma que “uma mulher que trabalha deixa de ser mulher”, mas os debates não são pacíficos, outros defendem que as mulheres “só poderiam trabalhar durante curtos períodos da sua vida, abandonam o emprego remunerado depois de casar ou ter filhos” (Duby, G. & Perrot, 1991: 442). Na sociedade oitocentista, o lar e o trabalho organizam as diferenças biológicas e funcionais entre homens e mulheres. E de tal forma o espaço doméstico é determinante na organização social que acaba por justificar e institucionalizar as desigualdades entre géneros. Mas o dilema lar *versus* trabalho não só era construtor de desigualdades entre sexos, era igualmente causa de divisão do trabalho porque alimentava uma “força de trabalho feminina mais barata e apta apenas para

certos tipos de trabalho” (Duby, G. & Perrot, 1991: 444). Esta divisão chegava aos próprios sindicatos. As políticas e práticas dos próprios sindicatos são também exemplo da oposição dos géneros no que concerne ao trabalho, existente na época oitocentista. Como refere Joan Scott, “na sua maioria, os sindicalistas procuravam proteger os seus empregos e os seus salários mantendo as mulheres afastadas das suas profissões e, a longo prazo, fora do mercado de trabalho” (Duby, G. & Perrot, 1991: 462).

#### **4.4. As relações entre o espacial e o social**

As relações sociais são mediatizadas pelo espaço. É no espaço social que o homem encontra a cada momento o seu destino e as suas limitações. A produção e adaptação ao espaço social são um processo constante, que se faz em torno de conflitos e de contradições. É nesta arena competitiva que novos poderes emergem. Segundo Isabel Guerra (1987, p. 179):

“ O conceito de ‘espaço social’, como socialmente produzido através de objectivos e lógicas conflituais, permitirá, a partir das clivagens geradas por interesses especificamente espaciais, identificar novos conjuntos sociais com forças e estratégias próprias, cujo estudo tornará possível completar a análise das classes e relações sociais da dinâmica social global”

É nesta existência espacial e temporal que se constroem e se refazem as relações sociais. O espaço é um recurso específico cuja apropriação estabelece as possibilidades de imposição recíproca das relações de poder e, por isso, se converte em mais um factor da dinâmica das relações sociais. É, neste espaço, que se torna permissível apreender o significado e a estratégia dos comportamentos de mudança ou de conservação, de transgressão ou de manutenção. O espaço induz valores e comportamentos. Mas “o espaço não é um receptáculo passivo, mas um agente de enraizamento que opera através de um sistema de interesses, representações e significações” (Guerra, 1987, p. 186).

O espaço é um dos lugares a partir dos quais se desenvolvem ambiguidades sociais que contribuem para instituir posições desiguais. O espaço está, pois, em ininterrupta transmutação. As transformações sócio-urbanística da cidade de Lisboa atravessam diversos períodos históricos (cf. Ferreira V. M., 1987). As imagens e os

discursos que se constroem acerca da cidade remetem-nos para as grandes transformações que esta sofreu no abastecimento público<sup>5</sup>, no abastecimento de alimentos<sup>6</sup>, no abastecimento de energia<sup>7</sup> e nos transportes, entre outros.

---

<sup>5</sup> Não esqueçamos que a Lisboa da primeira metade do século XIX se parecia com um estaleiro. Os estragos do terramoto perduraram até meados deste século, a reconstrução da cidade prolongou-se de tal forma que as obras do Rocio só ficaram concluídas na década de 1840 (cf. Marques & Serrão, 2002, p.513).

O abastecimento público tem como objectivo disponibilizar os bens e serviços necessários ao funcionamento da cidade. O sistema de abastecimento urbano cobre, prioritariamente na sociedade oitocentista, três domínios: a água, os alimentos, a energia e, por outro lado, o uso de transportes como meio facilitador da distribuição do sistema de abastecimento urbano.

O abastecimento de água à cidade fazia-se através dos seus chafarizes, onde, frequentemente, ocorriam brigas, ferimentos e até mortes. Nesta época de inexistência de água canalizada, eram valorizadas as casas que possuíam um poço no quintal, ou perto delas. A água era entregue ao domicílio pelos *aguadeiros*, normalmente galegos, portadores de um barril de madeira ao ombro e de uma placa de couro com as armas da cidade. Não existiam casas de banho. Urinava-se e defecava-se em bacios e pias e tomava-se banho em tinas, banheiras, alguidares ou selhas colocados onde se queria. A água era, nestas condições, fundamental para uma boa higiene e preservação da saúde (cf. Marques & Serrão, 2002; Santana & Sucena, 1994). A higiene das roupas era confiada às *lavadeiras*, que viviam e trabalhavam, muitas delas, fora da cidade, transportando consigo as trouxas de roupa. Em 1837, num anúncio publicado no jornal *Grátis*, tomava-se conhecimento da existência “de um processo de lavagem a vapor de roupa, a qual não seria batida” (Marques & Serrão, 2002, p. 528). A higiene pessoal, para alguns, traduzia-se na mudança de roupa e isto explicava a proliferação de parasitas diversos que implicavam a tomada de medidas que iam do *catar pioelhos*, à porta das habitações, até ao aparecimento de anúncios indicando a existência de líquidos para matar pulgas e percevejos. Em 1846, fazia-se publicidade a um sabonete para o banho cujo preço oscilava entre 60 e 300 réis, que poderia ser adquirido no estanco (uma espécie de monopólio comercial instituído pelo Estado) real, situado na travessa de Santa Justa, em Lisboa. Os cuidados elementares de saúde estavam ao cuidado de profissionais qualificados mas igualmente, e sobretudo, de curandeiros diversos que eram preferidos pelas populações. A medicina doméstica desempenhava um lugar de relevo em todo o país (cf. Marques & Serrão, 2002).

<sup>6</sup> O País era pobre, Lisboa era o seu maior centro urbano, evidenciando algum dinamismo: em 1864 a capital portuguesa conta apenas com 190 000 habitantes, e se até aos fins do século, Lisboa vai crescendo, fá-lo em termos modestos: alcança os 300 000 habitantes em 1890 e os 351 000 em 1900 (cf. Serrão, Temas Oitocentistas vol. I, 1980, p. 168). Não era, pois, fácil a vida quotidiana dos lisboetas, sobretudo no que ao abastecimento de alimentos dizia respeito. De facto, em pouco mais de 26 anos viu a sua população quase duplicar, razão pela qual a cidade de Lisboa deixara de produzir a quantidade de alimentos necessários à sua sobrevivência. Uma grande parte dos géneros alimentícios, consumidos pela Lisboa oitocentista, provinha de numerosas hortas, searas, olivais, vinhas e pastagens localizadas no interior dos seus limites ou da área periurbana que a circulava. Será importante lembrar que as “zonas de Benfica, Lumiar ou Odivelas foram regiões vinhateiras durante longos tempos e que ainda o eram comprovadamente no fim do século XIX” (Branco, 1987, p. 18). O peixe seco e salgado provinha de Setúbal; do Montijo, vinha a lenha; de Santarém até à capital, desciam madeiras, azeite, vinho, coiros, mel, cera, e peixe do rio (cf. Santana & Sucena, 1994, p. 3).

<sup>7</sup> O abastecimento de energia sempre foi um dos factores fundamentais para um bom funcionamento das grandes aglomerações urbanas. Antes do aparecimento da electricidade eram, na sociedade oitocentista lisboeta, a lenha e o carvão vegetal, a fonte de energia por excelência. O abastecimento da cidade de Lisboa, no início do século XVIII, compreendia uma vasta faixa produtora de lenha que se estendia de Benavente até à proximidade de Vendas Novas (cf. Santana & Sucena, 1994). Na primeira metade do século, a cidade de Lisboa era iluminada pela impotente *lamparina a azeite*. A iluminação regular da cidade com este precioso produto nasceu e morreu com o falecimento de Pina Manique, como narra Santana & Sucena, (1994, p. 3). A qualidade e quantidade, os elevados custos deitaram por terra todas as tentativas que o Intendente realizou durante mais de vinte e cinco anos. A iluminação a gás da cidade de Lisboa aparece em 1848, sendo rápida a sua expansão. Em 1871, no conselho de Lisboa, existiam já 3080 candeeiros a gás. Em princípios de 1878, realiza-se a primeira experiência de luz eléctrica, ainda que tímida, na via publica da

#### 4.4.1. Os transportes na Lisboa oitocentista

A geografia física da cidade de Lisboa justifica o seu epíteto de *cidade das sete colinas*, sendo descrita pelos seus enormes declives, muitas escadas, ruas e becos. Esta

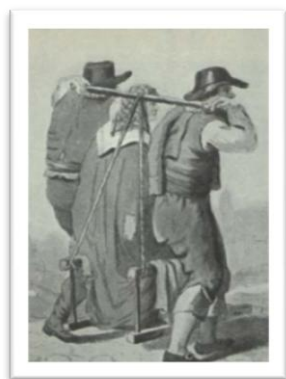


Fig. nº 2 Galegos<sup>8</sup>  
conduzindo numa *cadeirinha*  
uma doente para o hospital.

situação influenciou sempre a quantidade e qualidade dos transportes da cidade. Os sucessos dos veículos de tracção humana e animal dependeram sempre das características físicas da cidade de Lisboa. Nas suas ligações ao exterior foi sempre provida de barcos que atravessavam o Tejo. Os navios de grande porte tinham, no entanto, de ficar afastados da margem ou ribeira por inexistência de cais com dimensões para poderem atracar. O transporte fluvial antes do aparecimento dos caminhos-de-ferro – o primeiro troço da via-férrea foi terminado em 1856 e ligava Lisboa ao Carregado ao longo de 36 km – e

das boas estradas – em 1848 inicia-se a construção do eixo Lisboa-Porto – eram de grande importância (Ferreira, 2004, p. 7). O rio Tejo em vez de separar as pessoas das duas margens unia-as e assegurava-lhes um meio de transporte (fluvial) excelente. Nos transportes interessa-nos, em especial, os utilizados no interior da cidade e as suas ligações entre os vários pontos da capital. Segundo Marques & Serrão, a “Gente de condição tinha o seu meio de transporte próprio: um ou mais cavalos e, frequentemente, carruagem” (2002, p. 514). É o cavalo, preparado com a sela, os arreios e o estribilho, que se converte no meio de transporte escolhido pelas classes privilegiadas. Por isso, as cocheiras e cavalariças para albergar os veículos e os animais eram imprescindíveis na velha cidade oitocentista. O burro foi muito usado pelas classes populares para transportar pessoas e, mais assiduamente, mercadorias. No século XIX, ainda existiam praças onde se poderiam alugar os pachorrentos jumentos, como era o caso das Ruas da Betesga e do Campo de Sant’Ana. Mas é importante referir que às damas doentes e velhos eram reservados transportes de suspensão que se faziam em *cadeirinhas*. As

lisboeta oitocentista. A *fada electricidade* chegou somente em 1878: foram inaugurados, em pleno Chiado, os primeiros seis candeeiros eléctricos (cf. Serrão, vol. I, 1980; Santana & Sucena, 1994). “Em 1886 o Teatro de S. Carlos era já iluminado por meio da electricidade, embora a energia fosse produzida por central privada” (Serrão, vol. II, s.d., p. 55).

<sup>8</sup> H. L’Éveque. De “Costume of Portugal”, London, 1814, in Revista Municipal de Lisboa, 1979, nº 1, p. 41.

*cadeirinhas* eram constituídas por uma “caixa rectangular, forrada de couro, atravessada por dois varais e transportadas por dois homens” (Moita, 1979, p. 41).

Fig. n° 3 - *Liteira*<sup>1</sup> em viagemFig. n° 4 - *Sege*<sup>1</sup> numa rua de LisboaFig. n° 5 - *Omnibus* na Pç. do Município

As ruas de Lisboa eram percorridas por diferentes tipos de transportes<sup>9</sup>: as célebres *liteiras*, uma espécie de caixa com tejadilho abaulado e com duas portas laterais, eram transportadas por dois muares, um à frente e outro atrás; a *sege*, muito usada no século XVIII, com duas grandes rodas, era puxada por dois cavalos; a *caleche*, preferida pelas classes populares, tal como a *traquitana*, era uma espécie de *sege* com maiores dimensões e com quatro rodas. Os animais, com predominância dos cavalos, eram, por isso, fundamentais na rede pública de transportes da cidade de Lisboa oitocentista.

<sup>9</sup> A capital foi entretanto servida com *as carreiras de seges* que ligavam lugares afastados da cidade. Mas a *sege* foi cedendo o seu lugar ao *coupé*; ao *maylord*; à *vitória* e à *caleche*; ao *landau* (carruagem de luxo, descapotável); à *aranha* (carro de recreio, muito leve, de rodas altas, puxado por um só cavalo); ao *breck*; ao *char-à-bancs* (puxado por dois bois); ao *mail-coache*, que percorria longas distâncias; ao *trem* e à *tipóia* (dos finais do século XIX e início do século XX). O serviço público de transporte é servido pelo *omnibus* (do latim *omnes* = todas as pessoas, toda a gente); pelo *americano*, que transportava cerca de trinta passageiros; pelo *chora*, que foi, possivelmente, o carro mais popular da cidade de Lisboa e que percorreu a cidade por mais de trinta anos; e, finalmente, pela atracção eléctrica que teve a sua primeira experiência em Lisboa, no ano de 1887 (Santana & Sucena, 1994, pp. 932-942).

### Alguns meios de transporte e imagens do quotidiano da Lisboa oitocentista<sup>10</sup>



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

Carros do *Chora*<sup>11</sup> durante uma greve, fotos de Benoliel, Joshua, 1912



Fig. nº 9 - *Trem* de aluguer da empresa de Eduardo Augusto de Oliveira Início séc. XX, foto de Benoliel, Joshua



Fig. nº 10 - *Carro de Limpeza*, início do séc. XX, Foto de Benoliel, Joshua

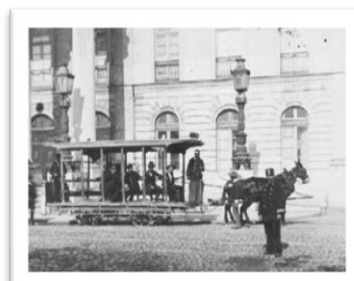


Fig. nº 11 - *Carro Americano*<sup>12</sup>, Final séc. XIX

<sup>10</sup> Fotos da Hemeroteca da Câmara Municipal de Lisboa. <http://arquivomunicipal.cm-lisboa.pt>

<sup>11</sup> Artigos na Ilustração Portuguesa, 1912, 10, 17 e 24 de Junho. Os transportes públicos de tracção animal, mais utilizados no século XIX e que sobreviveram até ao século XX, foram os Choras das empresas Eduardo Jorge, Salazar e Jacinto. Eram mais concorridos que os carros Americanos por praticarem preços mais económicos e assegurarem as viagens entre a Mouraria, o Intendente e Belém. In Hemeroteca da C.M.L.

<sup>12</sup> Dias, Marina Tavares - *Lisboa desaparecida* 3. Lisboa: Quimera, 1992. Os americanos, como os lisboetas os apelidaram, nasceram no Rio de Janeiro, em 1870, transporte colectivo movido por força animal e deslocando-se sobre carris de ferro. A 18 de Novembro de 1873, este novo sistema de viação começou a prestar os seus serviços à cidade. Tinham assentos para 22 pessoas e outros tantos lugares de pé junto do condutor ou nas plataformas laterais. A primeira linha inaugurada foi a de Santa Apolónia - Aterro da Boavista. in Hemeroteca da C.M.L.



Fig. 12 - Trem de aluguer na Pç. do Pelourinho, 1832



Fig. nº 13 - *Omnibus*<sup>13</sup>, carro da empresa Joaquim Simplício, data 1912, foto de Benoliel, Joshua.



Fig. nº 14 - *Tipóias*<sup>14</sup> na Pç. dos Restauradores e Av. da Liberdade



Fig. nº 15 - Rossio e teatro Nacional Dona Maria II<sup>15</sup>, carro *Americano*, data 1897



Fig. nº 16 - *Char-à-bancs*, viatura do século XIX



Fig. nº 17 - Rei Alberto I da Bélgica, a rainha e o príncipe Leopoldo, no *landau*<sup>16</sup> da presidência da República, após a sua chegada a Lisboa.



Fig. nº 18 - *Caleche* O rei D. Carlos, a rainha o infante D. Manuel, data ant. 1908, foto de Lima, Alberto Carlos.



Fig. nº 19 - *Traquitana*, viatura do século XIX.



Fig. nº 20 - *Coupé e eléctrico*, Palácio Sabrosa, foto de Guedes, Paulo.

<sup>13</sup> Artigos na Ilustração Portuguesa, 1912, 10, 17 e 24 de Junho. "Uma das quinze companhias de "Omnibus" que, entre 1870 e 1890, se implantaram em Lisboa. Serviam áreas restritas de Lisboa e a incomodidade prestada pelos seus serviços só lhes permitia sobreviver em áreas onde a Carris ainda não se tinha implantado" in Rocio/Rossio. Terreiro da Cidade. in Hemeroteca, C.M.L.

<sup>14</sup> Semelhante à imagem publicada na Ilustração Portuguesa, n.º 243, 17.10.1910, p., in Hemeroteca da C.M.L.

<sup>15</sup> Lisboa. Câmara Municipal. Arquivo Municipal - Rocio-Rossio: terreiro da cidade. Porto: Edições Asa, 1990. in Hemeroteca da C.M.L.

<sup>16</sup> Imagem semelhante na revista Ilustração Portuguesa, 1920 - 8 de Novembro. in Hemeroteca, C.M.L.

#### 4.4.2. Lisboa dos cafés e botequins, marialvas, pregões, saloios e ciganos



Fig. nº 21 - Janota à porta do *Café Marrare do Polimento*<sup>17</sup>



Fig. nº 22 - Vestir a capricho<sup>18</sup>  
*Janotas*



Fig. nº 23 - Praça dos Restauradores<sup>19</sup> após a demolição do *Passeio Público*. Monumento inaugurado a 28 de Abril de 1886

Os *cafés* e os *botequins* da Lisboa oitocentista são espaços de sociabilidade, de encontro e de convívio, onde se bebe uma xícara de café fumegante e fervente; são também espaços de tertúlias, de encontros literários, sabichões, janotas, marialvas, toureiros, pandilhas de valentões, buliçosos, pategos e outros. “Em finais daquele século são os botequins muito frequentados, mas, também por esta altura, já a palavra “café” se apresentava como estabelecimento onde se ia beber café, e outra questão surge: a distinção entre botequim e café. Possivelmente, o primeiro seria casa de bebidas várias e, não especialmente casa de café, como a segunda” (Silveira, 1987, p. 43). Ponto de encontro, nesta época, era a *Tendinha do Rossio*, fundada em 1840, e com uma tradição de boémia antiga, do tempo das tipóias e do regresso das corridas de toiros do Campo de Sant’Ana. Aqui soavam descantes e guitarras, e foi neste botequim que Malhoa escolheu o Amâncio fadista para figurar numa das suas obras: “O Fado” (Silveira, 1987, p. 49). Os cafés eram locais de conspiração, mas também de cavaqueira, onde se decidia a edição de um livro na mesa de café ou onde se ia dar mais alegria à vida. Muitos destes cafés situavam-se na baixa de Lisboa, no Rossio e junto deste “o *Passeio*

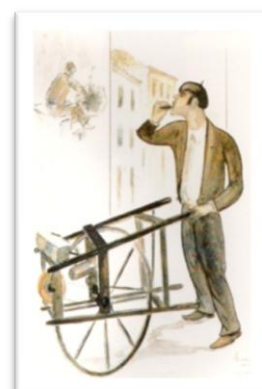
<sup>17</sup> O Periódico Revista Popular, nº 8, 1851, p. 69 in Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 21, p. 55.

<sup>18</sup> Periódico: Arquivo Pitoresco, nº 20, 1858, p. 160, Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 21, p. 59.

<sup>19</sup> in Revista Municipal de Lisboa, 1986, nº 18, p. 54.

*Público*, criação de Pombal, que por intenção do príncipe-consorte D. Fernando de Saxe Coburgo, começava a ser frequentado pela alta sociedade, incutindo-lhe uma mudança em termos civilizacionais e de modernidade” (1987, p. 51). O *Passeio Público*, que deu categoria social e urbana à cidade, e se torna um símbolo romântico, é um espaço de lazer, uma janela do mundo que se abre para as mulheres. O mundo da mulher que se circunscrevia ao espaço doméstico é agora alargado até ao *Passeio Público*: aqui trocam-se olhares, vêem-se as últimas modas, conversa-se, é um novo espaço cidadão. Esta é a Lisboa oitocentista delimitada pelo fado, que é palco da saudade e do sofrimento, pela *tourada*, que é a tradição do velho Portugal, salão da festa da dor, da coragem e da valentia, e pelo *Passeio Público* que anuncia a modernidade, exterioridade e mundanidade (cf. Santana & Sucena, 1994, pp. 692-694).

#### 4.4.3. Figuras típicas/populares da Lisboa oitocentista

Fig. nº 24 - *Saloia Lavadeira*Fig. nº 25 - *Preta da Fava-Rica*Fig. nº 26 - *Turco das Sapatilhas*Fig- nº 27 - *Amolador* e a sua flauta

A Lisboa pitoresca oitocentista é também a Lisboa dos pregões. O pregão é um fenómeno social de comunicação que atravessou diversas civilizações. Os pregões já foram mandados deitar pelos reis: *justiça que manda fazer El-Rei*. Agora são ditos pela *preta da fava-rica*, pelo *amolador* e a sua flauta, pelo *ferro-velho*, pelo *saloi* da *fava-rica*, pelos *turcos*, que vendiam sapatilhas, pelo *leiteiro*, pelos rapazes das castanhas (cf. Santana & Sucena, 1994; Isabel Nunes, 1988), estes são os pregões de Lisboa, muitos ditos pelos *salaios*, como é o caso, do *saloi* que vende queijadas, da *saloi* *lavadeira*,

da *saloia padeira*, da *saloia leiteira*, dos *saloios* que vendem na praça da Figueira. Esta era a realidade do quotidiano lisboeta. Mas quem são os *saloios*?

O termo *saloio* contém “a ideia de habitante do campo, em oposição ao da cidade, mas também a ideia de agricultor, homem que vivia do cultivo da terra e que vinha a Lisboa para vender os seus produtos, aliás, de um modo geral apreciados” (Castelo-Branco, 1987, p. 56). O conceito de *saloio* é, pois, uma construção que resulta em consequência dos contrastes entre a população de Lisboa e a dos seus arredores, é uma diferença construída entre o rural e o citadino, entre o centro e a periferia, entre o



interior e o exterior de Lisboa, entre o *alfacinha*, os que são de Lisboa, e os *saloios*, os que são dos arredores de Lisboa. O conceito de *saloio* é uma construção depreciativa do outro, do que não é/não pertence a Lisboa.

Fig. nº 28 - *Saloio*<sup>20</sup> vendedor de queijo e leite.

## 5. O movimento etnográfico oitocentista e os ciganos<sup>21</sup>

A geração fundadora da etnografia portuguesa é constituída por um conjunto de intelectuais que se interessam pelas *coisas do povo* e, de entre eles, destacam-se diversas correntes de pensamento científico e, conseqüentemente, de abordagens etnográficas. Desta galeria de notáveis, interessa destacar aqueles que, no período oitocentista português, direccionaram as suas investigações para a problemática cigana. Os dois mais importantes investigadores, deste período, a estudar esta problemática são J. Leite de Vasconcelos (1858-1941) e Francisco Adolfo Coelho (1847-1919), como já referimos noutra local.

<sup>20</sup> in Revista Municipal de Lisboa, 1987, nº 22, p. 49.

<sup>21</sup> Ver capítulo II, 2.3., página 66

A prática etnográfica inicia-se neste período. As investigações levadas a cabo por esta geração *fundadora da etnografia portuguesa* participam na construção de *outras imagens* acerca dos ciganos e dos restantes lisboetas/portugueses. As representações inspiradas em cenas da vida quotidiana/popular fazem-se a partir da “introdução das ferramentas e das ideias para a constituição de um saber etnográfico aplicado à realidade da nação, faz-se num âmbito teórico de doméstico/exótico, ou rural/primitivo” (Branco, F. C., 1987, p. 40). O etnógrafo está legitimado pela sua autoridade e na presumida objectividade dos dados recolhidos no trabalho de campo. A etnografia oitocentista assenta num paradigma que admite que a escrita do etnógrafo é de tal forma perceptível que se constitui numa janela transparente com vista para o *Outro* (cf. Duarte, 2008). Neste período não se admite que as culturas convivem, contrastam e dialogam, produzem práticas e artefactos híbridos.

Para os pais fundadores da etnografia portuguesa, predominam as investigações caseiras: as fronteiras do país são estáveis; fala-se uma única língua e não existem questões étnicas, logo, a problemática cigana é etnograficamente interessante quer pelo dialecto que falam, quer pelos *marcadores culturais* que os diferenciam.

A maioria destes etnógrafos divulga os seus estudos em muitas das publicações oitocentistas com relevância intelectual/científica. É de destacar, entre outras, as seguintes publicações: *O Ocidente*, (1878) Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro, fundada por Caetano Alberto da Silva, Manuel de Macedo (directores artísticos) e por Guilherme de Azevedo (director literário); *O Positivismo* (1878), dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos; *A Revista Lusitana* (1887), dirigida por J. Leite de Vasconcelos e, já na alvorada do século XX, surge *A Ilustração Portuguesa* (1903), cujo editor foi José Joubert Chaves.



Fig. nº 29.30.31 – Capas de publicações oitocentistas

Algumas imagens, incluídas em alguns dos estudos etnográficos, publicadas, no fim do século XVIII e início do século XIX, em livros e revistas referentes aos ciganos:



Fig. nº 32 e 33 Capa do Livro *Os Ciganos de Portugal* (1892) de Adolfo Coelho e fotos de ciganos por ele investigados



Fig. nº 34 - Ciganos na feira

Fig. nº 35 - Família de ciganos

Fig. nº 36 - Crianças ciganas

Fotos de Benoiel, Joshua *Ilustração Portuguesa*, 1909, de 8 de Março, pag.313.

A leitura etnográfica e iconográfica – orientada para o passado – da vida quotidiana e das utilizações da cultura popular Lisboaeta e dos ciganos oitocentistas é evidentemente facilitada pelo facto de se estruturarem em torno de discursos baseados na tradição e de seguirem uma ideologia de mimetização, isto é, com a preocupação (in)consciente de imitação e de adopção do comportamento, da linguagem, das ideias (já) construídas em relação àqueles entre os quais se vive de forma a tornar – o objecto de estudo – uma cópia exacta, ou não, desse homem oitocentista imaginado. As narrativas de diversos autores constroem-se, pois, como meras expressões de nostalgia *daquilo que vai desaparecendo a pouco e pouco*: olham para o passado, diferente do presente que vivem, e narram-no de forma nostálgica. É através da iconografia, aqui representada pelos *retratos* de uma realidade que se pretende fixar, que os seus discursos actuam. Por outro lado, os discursos são mais do que meras evocações nostálgicas daquilo que vai *desaparecendo a pouco e pouco*, estes discursos da nostalgia do passado – expressam, sobretudo, a transformação dessas práticas em símbolos – ou marcadores – da identidade Lisboaeta e/ou cigana oitocentista.

E ao mesmo tempo que, na sua retórica aparente, fala da linguagem da tradição e da nostalgia, ela faz efectivamente parte da construção de um presente que se projecta no futuro. De facto, a ideia *daquilo que vai desaparecendo a pouco e pouco* é, ela própria, uma ruptura com as pertenças tradicionais e a ilusão de uma continuidade no tempo. Aqui, como noutros casos, a linguagem da tradição é uma linguagem decididamente inovadora porque, ao reconhecer o que vai *desaparecendo pouco a pouco* associa-se, (in)conscientemente, ao movimento de criação de novos sentidos e à busca dinâmica de novos percursos. E ao fazê-lo, estas narrativas remetem para a importância que, na configuração da identidade, tem a oscilação entre identidades, que Stuart Hall define como enraizadas simultaneamente na tradição e na tradução (Hall, 2007).

Em síntese: neste capítulo pretende-se caracterizar, em traços largos, a situação económica, social, educacional e política da sociedade oitocentista portuguesa. Foi neste no espaço social oitocentista que as pessoas investigadas encontraram a cada momento os seus destinos e as suas limitações. Ficaram demonstradas as contradições e rupturas

existentes, a emergência da ciência que se anuncia como uma nova religião e de novos esquemas organizacionais: os homens que se organizam na base das classes e das mulheres que se organizam na base do sexo e de novos direitos. As novas indústrias e os novos movimentos sociais exigem transformações estruturais que implicam o desenvolvimento e a extensão da educação elementar. A família rege-se por um triângulo ideológico que comporta *Deus, Pátria e Família*. Este triângulo ideológico assenta numa educação dos filhos, dócil e submissa. A educação da mulher tem como fim prepará-la para o casamento, razão pela qual tem de ser manter casta. A ausência de pureza da mulher é fortemente criticada. O lar e o trabalho organizam as diferenças biológicas e funcionais entre homens e mulheres. Na Lisboa oitocentista, os cafés e os botequins convertem-se em novos espaços de sociabilidade, à semelhança do que acontece com o *Passeio Público*. Os pregões, enquanto fenómeno social, anunciam a chegada de alguém que vende bens de primeira necessidade, mas anuncia, igualmente, a chegada do *salio*, que expressa a diferença entre o rural e o citadino, o interior e exterior, entre o *alfacinha* e o *salio*. O movimento etnográfico português emergente constrói imagens/iconografias dos ciganos e/ou lisboetas, localizando-as *naquilo que vai desaparecendo a pouco e pouco*.

Esta é, pois, a construção aproximada da Lisboa do início do século XVIII e começo do século XIX onde nasceram e morreram Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia.

## **Capítulo V. Honra e Vergonha na Comunidade Cigana e na Sociedade Portuguesa Oitocentista**

- *No casamento de ciganos só vão homens de vergonha, naquela hora...*

- *Da prova da virgindade da menina?*

- *Exactamente! Só entravam homens de vergonha (...)*

*(Mulher, viúva, 82anos)*

O conceito de honra/vergonha<sup>1</sup>, ou os núcleos simbólicos<sup>2</sup> a ele associados, estão presentes, como se examinará, nas condutas quotidianas da família cigana que é objecto deste estudo e na restante sociedade oitocentista portuguesa.

Esta discussão explorará os núcleos simbólicos comumente associados à honra/vergonha da família cigana estudada, defendendo que os estudos desenvolvidos tendem a girar em torno de um conjunto de referenciais que, sendo comuns (ciganos e não ciganos), quando localizados/descobertos/encontrados permitem novos rumos/direcções e novas/outras perguntas.

Centrada nas pesquisas que compreendem a chamada *área cultural mediterrânea* (Peristiany, [1965] 1971; Campbell, 1971; Pitt-Rivers, 1971; Abou-Zeid,

---

<sup>1</sup> A palavra espanhola *verguenza*, como a italiana *vergogna*, a francesa *vergogne* e a portuguesa *vergonha* são filhas da palavra latina *verecundia* (Peristiany, 1988, p. 68)

<sup>2</sup> Geertz entende por símbolo qualquer coisa (objeto, acto, facto, qualidade, palavra, gesto...) que sirva como veículo de uma concepção. Dicho de outra maneira: símbolo es cualquier cosa que, desprovista de su mera facticidad o actualidad, sea usada para disponer significativamente los sucesos entre los que los hombres viven, de forma que éstos se orientan en la experiencia ([1986]1999, p. 20).

1971; Baroja, 1971; Bourdieu, 1971; Cutileiro, 1971), esta discussão fará emergir diferentes valores associados ao género e, em particular, aos modelos de família adoptados pela sociedade oitocentista portuguesa e, em distintos contextos, pela família cigana estudada.

A pureza, a virgindade, a desonra, a vergonha, a *lacha*<sup>3</sup>, o código de honra, o respeito, entre outros conceitos, estão impregnados de valores morais que não persistem sem os juízos que lhes dão significado. A moralidade que se expressa na castidade, na virgindade<sup>4</sup>, emerge como algo verdadeiramente fundamental na família de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia. De facto, o único impedimento feminino para se casar era a sua “*honra*” que se expressa na virgindade feminina. A união social, que se realiza através do casamento, de acordo com a *lei cigana*, só era possível com a *prova de virgindade* feminina, realizada pela *ajuntaora*. A virgindade feminina manifesta-se como um elo de coesão social na relação entre famílias, e apresenta-se como um valor central na família e na comunidade. A impureza decorre de acontecimentos que se opõem às regras estabelecidas pela *lei cigana*. O impuro torna-se objecto de interdições.

---

<sup>3</sup> Significa honra, vergonha, virgindade (Nunes, 1981, p. 453) para os ciganos da Península Ibérica pertencentes ao grupo *calon*, igualmente designados por ciganos *calé*, (cf. Román, 1997) que possuem um dialecto próprio, nem sempre compreensível pelos demais grupos.

A semântica da palavra admite, no entanto, diferentes significações contextuais, i.e., o conceito de *lacha* está dependente da relação contextual em que é empregue. George Barrow refere que: “Hay un palabra del lenguaje gitano a la cual, quienes lo hablan, ligan ideas de reverencia peculiar, muy superior a la despierta el nombre del Ser Supremo creador suyo y del universo. Esa palabra es *lacha* que significa la castidad corporal de las hembras” ([1854] 1999, p. 204). George Barrow recorda que existe uma palavra, *diclé* (virgindade), estreitamente relacionada com *lacha* e que é inseparável das mulheres solteiras, porque perder o *diclé* corresponde a perder *lacha*. O *diclé* é portanto, o selo da *lacha*, refere Barrow (ibidem).

Entrar e tomar um café numa cafetaria ir ao cinema eram actividades excepcionais que só poderiam realizar-se se as mulheres fossem acompanhadas dos seus pais, irmão ou marido. Estas actividades estavam interditas às mulheres, eram contextos relacionais em que uma mulher, que deve ser casta, poderia ser acusada, no caso de aí se deslocar sem ser na companhia dos seus pais, irmão ou marido, de *ser uma mulher sem lacha*.

A palavra *lacha* possui, pois, um significado plural e é empregue em distintos contextos relacionais.

<sup>4</sup> Latim *Virginitas*, *atis* 'virgindade; idade casadoura'; ver *virg(in)-*; forma histórico século XIII *virgiudade*, século XIV *uirgendade*, século XV *virgindade*, in Dicionário Electrónico Houaiss da Língua Portuguesa.

Na família de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas e António Maia, a honra e a vergonha torna-se objecto de *interdições* com consequências para o próprio indivíduo, para a sua família? Como se manifesta este tabu e quem são os principais intervenientes?

Os assuntos de honra e vergonha eram monopólio da classe dominante? Na sociedade portuguesa, no período em estudo, a honra e a vergonha existiam enquanto sistema simbólico que orientava as condutas dos homens e das mulheres? A que se liga a ideia de honra? A preservação da castidade (das mulheres) pela honra será reforçada pela moral religiosa? A honra e a vergonha são valores morais distintivos da família cigana estudada ou coexistem também, de uma forma geral, na sociedade portuguesa?

Para dar resposta às interpelações colocadas e, assim, contribuir para uma melhor compreensão das estratégias identitárias que configuraram as relações interétnicas entre a comunidade cigana e a restante sociedade portuguesa desde o final do século XIX até meados do século XX, serão discutidas: em primeiro lugar, algumas manifestações da honra e da vergonha no seio da família cigana estudada; em segundo lugar o conceito de honra e de vergonha na sociedade oitocentista portuguesa e, por fim, o conceito de honra mediterrânica, a transmutação da honra em dignidade e desta em política de reconhecimento.

## 5.1. Honra e vergonha no seio da família<sup>5</sup> cigana estudada.

### Honra e Vergonha: referentes matrimoniais

A família é o núcleo central desta comunidade<sup>6</sup>, como confirmam todos os testemunhos. É uma sociedade holística que se orienta de acordo com valores colectivistas: os interesses particulares subordinam-se aos interesses ecuménicos da família. A família é construtora da identidade e do estatuto social dos sujeitos. O projecto individual de desenvolvimento, de cada um dos seus membros, é parte integrante do projecto colectivo da própria família, que se fundamenta na sua continuidade e no prestígio familiar. A *lei cigana* orienta as condutas individuais no sentido de todos se adequarem às normas e aos seus valores culturais. Na aplicação da lei, manifestam-se intransigentes em relação aos que transgridem e magnânimos com a conformidade.

---

<sup>5</sup> A união matrimonial entre dois indivíduos é o primeiro passo para a formação da família cigana, não assumindo este laço de união as mesmas características que a união matrimonial entre dois *pailhos* (não ciganos) que vêem a sua união reconhecida pelo registo civil, nalguns casos e pela igreja católica, no caso da generalidade dos portugueses. O reconhecimento do matrimónio cigano é feito, em primeiro lugar, pela sua comunidade nas condições que a tradição e o seu direito consuetudinário estabelecem. O matrimónio não cigano está configurado ou abrangido pelo modelo único pró(im)posto pelo código civil português, razão pela qual não é reconhecido como tal ou, na melhor das hipóteses, será considerado como *união de facto* (de acordo com legislação recente), o que implica a restrição ou a perda de direitos consagrados na lei, para todos aqueles que não estejam casados civilmente (Sousa, 2001). Entre muitas razões que poderão ser aduzidas para compreender o tipo de união matrimonial adoptado no seio de muitas comunidades ciganas, interessa referir a decisão do concílio de Trento de pedir aos padres que não os casassem sem uma autorização especial dos bispos, isto devido ao seu modo de vida, que impedia que fossem controlados. Posteriormente, os sínodos diocesanos ditariam com frequência uma atitude de rejeição dos padres face aos ciganos (Liégeois, 2001).

<sup>6</sup> Ferdinand Tonnies refere que a base da *comunidade* é a família, enquanto unidade organizada em torno do entendimento mútuo e da solidariedade de intenções entre os seus membros. À *comunidade* contrapõe Ferdinand Tonnies a *sociedade* baseada em relações de tipo artificial, constituídas por um código de conduta que se funda no contrato e no direito, na racionalidade instrumental e no princípio da concorrência (Cruz, 1995, p. 511- 517; Bauman, 2003).

Os termos *comunidade cigana* que se usam frequentemente no vocabulário académico, quando são estudadas temáticas relacionadas com os ciganos, tendem a referir-se indistintamente ao colectivo de ciganos sem estabelecerem qualquer conexão nem relação afectiva entre os diferentes grupos existentes. Os sociólogos, os antropólogos, os historiadores, entre muitos outros, que tratam deste tema, tendem, muitas vezes, a fazer generalizações de casos concretos que foram objectos das suas investigações, *tomando o todo* (que não estudaram) *pela parte* (estudada). Esta investigação estuda uma *comunidade* que tem como base uma *família*, em concreto, que é uma unidade organizada em torno do entendimento mútuo e da solidariedade de intenções entre os seus membros, como refere Tonnies. Esta investigação admite que existe um conjunto de valores simbólicos que são comuns/partilhados por outras comunidades/famílias ciganas e restante população portuguesa.

O matrimónio cigano, na época em análise, como referem os testemunhos, realizava-se de acordo com um conjunto de rigorosos procedimentos pré-estabelecidos:

- *Primeira Situação*

a) *a mulher era pedida* em casamento (é feito pelo pai do rapaz ao pai da rapariga):

- Uma noite estávamos todos dentro de casa da minha mãe e bateram à porta. Pergunta o meu pai: quem é?

- Olhe, sou eu (que era um irmão do meu cunhado), sou eu, abra a porta.

- O meu pai abriu a porta: entrem, o que é que vos traz aqui?

- Eu venho aqui pedir a sua filha *Soisa* para meu Domingos.

(Mulher, viúva, 82 anos)

b) o pedido não é aceite e o pai da rapariga dá *cabaças*<sup>7</sup>, não se realiza o casamento:

- Se não queria dava-lhe *cabaças*, ia-se embora...

(Mulher, viúva, 82 anos)

c) se fosse aceite, os dois jovens ficariam noivos mas impedidos de qualquer contacto até ao casamento:

- Era pedida em casamento e nunca mais falar ao homem, até à hora do casamento, era complicado.

- A minha irmã *Soisa*, a mais velha, desde a hora em que foi pedida nunca mais falou ao marido. Ainda esteve dois anos.

- A minha *Soisa* nem falava, a minha *Soisa* nem sabia, nem o conhecia, ele é que a conhecia a ela.

(Mulher, viúva, 82 anos)

---

<sup>7</sup> O pedido de casamento não é aceite.

- *Segunda Situação*

a) os dois jovens decidiam *fugir*. Neste caso, não se realizaria o casamento com *boda*, mas, ficando juntos, seriam considerados como marido e mulher:

- Ele tem de ficar com ela, desde que tenha relações sexuais com ela.

(Homem, casado, 65)

b) no caso de se separarem, depois da fuga, e se a responsabilidade fosse atribuída ao homem, este teria de fugir dos familiares da mulher que desonrou pois cometera o *crime de honra* que teria de ser vingado com a morte:

- Mas como gostava daquela foi, enganou-a, desonrou-a.

(Mulher, viúva, 82 anos)

- Tinha que ficar com ela, tinha que ficar com ela ou estava sujeito a ser morto. Não se deixa uma mulher, não se tira os três vinténs à mulher (...) ou o melhor que uma mulher tem e abandona-se assim. Na nossa lei, na *lei dos ciganos*, não se pode fazer isso.

- Uma cigana tem de ser respeitada.

(Homem, casado, 65)

c) no caso de a responsabilidade ser atribuída à mulher, esta seria considerada uma mulher *sem vergonha*, *sem lacha*; não casaria com nenhum cigano:

Investigador - Mais tarde é *pedida* ou não?

– Nãããã! Não, casou com um senhor! Depois foi com um senhor...

(Mulher, viúva, 80 anos)

– (...) Casou, teve a sua vida com outro homem que não era cigano.

(Homem, casado, 65 anos)

- Terceira Situação

a) se os dois jovens esperassem pelo dia do seu matrimónio, este realizar-se-ia com a *prova de virgindade* da mulher que seria feita por uma mulher idosa e respeitada desta comunidade, a *ajuntadora*, e com a exibição do *panhuelo*, que prova a virgindade da mulher. Neste caso, a festa decorreria com *boda* e duraria, no mínimo, durante três dias.



Figura nº 37 – Esperança Maia  
Fonte: Diário Ilustrado, 2ª Edição  
1957/07/24

– A mulher tem de ser pura...

– Nos ciganos uma mulher solteira não pode andar aí a brincar, a brincar com os outros homens ou com os outros rapazes....

(Mulher, viúva, 80 anos)

- Investigador - Então ninguém assiste? Só está a *ajuntadora*...

- Assistem, assistem, assistem as pessoas de mais idade...

(Homem, casado, 65 anos)

- Quarta situação

No caso de um matrimónio entre dois indivíduos, em que um deles não é cigano, este não se efectuará de acordo com as *leis ciganas*, i.e., não se realizaria de acordo com os procedimentos e práticas culturais estabelecidas na *lei cigana* (conforme situação três) para o matrimónio entre dois indivíduos ciganos:

– É uma desonra. Porque uma cigana entregar-se a um *senhor* é uma desonra.

(Mulher, viúva, 80 anos)

A união matrimonial entre dois indivíduos ciganos para que se realize de acordo com a *lei cigana* exige, como ficou demonstrado, um conjunto de procedimentos relacionais e procedimentais que estão configurados pelo direito consuetudinário: os pais varões de ambos negociavam o acordo. Uma vez efectuado o *pedimento* e o mesmo aceite, os dois jovens tornam-se noivos. Para acautelar o casamento de acordo com a *lei cigana*, era interdito aos noivos qualquer tipo de contacto até ao dia do casamento: não podiam ter qualquer tipo de diálogo e/ou estar juntos sem a presença de alguém mais velho. A *boda cigana* só podia realizar-se se a mulher fosse virgem, porque é à virgindade que é atribuída toda a centralidade da cerimónia. A cerimónia realizava-se com a prova do *panhuelo* praticada por uma especialista, a *ajuntadora*, que testemunha a virgindade da mulher conjuntamente com outras pessoas idosas, normalmente *tios* e *tias*, a quem são conferidos poderes de regulação das práticas matrimoniais e dos valores simbólicos que daqui decorrem. O cuidadoso acatamento deste ritual dá continuidade aos valores simbólicos de honra e vergonha que a mulher já possuía antes do casamento, participa na construção da honra masculina, reconhece a nova família como tendo sido fundada nos princípios simbólicos que estão plasmados na *honra* e na *vergonha*, consagrados na *lei cigana*, e consagra a reputação social da família que se constitui e das famílias de ambos os noivos.

## 5.2. A honra e vergonha, *lacha*, na morte e no luto

O culto dos mortos é um facto constatado na família estudada. A perda física de um *ente querido* não é acompanhada da sua perda espiritual. Que “*Deus o tenha em descanso*” é uma expressão frequentemente ouvida quando se referem a alguns dos seus antepassados. Seja por *medo dos mortos*, ou em memória deles, as pessoas continuam a tratar, respeitar e honrar os seus mortos. Os mortos não são compreendidos, verbalizados, recordados como se de um antepassado se tratasse: é o *tio* António ou simplesmente *o tio*. A crença na existência continuada da *sua alma*, que *esteja em descanso*, é demonstrativa da dependência que continua a existir entre os vivos e os mortos. Está simplesmente debaixo da terra *em descanso*. Os antepassados continuam a

estar presentes na vida dos seus descendentes nas mais diferentes formas, como narram os testemunhos:

– É a nossa tradição, as viúvas cortam o cabelo. O cabelo da mulher é cortado e posto dentro do caixão do marido. Quando ela tem honra, não é? Muitas não têm.

Investigador - Uma viúva quando é honrada corta o cabelo?

– Corta o cabelo.

Investigador - E nunca mais deixa crescer?

– Nunca mais deixa crescer. (...)

Investigador – Se deixasse crescer o cabelo, era criticada pelas outras ciganas?

– Era, era, era, era, então não era!?

(Mulher, viúva, 80 anos)

A viuvez, na família estudada, é mais uma questão de mulheres do que de homens. De facto, a esperança de vida das mulheres é maior do que a dos homens. A diferença de idades, no momento do casamento entre as mulheres e os homens, é significativa e suficiente para provocar mais viúvas do que viúvos. A viúva que neste estado permanece - respeitando a *memória do seu homem* -, conserva o respeito dos outros e é apoiada por todos. O seu estatuto social altera-se: é uma *tia* com maiores responsabilidades, com mais reconhecimento familiar e comunitário, um exemplo que deverá ser seguido pelas novas gerações de mulheres. É, por isso, uma mulher com *honra e vergonha*, com *lacha*.

### **5.3. Os tios, homens de respeito**

Na família cigana estudada existe um grupo geracional que goza do máximo estatuto entre os grupos de idade, são os *tios*. Este grupo é constituído por pessoas com a máxima autoridade no interior da família e da comunidade, são líderes naturais, mediadores de conflitos, administradores da justiça, da *lei cigana*. “O papel de autoridade de um tio circunscreve-se ao âmbito do seu grupo doméstico. Aqui intervêm sempre que lhes parece oportuno e a ele se recorre quando é necessária a resolução de

algum pequeno conflito interno ou se procura um apoio autorizado” (Román, 1997, p. 139). Quando deseja intervir para além do seu espaço doméstico, necessita de apoio de outros tios. Román refere que “quando se trata de um homem de respeito, um tio que é especial entre os tios porque se lhe reconhece um prestígio diferente do usual, então a sua palavra tem mais peso que outras palavras” (*idem*). Estes *homens de respeito* – os tios entre os tios - negociam, medeiam e arbitram conflitos. A honra é um valor simbólico que está associado à figura do *tio* que tem de ter prestígio e exercê-lo para que seja permanentemente renovado. O poder exercido por um tio é transversal: protege os seus familiares mais próximos, apoia na formação e educação das novas gerações, ajuda os que lhe pedem auxílio, respeita para ser respeitado, relaciona-se com todos sem excepções étnicas, culturais e económicas, é um homem de palavra, como referem os testemunhos:

Investigador - Porque é que acabaram todos por viver com [o tio] ...

– Sim, fomos todos educados, derivado ao falecimento da minha mãe, não é, nós éramos pequeninos e então o tio foi-nos buscar, a mim, à Morena, ao António e ao Manel...

(Homem, casado, 68 anos)

Investigador – Ele acaba por ficar com todos sobrinhos e educá-los?

– Todos.

(Mulher, viúva, 80 anos)

– Porque ele tinha honra mesmo...

Investigador - Como é que um cigano ...

– O meu tio tinha, o meu tio tinha [honra], vinham ciganos, senhores vinham de todo o lado [pedir-lhe ajuda] ...

Investigador (...) é respeitado pelos ciganos...

– Porque não era mentiroso. Porque nunca ouviram uma mentira, ele só dizia as verdades. Ele podia ser castigado, ele podia estar contra, mas ele dizia só verdades. Nunca mentiu. E a verdade é a verdade. Ele nunca mentiu. Nem por dentro da polícia ele nunca mentiu. Mas quando ele dizia uma coisa tinha que se fazer.

(Mulher, viúva, 80 anos)

- Ele respeitava sempre as pessoas, fosse quem fosse.

(Homem, casado, 58 anos)

- Porque ele dava-se ao respeito, era um homem de muito valor...

Investigador - O que é dar-se ao respeito?

- Dar-se ao respeito é não faltar ao respeito a ninguém. Um homem que tinha nome, posição, tinha conhecimento, todas as pessoas se chegavam a ele para [resolver] qualquer problema...

(Homem, viúvo, 64 anos)

- Ele, como tinha muitos conhecimentos, não era só na Judiciária, nos hospitais (...) Lembro-me de um caso num hospital, em que houve uma morte de um cigano qualquer, estavam muitos ciganos [espanhóis] à porta do hospital, montes de ciganos, (...) Estavam montes de ciganos lá no hospital, e o director do hospital telefonou para a esquadra e da esquadra foram chamar o meu tio, para ir lá e tirar dali os ciganos. Foi falar lá com o chefe, lá do hospital, administrador possivelmente. E pronto, ele falou com alguns ciganos e eles foram todos lá para o Beco (...)

Investigador - Mas não eram da família?

-Não eram da família. Eram mais espanhóis.

Investigador - Os ciganos chamavam-no para situações de conflito?

- Sim, em tudo. Inclusivo até quando estavam presos.

Investigador - A Polícia Judiciária pedia-lhe ajuda quando havia confusão com os ciganos?

- Quando havia confusão com os ciganos. Na maior parte das vezes [eles] diziam: “sou sobrinho do Maia”. Então iam lá os ciganos pedir-lhe a ele [para resolver os conflitos]. E ele fazia o possível, lá falava com os agentes conhecidos. O que é que se passava não se passava. Ele tentava pô-los na rua. (...) se fosse casos de morte [não ajudaria ninguém] não há ninguém que faça uma coisa dessas, não é? Pôr alguém na rua quando ele matou alguém, não vai pôr na rua...

- Mandava-me de táxi para a escola, muitas vezes mandou de táxi para a escola.

(Homem, casado, 58 anos)

Os tios, os *homens de respeito*, os *homens de palavra*, adquiriam, como narram os testemunhos, o reconhecimento e o respeito através de um conjunto de qualidades humanas que possuíam e que contribuía para a edificação de representações, que a família e a comunidade acerca deles construía. O prestígio de um *tio* emanava da

relação dialógica que estabelecia com os outros. Era esta dialogicidade que lhe conferia o reconhecimento que possuía e lho renovava constantemente. O estatuto social de um *tio* conferia-lhe poderes e responsabilidades inigualáveis a nenhum outro. Estes referentes permitiam apreender a importância que estes assumiam para a sua família, assim como conhecer as categorias utilizadas para a sua valorização: o prestígio pessoal, a qualidade das relações que desenvolvem com os outros, a honradez, a valentia, a capacidade de mediação de conflitos, a solidariedade e o apoio que eram capazes de manifestar em relação aos mais necessitados, a preservação e defesa da honra da família, entre outros aspectos. A honra, no caso dos homens, emanava ainda da sua capacidade de sustentar a sua família, de ser um guardião da sua própria honra e da honra da sua família: a sua honra estava umbilicalmente ligada à sua capacidade de preservar a pureza sexual da sua mulher, das suas filhas, das suas irmãs. A sua honra subsistia se tivesse valentia bastante para defender a honra das mulheres da sua família, a honra de toda a família.

#### **5.4. O conceito de honra e de vergonha na sociedade oitocentista portuguesa**

Lopes Praça, autor do livro *A Mulher e a Vida* (1872), refere que a mulher que perde a sua honra fica para sempre maculada. O mundo não conhece reabilitação para esta falta. A honra é julgada pela opinião pública. A verosimilhança faz prova plena. A mulher que perde a sua honra fica com o véu da vergonha que nunca desoculta as suas faces. Os pais ficam cobertos de opróbrio, os irmãos envergonhados, os maridos ludibriados, os filhos envilecidos. A queda da mulher não só a enlameia aos olhos de quantos a conhecem, mas dissolve todo o amor que alentava a família: o amor paterno, o amor fraterno, conjugal e filial transformam-se em ódio insanável, em desprezo irremediável. O pai tem matado a filha, o irmão a irmã, o marido a mulher, o filho a mãe. E a opinião pública olha todos estes crimes com indolência. Os criminosos dizem nos tribunais: “Sentia em mim a imperiosa necessidade de desafrontar a minha honra”. E os tribunais ou atenuam a pena ou a absolvem. Sabe-se que uma mulher nem com lágrimas de sangue, nem com a própria morte expia a sua honra (Lopes Praça, 1872).

O autor considera, comentando o código penal, que delito mais grave que o estupro é certamente a violação da honra porque, havendo ajuntamento carnal ilícito, como no estupro, naquele emprega-se a violência e neste a sedução. O Código Penal só configura crime de rapto propriamente o que for cometido com violência, apreciando o rapto por sedução como uma espécie de estupro voluntário, agravando-se, se se consumir. No caso de estupro ou violação, diz o código penal, o criminoso será obrigado a dotar a mulher ofendida. Se, porém, casar com ela cessará toda a pena<sup>8</sup>. A indemnização por violação de honra e virgindade, diz o código civil, consistirá no dote que o agressor deverá dar á ofendida, conforme a condição e estado da mesma, se com ela não casar<sup>9</sup> (Lopes Praça, 1872).

Os desposórios ou esposais (promessas de casamento) eram contratos de casamento pelos quais os futuros cônjuges prometiam entre si contrair matrimónio. Segundo Lopes Praça, a validade dos esposais achava-se reconhecida pelo direito romano, canónico e português (1872, p.127). O período do noivado começava no dia da aceitação da promessa de casamento, até à sua celebração. Estas promessas de casamento não podiam confundir-se com o próprio casamento, pois, ainda que moralmente obrigatórias, nem sempre acabavam em casamento. O que significava, em muitas situações, que a violação dos esposais tinha consequências morais e simbólicas muito graves e poderia, noutros casos, significar a pena de morte (1872, p.128).

As leis sancionam o superior princípio da autoridade familiar na pessoa do marido. As suas atribuições são estendíveis à mulher e aos filhos, e sobre os bens que o casal possui. A lei estipulava: 1º) a mulher deve prestar obediência ao marido; 2º) tem a obrigação de acompanhar o marido excepto para fora do país; 3º) também não pode, sendo escritora, publicar os seus escritos sem autorização do marido. O homem casado que encontrar a sua mulher em situação de adultério e a matar, ou ao adúltero, ou a ambos, será desterrado para fora da comarca por um período de seis meses; sendo as

---

<sup>8</sup> Código Penal, artigo 400, ponto único.

<sup>9</sup> Código Penal, artigo 2391.

ofensas menores, não sofrerá pena alguma<sup>10</sup> (1972, p.171). O código penal não punia o marido de modo igual ao da mulher se este praticasse adultério, i.e., a lei só reconhecia o direito ao homicídio da mulher e do amante, quando perpetrado pelo marido.

A literatura, jornais e revista da época, em estudo, faziam alusões constantes aos valores simbólicos da honra e da vergonha. A honra e vergonha não eram somente valores simbólicos que guiavam as condutas sociais, como também eram permanentemente convocados de forma a contribuírem para a regulação e formatação simbólica dos comportamentos. A pluralidade de referências testemunha o simbolismo múltiplo que o viver com honra e vergonha pode adoptar.

A ideologia da domesticidade<sup>11</sup> aparece no tipo de romance convencionalmente designado por “romance sentimental”, que surge no século XVIII (Prado Coelho, 1982, p. 135) e ganhará importância ao longo do século XIX. Segundo Jacinto Prado Coelho, o “romance sentimental” caracterizava-se essencialmente pelo seu “pendor moralizante” (idem p, 136). O espaço doméstico aparece, assim, como um espaço ideal e idealizado, onde a figura da mulher adquire o estatuto “angélico” que a ideologia da domesticidade reinante lhe consignava: “A mulher, anjo do lar, zela pela casa e pelo seu funcionamento como corpo vivo. O homem tem de saber ganhar esse espaço – encontrar e reconhecer a mulher certa, perpetuar a família, trabalhar e perpetuar outro espaço, o do pai, o da produção da riqueza e do conforto” (Ribeiro, 1990, p. 19; cf. Macedo, Ana Gabriela, & Amaral, Ana Luísa, 2005, p. 44)

---

<sup>10</sup> Código Penal, artigo 371, ponto 1; 404, ponto 2; 361 e 366

<sup>11</sup> A ideologia da domesticidade aparece durante o século XIX, através da qual às mulheres é reservado o espaço privado do lar, como a esfera que a elas especificamente pertence, pretendendo justificar, assim, o acesso ao espaço público como prerrogativa do masculino (Humm, 1989, p. 55).

Segundo Catherine Hall, a domesticidade está ligada à ascensão ao poder da burguesia industrial (Hall, 1992, p. 75). A expansão das relações capitalistas de produção do século XVIII terá significado uma cada vez maior separação entre o lar e o local de trabalho, o que teve implicações ao nível da reestruturação do modo como a família se organizava dentro do lar (idem, p.90). A família burguesa era vista como uma família modelo, sendo o homem o chefe de família (ou “cabeça de casal”), em todos os domínios incluindo o económico e o político. in (org.) Macedo, Ana Gabriela, & Amaral, Ana Luísa, *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, 2005, pp. 43-44

A novelística doméstica ganha expressão, entre outros autores, nas obras de Júlio Dinis.

Na sua obra “Os fidalgos da Cada Mourisca”<sup>12</sup>, podemos encontrar as seguintes referências à honra:

*Encetaram-se os brindes. Brindou-se à baronesa, brindaram-se na pessoa dos seus chefes as famílias ilustres ali presentes, brindaram-se os caudilhos do partido realista, brindou-se em honra da santa causa, em honra da imprensa fiel, em honra das velhas instituições, em honra do trono e do altar e de muitas outras coisas.*

*Brinda-se a uma família honrada, laboriosa e justa. A ninguém deve repugnar o brinde, e muito menos a mim, a quem motivos particulares obrigam a venerá-la.*

*— Repito, — continuou este — brindo aquela família honrada, porque é honrada e porque motivos particulares me levam a venerá-la.*

*— Obriga a ser nobre, que é ser leal, sincero, honrado, sem afectação, sem prodigalidade e sem sumptuosidade que se sustentam à custa alheia.*

Outros autores fazem alusão aos valores simbólicos da honra:

Pinto de Carvalho no seu livro *História do Fado* ([1903] 1992, p. 212), apresenta alguns versos onde se refere à honra:

Para matar a fome, um dia,  
Fui a minha honra vender,  
Hoje peço à sociedade  
A honra que me fez perder.

Os romances de Eça de Queirós estão imbuídos de valores simbólicos de honra. Em *Os Maias*<sup>13</sup>, escreve:

---

<sup>12</sup> *Os Fidalgos da Casa Mourisca* - Capítulo XVII. in Diciopédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

<sup>13</sup> *Os Maias* - Capítulo XV. in Diciopédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

*A pobre mamã caíra sob o julgo de um Mr. De Trevernnes, homem perigoso pela sua sedução pessoal e por uma desoladora falta de honra e de senso.*

*Portanto Ega e ele Cruges iam a casa pedir-lhe a honra ou a vida.*

*- Ficou óptimo, salva tudo! Exclamou por fim. – Vai em forma de carta ao Carlos, é mais correcto. Você depois dá-lhe “excelência” porque é um documento de honra.*

*Não era vergonha para ninguém embebedar-se... O próprio Carlos, todos eles ali, homens de gosto e de honra, se tinham embebedado.*

*Ora, desde que Dâmaso se declarava borracho, a sua honra ficava salva.*

*Que efeito, que soberbo efeito se aquela confissão do «nosso distinto sportman» surgisse um dia na Gazeta Ilustrada ou no novo jornal A Tarde, nas colunas do High Life, sob este título: «PENDÊNCIA DE HONRA!» E que lição, que meritório acto de justiça social!*

*— Vai depois! — gritou o Neves. — As questões de honra antes de tudo!*

*Carlos perguntou, pela primeira vez a si mesmo, se a honra doméstica, a honra social, a pureza dos homens de quem descendia, a dignidade dos homens que dele descendessem, lhe permitiam em verdade casar com ela...*

*O futuro de Carlos até aí tinha uma sombra — aquela promessa de casamento que, irreparavelmente, o colava pela honra a uma mulher muito interessante, mas com um passado cheio de brasileiros e de irlandeses...*

*E como Carlos ria, incrédulo, Ega, muito grave, deu a sua palavra de honra.*

Camilo Castelo Branco, no romance *Amor de Perdição*<sup>14</sup>, escreve em relação à honra:

*Esse infeliz moço, contra quem o senhor solicita desvairadas violências, conserva a honra na altura da sua imensa desgraça.*

---

<sup>14</sup> *Amor de Perdição* - Capítulo XIV. in Dicionário X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

*Se vossa senhoria tivesse consentido que sua filha amasse Simão Botelho Castelo Branco, teria poupado a vida ao homem sem honra que se lhe atravessou com insultos e ofensas corporais de tal afronta, que desonrado ficaria Simão se as não repelisse como homem de alma e brios.*

*– Vossa excelência lá sabe o que diz, e eu cá sei no que hei-de ficar – respondeu com tom irónico o fidalgo, alanceado na sua honra e na dos seus quinze avós.*

E em *Queda dum Anjo*<sup>15</sup>, assim se lhe refere:

*— Não, minha senhora. O que eu de pronto posso asseverar a V. Ex.a é que, em honra da memória e cinzas do honrado brigadeiro do Sr. D. Miguel, não erguerei minha voz humilde no Parlamento, pedindo aos inimigos de D. Miguel favores para a viúva de Gonçalo Teles.*

António José da Silva, em *Guerras do Alecrim e Manjerona*<sup>16</sup>, regista-a deste modo:

*– Vossa mercê está zombando? Aqui não há quem possa ser amante de vossa mercê; pois bem vê o recato e honra desta casa.*

Almeida Garrett em *Viagens na Minha Terra*<sup>17</sup>, faz as seguintes referências à honra:

*Não, nunca... O limiar daquela porta, que ele julgava contaminado, infame, manchado de sangue e cuspidado de opróbrios e desonras, tinha-o passado sacudindo o pé de seus sapatos, prometendo a Deus e à sua honra de o não tornar a cruzar mais.*

Alexandre Herculano, em *A Harpa do Crente*<sup>18</sup>, escreve:

---

<sup>15</sup> A *Queda dum Anjo* - Capítulo XXIV, A mulher fatal. in Dicipédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

<sup>16</sup> *Guerras do Alecrim e Manjerona* - Parte I, cena IV. in Dicipédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

<sup>17</sup> *Viagens na Minha Terra* - Capítulo XXIII. in Dicipédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006.

*A minha triste pátria era tão bela,  
E forte, e virtuosa!, e ora o guerreiro  
E o sábio e o homem bom acolá dormem,  
Acolá, nos sepulcros esquecidos,  
Que a seus netos infames nada contam  
Da antiga honra e pudor e eternos feitos.*

A honra é adoptada pelos diferentes grupos sociais. Para os políticos, os quadros da administração, os jornalistas, as profissões científicas e liberais e restante população, a honra é assumida como valor simbólico que se integra no quotidiano das suas vidas desde que foi imposta pelo Santo Ofício<sup>19</sup>, que foi uma das instituições que mais perturbou a vida de muitas famílias, precisamente devido a certos critérios que impôs em matéria de honras, famas e vergonhas, desonras e más famas desde que entrou em funcionamento. (Peristiany, 1971, p. 82)

Na Monarquia como na República, os referentes culturais correlacionados com a honra são de tal forma importantes que determinam legislação específica. Uma das primeiras medidas do Governo Provisório da República Portuguesa foi a criação dos tribunais de honra em Lisboa e Porto em 31 de Dezembro de 1910. Este tribunal tinha como missão julgar todo o tipo de crimes, infracções ou atentados à honra das pessoas. Este decreto foi assinado pelas principais figuras políticas da primeira República: Joaquim Teófilo Braga, Afonso Costa, António Xavier Correia Barreto, António José de Almeida, Bernardino Machado e Manuel Brito Camacho. O direito à honra continua a estar consignado no nosso ordenamento jurídico, precisamente sob a epígrafe de Crimes Contra a Honra (cf. Mendes, 1997).

---

<sup>18</sup> *A Harpa do Crente* - A semana santa. in Diciopédia X [DVD-ROM]. Porto: Porto Editora, 2006

<sup>19</sup> O tribunal do Santo Ofício constituía um organismo autónomo, não sujeito a fiscalização externa, sobrepondo-se a todos os tribunais e justiças em matérias ditas de fé (Coelho, 1987, p. 47). Tribunal eclesiástico instituído pela Igreja católica no começo do século XIII com o fito de investigar e julgar sumariamente pretensos hereges e feiticeiros, acusados de crimes contra a fé católica (Dicionário Electrónico Houaiss da Língua Portuguesa)

### **5.5. A honra e vergonha na sociedade oitocentista lisboeta**

Os estudos desenvolvidos por Cecília Barreira acerca da sociedade oitocentista portuguesa, reunidos no livro *História das Nossas Avós – Retratos da Burguesia em Lisboa* (1994), fornecem um conjunto de indicadores interessantes acerca de um período de tempo que medeia os anos de 1890 e 1930. Cecília Barreira elege como objecto do seu estudo as grandes questões que atravessam o quotidiano da mulher burguesa, as suas vivências e realidades.

A problemática e os contextos estudados não são uniformes: a realidade é complexa, multifacetada, dinâmica e plural. Se algo existia de comum, era o facto de a mulher que se divorciava, a adúltera, a prostituta e a artista de cabaret ou revistas, serem socialmente condenadas por não se regerem pelas normas comuns (Barreira, 1994, p.15). A emancipação da mulher era igualmente um caso para condenação.

A educação feminina acontecia no interior do espaço doméstico. A menina aprendia a dirigir, a cozinhar e a limpar uma casa com esmero. As primícias do ensino público feminino em Portugal surgem com o decreto de 3 de Agosto de 1870 da autoria do ministério de Saldanha. O referido diploma aspirava formar a mulher para a “ sua principal missão de verdadeira mãe de família bem como fornecer-lhe os primeiros lineamentos do ensino profissional, remate da educação<sup>20</sup> (Barreira, 1994, p. 39).

Os jornais e revistas da época muito contribuían para a construção da *verdadeira mãe de família* como é o caso do *Almanaque Ilustrado do Jornal O Século* (1898, p. 7) que, passados mais de vinte anos da publicação do supracitado decreto, persistia na divulgação dos necessários ensinamentos para a formação da mulher na sua principal *missão de verdadeira mãe de família*.

---

<sup>20</sup> Legislação Portuguesa, I série, nº 170, 3 de Agosto de 1870.

Uma mulher deve aprender<sup>21</sup>; a coser; a cozinhar; a ser amável; a se obediente; a ler livros úteis; a levantar-se cedo; a fugir de ociosidades; a guardar um segredo; a evitar a bisbilhotice; a ser graciosa e alegre; a dominar o seu génio; a ser muito indulgente; a ser a alegria da casa; a cuidar bem dos filhos; a conversar pela meiguice; a não falar antes de tempo; a ser a poesia e a flor do lar; a não ser demasiado ciumenta; a não andar sempre pelas lojas; a tratar de tornar-se agradável; a ter uma grande bondade de coração; a ser o apoio e a força do marido; a desposar um homem pelo seu mérito; a ser corajosa em todas as circunstâncias; a saber que o fim da existência é o aperfeiçoamento.

O casamento obedecia a um ritual em que, muitas vezes, a jovem era a última a saber das intenções dos pais. O pedido oficial de casamento processava-se com a deslocação do noivo a casa dos futuros sogros em companhia do pai, ou de pessoa idosa das suas relações, para formalizar o “pedido de mão”. Seguidamente, entregava o tradicional anel à noiva. Um jantar fechava a noite. Tratavam-se então pormenores sobre o dote; os dias em que os nubentes se poderiam encontrar. Eram interditas manifestações de afectividade, para além da troca de olhares e de um breve e recatado tocar de mãos (Barreira, 1994, p. 79).

A jovem deveria manter-se casta. Os estudos sobre a virgindade ensinavam os homens a acautelarem-se acerca de uma ausência de “pureza” das mulheres. Da grossura do colo, ao olhar e ao rosto em geral. Os olhos da virgem eram “belos e erguidos”, contrariamente a “tristes e baixos” quando o não fosse. A própria voz sofreria alterações. As virgens tinham-na clara e timbrada. Os peitos eram volumosos na mulher que “pecava<sup>22</sup>” (Barreira, 1994, p. 80).

Alguns livros recomendavam aos maridos que o acto da desfloração fosse menos doloroso; que dormissem em quartos separados para que certos odores e situações embaraçosas lhe fossem poupados (Barreira, 1994, p. 83).

---

<sup>21</sup> Formatação nossa.

<sup>22</sup> Luis G. Salazar, *A Noite de Núpcias. Estudos Sobre a Virgindade*, Lisboa 1903, p. 30

Cecília Barreira refere que a mulher casada detinha uma situação totalmente subalterna. O Código Civil de 1867, citado pela autora, nomeadamente no seu artigo 1185, refere que a mulher deve obediência ao marido; no artigo 1187 vai mais longe a ponto de a proibir de qualquer escrito sem a autorização marital; o artigo 1189 refere que “a administração de todos os bens do casal pertence ao marido, e só pertence à mulher na falta ou impedimento deste”. O marido possuía o direito de abrir a correspondência da esposa. O divórcio não era reconhecido. Apenas a separação judicial de pessoas e bens. O tribunal poderia decretar a separação no caso de o marido alegar adultério da esposa. Pelo código penal, o marido que matasse a esposa adúltera e o seu cúmplice era apenas condenado a seis meses de desterro da comarca (1994).

Muitos desafios e duelos efectuavam-se, nesta época, aparecendo quase sempre uma mulher pelo meio. Importa mencionar que estas lutas não eram ocasionadas pelo amor a uma mulher, mas, em muitos casos, para salvar uma honra considerada manchada e insultada. O que se encontrava em jogo, mais do que o amor, mais do que a vida, era a estima por si mesmo, a reputação, a honra, como refere José Machado Pais ([1986] 1987).

Os duelos entre homens para salvar a honra manchada eram, efectivamente, usuais. Mas muitos destes homens, que se batiam em duelos pela defesa da sua honra, efectuavam frequentemente, outras lutas: eram lutas pela conquista e sedução de uma mulher fosse ela ou ele casado, ou não. Efectivamente, a opinião pública era tolerante com a falta de fidelidade do marido para com a mulher:

- Tu, ao menos, és altiva, lutas; eu não soube nunca o que era lutar. Foi logo ao princípio... Enganou-me com todas as mulheres, com as minhas criadas, na minha própria casa.

- E tu?

- Eu calei-me, eu sofri, eu disse-lhe - Se queres, bate-me, mas não me enganes. (Raul Brandão, 1983, <sup>23</sup> citado por José Machado Pais, 1987, p. 139)

---

<sup>23</sup> Raul Brandão, *Memórias*, vol. III, Lisboa, Perspectivas e Realidades, 1983, p. 134

José Machado Pais afirma que a imagem da mulher ideal é produto de várias imagens porventura contraditórias que acerca dela a imprensa construía. Por um lado, impunha-se que a mulher vivesse confinada ao lar, submetida a obrigações morais, submissa ao pai e ao marido. Por outro, exigia-se, simultaneamente, que a mulher fosse bela, que realçasse essa beleza com adornos adequados, que seja fascinante, misteriosa e até perversa:

“ A mulher ideal é aquela que sabe fazer-se amar pelas suas qualidades, pelo seu bom coração e pela sua inteligência. Deve esta mulher ter, a par de tudo isto, um físico invejável, um corpo escultural, uns pés pequeninos (sempre muito bem calçados), as mãos muito cuidadas, com as unhas muito rosas<sup>24</sup>.” ([1986] 1987, p. 103)

Os preconceitos, as superstições, as crenças, a igreja e os presumidos conhecimentos da medicina, elogiavam a virgindade, a honra e a pureza femininas na sociedade portuguesa oitocentista.

## **5.6. Honra e vergonha nas sociedades mediterrânicas**

Os primeiros estudos voltados para a temática da honra e vergonha têm, nas etnografias das sociedades mediterrânicas, no início dos anos sessenta, o seu marco fundador, adquirindo visibilidade na história teórica desta temática os estudos organizados por J.G. Peristiany sob o título *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*.

Na introdução deste livro, publicado em Portugal pela Fundação Calouste Gulbenkian<sup>25</sup>, G. Peristiany assinala que “ O grupo de autores que assina os ensaios deste livro discutiu pela primeira vez a honra e a vergonha mediterrânicas em 1959, em Bug Wartenstein, sede europeia da Fundação Wenner-Gren” (1971, p. 2)

---

<sup>24</sup> L. Trigueiros, *Notas à Margem*, cit, pp. 160-167.

<sup>25</sup> J.G. Peristiany, *Honra e Vergonha Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, 2ª Edição -

Em muitos trabalhos anteriores deparamo-nos com referências aos valores da honra e da vergonha, mas estes não chegam a constituir-se enquanto objectos de investigação em qualquer área disciplinar, sendo, por isso, considerados irrelevantes cientificamente.

Recupera, pois, esta discussão, a importância das pesquisas inaugurais que J. G. Peristiany e J. Pitt-Rivers, durante a década de 1960, desenvolveram em torno dos sistemas morais associados à noção de honra e vergonha em diferentes sociedades.

Peristiany, ( Peristiany, [1965] 1971) desenvolve o argumento de que o binómio honra e vergonha faz parte do sistema de regras de conduta ou dos regulamentos sociais comuns a todas as sociedades:

“... todas as sociedades sancionam as suas regras de conduta, recompensando os que lhe obedecem e punindo os que delas se afastam (1971, p. 3)”

Honra e vergonha são dois pólos da valorização social que determinam a hierarquização dos indivíduos: “A honra é o vértice da pirâmide dos valores sociais temporais e condiciona a sua disposição hierárquica. A honra divide os seres humanos em duas categorias fundamentais: os que têm honra e os que a não possuem (*ibidem*). Peristiany considera que, em algumas sociedades, se valorizam de forma mais acentuada que outras os valores de honra e vergonha, como é o caso das sociedades da *área cultural mediterrânica*, que manifestam a existência de simultaneidades nas formas de pensar e de se relacionarem, especialmente quando se estudam as relações homem-mulher e os diferentes papéis atribuídos a cada um dos sexos.

Interessa, pois, a este estudo discutir os trabalhos desenvolvidos durante os anos 60, articulando as suas principais asserções, para depois estabelecer as necessárias relações com os trabalhos produzidos (Peristiany, [1965] 1971; Campbell, 1971; Pitt-Rivers, 1971; Bourdieu, 1971; (Abou-Zeid, 1971; Baroja, 1971; Cutileiro, 1971).

O significado dos códigos éticos e sociais sobre o binómio honra e vergonha desenvolve-se em torno de diferentes paradigmas interpretativos. Adoptando superficiais diferenças, vários autores (Peristiany, 1971, Pitt-Rivers 1971, Campel, 1971, Baroja, 1971, Bourdieu, 1971, Abou-Zeid, 1971) partilham a ideia central de que a base dos comportamentos das famílias e dos indivíduos pertencentes a sociedades tradicionais, particularmente as mediterrânicas, concentra-se nos códigos culturais da honra e da vergonha. Peristiany refere que honra e vergonha são preocupações constantes de indivíduos em sociedades pequenas e fechadas onde as relações pessoais face-a-face, por oposição a relações anónimas, são de extrema importância e em que a personalidade social do actor é tão significativa como o papel que tem a desempenhar (1971, pp. 4-5).

As investigações desenvolvidas nas sociedades mediterrânicas por Peristiany, numa aldeia cipriota; por Campel, na comunidade de sarakatsani - pastores gregos -; por Pitt Rivers numa comunidade rural andaluza; por Baroja que desenvolve uma análise histórica dos conceitos de honra e vergonha; por Bourdieu na sociedade cabília; e por Abou-Zeid acerca dos beduínos do Egipto, permitem demonstrar que a polissemia intrínseca aos conceitos de honra e vergonha se organiza em torno de dois pólos de valorização social, cuja observância determina a respectiva dimensão de estima, respeito e prestígio de cada família e de cada indivíduo. Estes dois pólos de valorização social têm compreensões morais e culturais diferenciadas, mas um dos sentidos mais frequentes da honra e da vergonha prende-se com a moral sexual. (Ou será antes uma forma de controlo sociopolítico das mulheres?)

As pesquisas desenvolvidas por J. Pitt-Rivers (1971) são as que mais se preocupam em definir o conceito de honra. J. Pitt-Rivers considera que a honra pode ser compreendida como umnexo entre as ideias da sociedade e a sua reprodução nos indivíduos (1971, p. 13) Os grupos possuem uma honra colectiva de que os seus membros participam, assim, a conduta desonrosa de um reflecte-se na honra de todos e a honra do grupo é partilhada pelos membros individuais (1971, p. 25). As asserções de J. Pitt-Rivers configuram umnexo entre os ideais da sociedade e a sua reprodução no

indivíduo, possibilitando, desta forma, examinar a problemática da honra em duas dimensões: a) a honra como atributo individual<sup>26</sup>; e b) a honra que se relaciona com solidariedades sociais<sup>27</sup>.

Neste seu estudo sobre a Andaluzia, J. Pitt-Rivers testemunha que um sistema de valores nunca é um código homogéneo de princípios abstractos a que obedecem todos os participantes de uma dada cultura (1971, p. 289). Considera que o eixo essencial é o

---

<sup>26</sup> Honra como atributo individual é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos mas também aos olhos da sociedade: manifesta-se na submissão e em determinadas formas de conduta. Implica não somente uma preferência habitual por uma dada forma de conduta, mas também, em troca, o direito a certa forma de tratamento. A reclamação pessoal do direito ao orgulho é o direito à posição social e a posição social estabelece-se pelo reconhecimento de uma certa identidade social. Ter honra, de facto, depende da capacidade de calar aqueles que possam pôr em causa essa honra. Os sentimentos, as condutas, a reputação e concessão de honra estão implicados.

Outro aspecto a considerar é a conformidade que existe entre honra e a pessoa física: a importância da cabeça como lugar preferencial de referência ou afronta à honra (ex: a coroação de um monarca, a demonstração de respeito associada à cabeça quer esta se curve, (des)cubra, ou seja tocada, etc.); a referência ao sangue, etc. As intenções assumem uma extrema importância para o estabelecimento da honra porque demonstram o carácter dos quais a honra, como conduta, deriva. O que importa são os sentimentos evocados mais do que a acção. Assim sendo, a falta de intenção atenua a importância do insulto, nega o intento de ofender, tal como o desafio denuncia o intuito de ofender. A honra é, deste modo, estabelecida ou impugnada por acções físicas sendo isto possível porque estão implícitas determinadas intenções. As palavras têm também o seu valor como acções e, neste caso, a forma como se diz é mais importante do que as próprias coisas.

O conhecimento público é importante. A honra, todavia, só se compromete irrevogavelmente na presença de testemunhas que representam a opinião pública. A extensão do prejuízo causado à reputação está ligada à opinião pública que dele tem conhecimento. Qualquer acção está dependente dos juízos públicos que dela se fizerem para que seja considerada afronta ou desafio. O homem é guardião da sua própria honra. As mulheres, os velhos e doentes, as crianças e os padres são considerados incapazes de defender a sua honra e, por isso, têm direito a defensores. Um homem perde a honra quando deixa que seja outro a responder a um desafio que lhe foi feito. A violência física é obrigatória quando outros métodos se manifestaram ineficazes. Recorrer à lei, ao Estado, para obter uma reparação é confessar publicamente a sua incapacidade ou a sua vulnerabilidade em termos de honra.

Um homem só tem que responder pela sua honra entre os que socialmente lhe são iguais, entre aqueles com quem pode, conceptualmente, competir. Responder às injúrias de alguém que não lhe é socialmente igual pode colocá-lo numa posição de desonra. Mesmo ignorando a afronta de alguém que não lhe é socialmente igual, um homem pode decidir castigar essa afronta (J. Pitt-Rivers 1971).

<sup>27</sup> Como já foi referido, os grupos possuem uma honra colectiva de que os seus membros participam, a conduta desonrosa de um reflecte-se na honra de todos, a honra do grupo é partilhada pelos membros individuais. Grupos de todas as dimensões possuem honra, desde a família à Nação, uma só pessoa simboliza o grupo de cuja honra colectiva está investida. Os membros devem um tipo de obediência e de respeito que compromete permanentemente a sua honra individual. Se a honra sentida pelo indivíduo se transmuta em honra dispensada pela sociedade, sucede igualmente que a honra concedida pela sociedade proporciona os paradigmas que guiam os sentimentos do indivíduo. As transacções de honra servem dois propósitos: a honra tanto serve para criar uma ligação entre os ideais sociais e a sua reprodução no comportamento dos indivíduos, como também, na dimensão social, ligam a ordem ideal com a ordem real. Graças à dualidade de significados da honra, é possível derivar de um *é* para um *deve*, garantindo, assim, a legitimação e hierarquização do poder estabelecido e auxiliando na interpretação social (J. Pitt-Rivers, 1971).

tratamento da honra sempre relacionado com o seu par, a vergonha, e a provável relação de permuta entre a honra e a vergonha. A vergonha pode ser compreendida de forma semelhante à honra: a falta de vergonha é equiparada a desonra. A reputação não é unicamente uma questão de orgulho mas, igualmente, de aquisição de vantagens, o que faz um indivíduo ser sensível à opinião pública. A honra e a vergonha são componentes da virtude.

Certas virtudes são comuns a ambos os sexos, como a honestidade, a lealdade e a reputação em geral. Outras não o são: a honra e a vergonha são distintas quando aplicada aos dois sexos. Acontece assim em todas as sociedades, segundo J. Pitt-Rivers (1971, p. 31). Condutas diferentes são exigíveis ao comportamento de homens e mulheres, havendo uma associação mais forte do homem com a honra e a mulher com a vergonha: o homem está obrigado a defender a sua honra e a da sua família; a mulher a conservar a sua pureza. O retraimento ou o comedimento é a base natural da pureza sexual, e a masculinidade a base natural da autoridade e da defesa da honra familiar.

Na Andaluzia, uma pessoa que tem *verguenza* é sensível à sua reputação e, portanto, honrada, mas, se a envergonham, é humilhada e perde a honra. Uma mulher é desonrada, perde a *verguenza* ao manchar a sua pureza sexual; um homem, não. A honra feminina não é desprovida de uma base fisiológica, na medida em que a pureza sexual está relacionada com o hímen. Ao macho falta, portanto, a base fisiológica da pureza sexual e arrisca-se a pôr em dúvida a sua masculinidade se a conservar; a virgindade nele acabará por significar uma espécie de castração voluntária e poderá excluí-lo do conceito popular de honra masculina. A honra de um homem está ligada à pureza sexual da sua mãe, mulher e irmãs e não à sua. A honra e a coragem do homem manifesta-se, sobretudo, na defesa da honra das mulheres da sua família e delas dependem. A masculinidade significa coragem quer ela seja usada com fins morais ou imorais.

A honra estabelece os mecanismos de distribuição de poder na sociedade andaluza; determina quem deve ocupar os lugares de comando, garante o equilíbrio de trocas nos

conflitos da estrutura social; harmoniza o sagrado e o secular, o indivíduo e a sociedade, as ideias e a acção (J. Pitt-Rivers 1971).

O estudo realizado na aldeia grega cipriota por J. G. Peristiany (1971) associa-se, nos seus aspectos essenciais, aos argumentos desenvolvidos por Pitt-Rivers (1971). Refere que a honra e vergonha são dois aspectos de uma mesma norma de valorização social que interpretam os ideais adoptados em cada grupo. Distingue a importância do pudor sexual feminino. É dever de uma mulher para consigo própria e para com a sua família, salvaguardar qualquer alusão crítica ao seu pudor sexual. O impudor marca, numa mulher, a renúncia à sua feminilidade, a traição à sua natureza e, por isso, ao papel que lhe foi devidamente destinado, à sua família de origem ou casamento que, necessariamente, lhe confiaram a sua honra, ou seja, a mais precária das suas propriedades. A vergonha, numa mulher solteira, afecta directamente os seus pais e irmãos que não souberem proteger ou vingar a sua honra. A honra ordena a homens e mulheres que se comportem de determinada maneira. Certos aspectos da honra estão ligados ao sexo. A honra constrói-se em torno de critérios que se constituem em função da idade, sexo e posição social e estabelece os laços de solidariedade no interior do grupo.

Aqueles que não possuem ou não buscam honra, são uma ameaça para a comunidade, pois quando perdem o respeito por si próprios e ignoram o valor social que os outros lhe imputam, colocam-se fora da ordem social constituída. O grupo desenvolve procedimentos no sentido de todos participarem nas disputas comuns pela honra de forma a fortalecer e a reproduzir os valores sancionados pelas normas estabelecidas J. G. Peristiany (1971).

Os sarakatsani, que vivem nas montanhas de Zagori, distrito de Épiro, são pastores gregos que J.K. Campbell (1971) investigou. Para os sarakatsani, há três tipos de pessoas na comunidade: a) parentes pelo sangue; b) por afinidade e c) estranhos. O autor regista que, para os sarakatsani, o sistema de honra/vergonha se constrói na relação que estabelecem com estes três tipos de modelos de laços sociais. As pessoas da

primeira categoria são amadas, confia-se nelas; nunca se deve mentir a um parente nem burlá-lo. Com os parentes por afinidade estabelecem-se relações de matrimónio, trocas de honra, mas não de confiança. Com estas pessoas existe cooperação, mas um grau limitado de confiança. As pessoas da terceira categoria – os estranhos - ocupam o lugar de quase inimigos a quem é legítimo explorar dentro dos limites permitidos pelas convenções. A família é uma espécie de ilha social: entre a família e a comunidade desenvolvem-se relações de hostilidade e de desconfiança<sup>28</sup>. O pudor e a masculinidade são complementares e, juntos, constroem a possibilidade de honra do grupo. J. K. Campbell identifica o que considera um paradoxo: a honra sancionada pelos sentimentos de consideração por si próprio (egoísmos), que enfatiza os interesses individuais e imediatos de cada grupo ou indivíduo, e a sua dependência da moralidade cristã, que exalta os valores da solidariedade, fraternidade e humildade. A figura do diabo - evocada neste estudo - explica que essas duas orientações convivem, na medida em que se desloca, para aquela, toda a fonte de hostilidade e tensões e se direcciona, para a família sagrada, o ideal da moralidade cristã (Campbell, 1971).

Bourdieu considera, de igual forma, que na sociedade cabília o que é mais sagrado para o grupo é onde reside a sua vulnerabilidade. No seu estudo sobre a honra na sociedade cabília, Bourdieu trabalha com diferentes antagonismos que exprimem distintos planos de funcionamento desta sociedade, com destaque para aquilo que para os cabílios marca claramente a diferença entre *nif*, amor-próprio ou ponto de honra, e a *hurma*, a honra, o conjunto do que é *haram*, isto é, interdito, em suma, o sagrado.

<sup>28</sup> Esta hostilidade expressa-se no facto de denegrir a reputação de outros, no segredo, no roubo e em episódios de violência física. As famílias competem por distinção social que depende inteiramente da sua aceitação, e adesão, a um sistema de valores comuns e da aceitação dos seus méritos pelos outros, que, em geral, é dificultada. A base da reputação social da família, com ressalva das famílias de *status* social muito baixo, reside no reconhecimento de que tem honra, com a qual todos os sarakatsani nascem. Mas é uma qualidade que pode facilmente perder-se numa situação de violação ou traição, de homicídio ou derramamento de sangue, no insulto verbal, numa sedução ou rompimento de noivado. A honra da família e a sua solidariedade estão simbolizadas na ideia do sangue. O casamento proporciona a união de sangues diferentes, para produzir um sangue que é o sangue dos seus filhos. O sangue está ligado à coragem. A coragem e a força física são as qualidades exigíveis aos homens para defesa da reputação das suas famílias: a honra da família é a honra do sangue. Sem honra não existe possibilidade de prestígio social. Um homem deve ser forte de corpo e espírito, ter coragem e ser eficaz nas acções. Às mulheres exige-se vergonha, repugnância instintiva pela actividade sexual, o pudor, a necessidade de disfarçar os atributos físicos, a virgindade, nas raparigas solteiras, e em pensamento, nas casadas. A mulher protege melhor a sua honra se se conformar com um código de vergonha sexual. A mulher mancha a honra do grupo quando não respeita estes códigos de conduta sexual.

Enquanto o desafio coloca em perigo o ponto de honra, o *nif*, o ultraje viola as regiões interditas e é percebido como sacrilégio. O julgamento social, a opinião pública, como refere Bourdieu, decide soberanamente, a título de testemunha e de juiz, da gravidade da ofensa e da vingança apropriada. A pressão do julgamento social é tal que qualquer saída, além da vingança, é excluída; ao cobarde sem *nif* resta a desonra e o exílio. O *nif* é responsável pela guarda da *hurma*, encontrando-se ambos umbilicalmente ligados. A honra, na sociedade cabília, é instituída por um par indissociável, composto pelo *nif* e pela *hurma* (1971, p. 176). A concepção do sagrado objectiva-se sob a forma de oposições espaciais, isolando certos domínios para os sacralizar em espacial a partir do par complementar dentro/fora. A oposição do dentro e do fora, modo específico de contraditório entre o masculino e o feminino, intervém como um dos pares importantes do pensamento cabílio. O pólo *dentro* remete para o espaço feminino, enquanto o *fora* reenvia para o espaço masculino. O primeiro remete para a casa, espaço fechado, secreto, protegido, ao abrigo das intrusões e dos olhares; e o segundo reenvia para a mesquita, o café, os campos, ou o mercado, é o pólo da exterioridade das relações de diálogo e trocas entre os homens. Mas o *dentro* e o *fora* repercutem-se um no outro e é só neste contraditório e nesta complementaridade que anunciam o seu sentido próprio. O homem respeitável deve dar-se a ver, mostrar-se, colocar-se sob os olhares dos outros. A casa é a primeira ilha de segredo da família, cabendo à mulher a protecção e ocultação da intimidade do espaço doméstico. A moral da mulher constrói-se em torno deste mundo fechado, do dever de fidelidade ao marido e do dever de zelar pela boa educação dos filhos.

O sistema de valores da honra, segundo Bourdieu, é mais vivido que conceptualizado, mais manipulado do que manifestado. O sistema de oposições aqui registado estabelece uma hierarquia de valores que organiza as normas de comportamento da sociedade cabília. Os princípios agrupados em torno da honra assentam num código comum que permite julgar as acções próprias e alheias (1971, p. 187). As asserções de Bourdieu identificam-se, em termos gerais, com as dos outros autores aqui citados. Abre igualmente espaço de reflexão acerca da adopção de estratégias individuais de manipulação das regras organizadoras da honra na sociedade

cabília. De facto, a honra surge como elemento de mediação entre padrões sociais idealizados e o comportamento dos indivíduos.

O trabalho desenvolvido por Ahamed Abou-Zeid acerca dos beduínos do Egipto não difere, de um modo genérico, dos argumentos desenvolvidos pelos outros autores na descrição de honra e da sua concretização na sociedade. Abou-Zeid começa por referir que dos conceitos de valor usados pelos beduínos do Deserto Ocidental do Egipto, os de honra e vergonha são os mais vagos, complicados e difíceis de apreender e analisar (1971, p. 199). A porção de honra correspondente a um homem é determinada pelo seu comportamento pessoal e pelo comportamento dos seus parentes, sobretudo os de linha paterna. A honra depende da adesão aos padrões tradicionais de comportamento, exige a aceitação das normas sociais vigentes e, conseqüentemente, a institucionalização de certas distâncias e superioridades entre os indivíduos, fornece um código moral operante, revelando-se um instrumento de controlo social, que pune, inclusive, as manifestações excessivas de honra, que podem colocar em perigo os laços sociais. Um insulto é tomado como uma humilhação imperdoável, exigindo vingança imediatamente para expulsar a vergonha, recuperar a honra e restabelecer as relações entre os dois grupos nos termos pré-existentes. Valoriza a castidade e a prudência femininas (Ahamed Abou-Zeid, 1971).

O trabalho produzido por Júlio Caro Baroja (1971) distingue-se um pouco mais dos outros, não tanto por divergências teóricas, mas pela especificidade do estudo efectuado, que investiga os fenómenos nas suas manifestações históricas na sociedade ocidental. Júlio Caro Baroja considera que as noções de honra e vergonha exercem e, sobretudo, exerceram uma influência considerável sobre as sociedades da Europa meridional. Demonstra como a honra emerge de regiões e de épocas diferentes centradas em torno de três referências culturais: a) o mundo clássico; b) o mundo germânico ou bárbaro; e c) o cristianismo (1971, p. 65). A honra baseia-se na posse de virtudes clássicas - prudência, justiça, temperança - e em não ter cometido actos vergonhosos. Associa-se com as ideias de estima e glória. Na Idade Média predomina a crença de que os homens formam uma *comunidade dos fiéis* em oposição à *comunidade*

de cidadãos que caracteriza a época clássica. A concepção de honra vai variando historicamente, sendo alvo de disputas entre determinadas classes, designadamente entre a nobreza e os judeus. A nobreza depositária das glórias heróicas, os judeus do poder económico. As preocupações produzidas pelos conceitos de *pureza ou limpeza de sangue* e de *impureza, mancha ou mácula* enquadram os princípios orientadores dos estatutos de *limpeza de sangue* e determinam quem ingressa nas associações prestigiosas ou honoríficas, proibidas a quem tinha *sangue impuro* ou *maculado*, como era o caso dos não cristãos ou cristãos-novos.

J. Cutileiro foi o primeiro antropólogo português que estudou esta problemática numa comunidade alentejana. No prefácio da edição portuguesa de *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas* (1971), os valores da honra e vergonha são estudados na base das mesmas premissas da noção de honra mediterrânica. Neste prefácio e na sua investigação, J. Cutileiro fortalece os principais pressupostos já enumerados pelos outros autores e evidencia a importância da estratificação social das famílias ligadas à terra que se dividem: a) em famílias latifundiárias; b) de proprietários; c) e de trabalhadores rurais e as consequências da divisão do poder político e económico na diminuição da valorização da família e na rigidez das atitudes e posições, acrescentado, desta forma, novas contribuições para a percepção do ideal tradicional da honra. Nesta comunidade alentejana honrar o pai e mãe é um dos poucos fundamentos da lei de Deus que é também um mandamento da comunidade. O prestígio de um homem, a sua reputação, a sua honra, o que faz dele um *homem com vergonha*, depende tanto dele como da sua família. Por isso, à mulher cabe garantir a integridade moral da família. Em certas circunstâncias, um homem deve sacrificar a sua vida para defesa dos seus familiares: em nenhuma circunstância lho é idealmente exigido para um amigo (Cutileiro, 1971).

O paradigma de honra e vergonha aqui discutido é consequência de uma interpretação anglo-saxónica etnocêntrica e androcêntrica; reproduz a ideologia da família difundida pela igreja católica; a divisão do masculino/feminino é construída e negociada a vários níveis; o poder da mulher não decorre unicamente da sua fertilidade,

mas também do seu papel como produtora o que significa que o binómio honra e vergonha serve para controlar estes dois poderes femininos (Bourdieu, 1999). **5.7.**

### **5. 7. A criação de uma “subespecialidade” mediterrânica**

Num estudo mais recente, o antropólogo Michael Herzfeld, em *A Antropologia do Outro Lado do Espelho* ([1987] 2001), problematiza, no sentido da ruptura, os valores da honra e vergonha, na Grécia moderna. Mas são particularmente as críticas empreendidas por Herzfeld às investigações específicas sobre as sociedades do Mediterrâneo que se impõem como exemplo de inconformismo e vigilância crítica que convém discutir. As suas observações permitem que temas tradicionais sejam de novo problematizados e, desta forma, construídas novas possibilidades de entendimento.

Herzfeld considera que tratar a honra e vergonha como mediterrânicas ou gregas é perder de vista a extraordinária semelhança que este par de valores idealizados possui na retórica pública das relações internacionais. Segundo este autor, a criação de uma “subespecialidade” mediterrânica distingue os seus membros, mas legitima, simultaneamente, a sua representação como objecto exótico de análise antropológica. O código de honra é preservado ainda, na sua forma localizada e primitiva, nas sociedades mediterrânicas, pelo facto de estas sociedades continuarem a manifestar preferência e lealdade à família em detrimento dos valores constitutivos do estado-nação, referem alguns. Mas Herzfeld considera que o estado usurpa o “ethos” característico da comunidade local, utilizando-o, ao mesmo tempo, para proclamar esta comunidade como uma representação retrógrada da cultura nacional (2001:28). O estudo de um fenómeno complexo como “o código mediterrânico de honra e vergonha” é um estudo da nossa própria relação com as culturas em causa (2001, p. 29).

A argumentação desenvolvida em torno da honra e vergonha, originalmente desenhada para se conseguir destringir o carácter coerentemente único das sociedades

mediterrânicas, acaba por se sabotar a si mesma; ela mostra como estas sociedades partilham, com a ideologia do estado-nação ocidental, um conjunto de valores que, não obstante, temos tentado tratar como reservados unicamente àquelas. Temos, por isso, que olhar para as características definidoras dos povos não como traços absolutos, mas como construções retóricas num debate global, diferente apenas na escala das contendas de honra que, supostamente, caracterizam as comunidades campesinas mediterrânicas (2001, p. 107). Os povos mediterrânicos são considerados como objectos exóticos da análise antropológica, geradores de discursos da antropologia e do folclore nacionalistas que competem pelo controlo de descrição cultural. O fio comum, que aparece a unir os autores tão díspares que participam no debate da honra e da vergonha, é uma concordância da ideia de que estas categorias têm a ver com as linhas de inclusão e rejeição sociais. Os aspectos sexuais convocados para a discussão em torno do par honra e vergonha são apenas uma faceta de uma problemática mais abrangente (Michael Herzfeld, 2001).

Mais importante do que a construção de um modelo *pronto a usar*, segundo o qual se interpretam as mudanças locais dos comportamentos, é compreender a inter-relação das atitudes de orientações diversas, não excludentes nem distintas.

### **5.8. Honra e vergonha: da tradição à modernidade**

A noção de honra e vergonha transmuta-se com a modernidade e o desenvolvimento da ideologia individualista no ocidente e o processo de institucionalização da cidadania passou a relacionar de maneira cada vez mais próxima demandas por direitos (Marshall, 1973)<sup>29</sup> com a demanda por reconhecimento de identidade (Taylor, 1998).

Taylor distingue duas mudanças que, conjugadas, tornaram inevitável esta preocupação moderna pela identidade e reconhecimento. O desaparecimento das

---

<sup>29</sup> T.H. Marshall distinguiu três tipos de direitos associados ao crescimento da cidadania (Marshall, 1973): os direitos civis; os direitos políticos; e os direitos sociais (cf. Giddens, Anthony, 1997, p. 380).

hierarquias sociais que, segundo ele, constituíam o fundamento da *noção de honra* intrinsecamente relacionada com uma noção de não igualdade dos indivíduos, que ao cair em desuso, permite que se desenvolva uma nova concepção universal de igualdade e de dignidade do ser humano, ideia compatível com a sociedade democrática. Esta transmutação não é somente compatível com a sociedade democrática como também se manifesta essencial para o desenvolvimento da cultura democrática, como refere Taylor: a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou, agora, sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos (Taylor, 1998). Este reconhecimento universal e igualitário foi-se modificando, e a tal ponto se transformou que a concepção de identidade sofreu o processo de individualização que se expressa na probidade, e na fidelidade a si mesmo: o de ser verdadeiro para comigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade, que é algo que só eu posso descobrir e articular (1998, p. 51). É um ideal de autenticidade que emerge do âmago, da essência de uma “voz interior” significativa.

Taylor desconfia da existência de uma só racionalidade universal. Este enfoque hermenêutico e anti-positivista rompe com a ideologia da imparcialidade e critica o reducionismo das ciências que constrói explicações para o comportamento humano segundo os moldes científicos da modernidade. Taylor demonstra que o individualismo é construtor de um crescente mal-estar social porque se transformou em algo que busca incessantemente objectivos egoístas, hedonistas. As razões desta busca estão na essência do próprio Estado Liberal, que se apresenta como neutral e favorece os direitos individuais em prejuízo dos colectivos. As políticas universalistas converteram a *igual dignidade dos indivíduos* numa política cujo conteúdo se caracteriza pela igualização de direitos. Para Taylor a situação agrava-se com o esgotamento e/ou destruição dos horizontes de valores, fontes morais da individualidade (esgotamento que tem a ver com o progressivo desaparecimento da cultura da modernidade). O que Taylor propõe é uma *ética de autenticidade* que assente numa hermenêutica que reconheça os horizontes de valores. Só o reconhecimento de determinadas ideias de bem pode explicar a formulação de algumas ideias de justiça. A ideia de que a nossa existência moral mais

elevada e completa só poderá ser alcançada como membros de uma comunidade, conduz-nos para uma concepção utilitária da sociedade enquanto instrumento de promoção da felicidade.

Taylor entende que a cultura moderna é essencialmente monológica e por isso, enfatiza a necessidade de uma cultura dialógica que resulta de um processo cultural que define a identidade individual a partir da comunidade e dos seus antepassados.

Mas a vida dos indivíduos é essencialmente um processo, um movimento, construtor das suas próprias condições de existência. Supera as contradições existentes para alcançar um melhor auto-conhecimento. Este discurso insere-se na ideia de fidelidade que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Na medida em que o indivíduo deixa de depender de normas externas ou determinantes religiosas, vê-se coagido a assumir a sua identidade e a (re)inventá-la através da sua própria experiência criadora.

Para Taylor, como referi anteriormente, a idoneidade que o indivíduo constrói depende também do reconhecimento dos outros.

Na sua concepção paradigmática de política de reconhecimento, Taylor admite combinar os direitos individuais com os colectivos, a igualdade e a diferença. Mais do que um mero formalismo, Taylor propõe-nos uma cultura de autenticidade onde coexistem dois ou mais modos de vida: o princípio básico é o da justiça que exige igualdade de oportunidades para que todos os indivíduos possam desenvolver a sua própria identidade, incluindo o reconhecimento da diferença, de sexo, de etnia, entre outras.

A hermenêutica de Taylor parte da necessidade de horizontes de valores para a vida ética se conectar com uma hermenêutica cultural que estabelece a possibilidade de mestiçagem entre diferentes culturas. Isto não é uma maneira de pensar, é uma utópica “*fusão de horizontes*”.

A coexistência de culturas permite que cada um mantenha a sua identidade diferenciando-se da outra cultura. É possível sair da própria cultura criticando-a e colocando-se na perspectiva de outra. É verdade que Taylor não desenvolveu esta ideia de forma explícita e dá, por vezes, a impressão de que não saiu da sua própria “pele” e de que não esticou, tanto quanto poderia ou deveria, a sua racionalidade para tocar a do outro. Seja como for, Taylor constrói a possibilidade de desenvolver, dentro de uma sociedade democrática, uma diversidade de identidades, valores e formas culturais, sem que tenha construído respostas conclusivas, para os próprios problemas que coloca, contribuindo, de forma relevante, para a reflexão política contemporânea.

A mudança para o reconhecimento caracteriza-se por um alargamento da contestação política e por um novo entendimento da justiça social. A contestação abarca agora outros eixos de subordinação que incluem a diferença sexual, a “raça”, a etnicidade, a sexualidade, a religião e a nacionalidade. Esta nova realidade constitui um avanço. A justiça social, como refere Nancy Fraser, não se cinge só as questões de distribuição, abrangendo, agora, também questões de representação, identidade e diferença (2002), que discutirei noutro local.

Em síntese: a primeira conclusão, embora não legitimadora, mas certamente a mais coerente, que se poderá tirar, é crítica e visa desconstruir a ideologia tradicional em torno do binómio cultural honra e vergonha que se reflecte nos padrões de socialização do masculino/feminino, na construção social do comportamento sexual e consequente domesticação feminina. Nesta costumeira moralidade a mulher tem “vergonha” e o homem tem “honra”. As imagens das mulheres construídas nas etnografias publicadas, e aqui discutidas, são androcêntricas.

O segundo aspecto que interessa assinalar é a ideia de que os diferentes conceitos, que remetem para o sistema moral e que foram agrupados em torno da noção de honra e vergonha, se inscrevem no conjunto das reciprocidades mais gerais, instituídas pela cultura, e que emergem em diversificados contextos geográficos e

culturais. O sistema moral aliado à noção de honra e vergonha fornece referências e operacionaliza alguns tipos de trocas que adquirem importância fundamental no entendimento das sociedades tradicionais. Interessa igualmente constatar que as interpretações culturais destas sociedades, como totalidades hermeticamente fechadas e internamente autocoerentes, são insustentáveis e reflectem uma visão reducionista das mesmas.

No terceiro aspecto conclusivo interessa referir que o binómio honra e vergonha edifica um mecanismo de aprovação e reprovação social em que a aspiração dos indivíduos a um dado valor social é um direito em si, embora nem todos o possuam. O reconhecimento, ou não, deste valor obriga a um procedimento estabelecido: prestígio do reconhecido, humilhação do excluído. Constrói, igualmente, um tipo de valorização social, baseado numa estrutura interna, constituída por um sistema de procedimentos e concepções morais particulares que avaliam o grau de adequação do comportamento dos seus membros aos valores e normas estabelecidas.

O binómio honra e vergonha é constituído por um conjunto de valores simbólicos que permitem regular o acesso aos recursos morais e políticos. A troca de bens, a posição social das mulheres e dos homens, as vinganças, a castidade, a protecção e o prestígio, entre outros aspectos, só assumem uma dimensão organizadora da sociedade quando o próprio sistema de valores, que se expressa na pluralidade dos significados que constituem as ideias de honra e vergonha, é accionado. Este conjunto de valores simbólicos constrói e desenvolve relações de poder que possibilitam decidir a forma e quem pode reconhecer e atribuir honra a alguém, segundo os padrões de conduta estabelecidos e os elementos de precedência, tais como a classe social, a família, o género e a idade. O que significa que os valores de uma pessoa de honra e vergonha nunca são valores absolutos, pelo contrário, consistem num tipo de bem que precisa ser constantemente negociado e reconhecido. A posição social define o campo de possibilidades de negociação entre os indivíduos num dado contexto. Quanto mais próximo dos valores morais estabelecidos, maiores são as oportunidades dos indivíduos serem confirmados como portadores de poderes excepcionais que lhes permitem

adquirir e/ou manter o prestígio, a honra e o carisma. Normas e valores estabelecidos e regulados pela autoridade e prestígio do patriarcado que encerra as mulheres dentro de um *muro de sentidos*, em estruturas de género opressivas e não igualitárias. Ficou igualmente atestado que na ideologia da honra e vergonha existe relativismo cultural, insensibilidade moral, defesa do patriarcado, e submissão das mulheres em nome da preservação das tradições.

A falta de um consenso sobre o conteúdo do conceito de honra e vergonha é o quarto factor que interessa evidenciar quando confrontamos a função dos valores que cada um dos autores estudados lhes associa. Para uns, é um ideal igualitário (Pitt-Rivers), um signo de uma ética de integridade, de nobreza do corpo e da alma (Chambell); para outros, está associado à riqueza e é um dos factores de hierarquização social (Cutileiro). Para Bourdieu, a sociedade cabília mostra como os valores da honra contradizem os ideais de igualitarismo. Michael Herzfeld pensa que as categorias que se constroem em torno da honra e vergonha têm a ver com as linhas de inclusão e rejeição sociais e que a discussão em torno do par honra e vergonha é apenas uma faceta de uma problemática mais abrangente que está, histórica e intrinsecamente, relacionada com desigualdades e a consequente transmutação ou resignificação da honra aristocrática na noção burguesa de dignidade e desta na política da diferença e reconhecimento, no entendimento de Taylor.

O quinto aspecto conclusivo remete para o direito familiar oitocentista que demarcou a função do matrimónio ao definir como legítimos no plano legal somente determinados tipos de matrimónio e de reprodução sexual, rotulando todos os demais como ilegítimos, como era o caso do matrimónio concebido de acordo com a *lei cigana*. A lei cigana, por sua vez, estipulava, igualmente, como ilegítimos todos os que não fossem concebidos de acordo com ela. Em ambos os casos o divórcio era praticamente inexistente e socialmente condenável. Intimamente ligado ao matrimónio estava o binómio honra e vergonha, imposto às famílias portuguesas pelo Santo Ofício para regular as suas condutas e sancionado pelo direito consuetudinário português. Ficou consagrado na lei portuguesa, pelo menos, desde que, na Primeira República, se decidiu

constituir o Tribunal de Honra. A opção de matrimónio e de divórcio oitocentista não era um direito fundamental de autonomia individual.

Os assuntos da honra e vergonha, como ficou demonstrado, não eram monopólio da classe dominante, e podem: ser adoptados por diferentes grupos sociais; ser atribuídos e/ ou reconhecidos; os poderes excepcionais, que lhes permitem adquirir e/ou manter o prestígio atribuídos pela honra e a vergonha, estão dependentes, em maior ou menor grau, da classe social, da família, do género e até da idade. *A lavagem da honra só se faz com sangue*, razão pela qual, na sociedade oitocentista portuguesa, eram frequentes os duelos para *casos de honra*, que eram assegurados por uma jurisprudência que garantia a satisfação de vingança a quem se sentisse lesado (cf. Pitt-Rivers, in AAVV, 1991).

Os diferentes estudos e narrativas aqui discutidas sustentam a ideia de que diferentes comunidades culturais compartilham, de facto, alguns valores simbólicos de carácter transcultural. O transcultural indica-nos que existem, de algum modo, certas crenças e costumes, um conjunto de valores simbólicos, que seriam compartilhados por diferentes culturas, sem que isto pressuponha ou obrigue necessariamente a uma aproximação e intercâmbio entre estas. Vejamos: a honra e vergonha são valores morais distintivos da família cigana estudada ou coexistem também, de uma forma geral, na sociedade portuguesa?

A esta pergunta responde a empiria dos estudos convocados para esta discussão, a fim de demonstrarem que existe um conjunto de valores, consubstanciados *na família*, que são comuns. Estes valores são *básicos* ou *substantivos* em toda a sociedade portuguesa oitocentista, logo são-no igualmente na família cigana estudada. Significando isto, neste caso, que existe um *substrato cultural* que lhes é comum. Para a descrição etnográfica mediterrânica este *ethos* substancialista representado na ideologia da honra e vergonha são identidades culturais imaginadas, como uma espécie de substância, fixa, sacra e intocável que se reproduz desde as *raízes culturais*. A identificação é primordial, pois remete para respostas baseadas numa metáfora pseudo-

biologista e fetichista do “nós”, como é o caso das *mulheres puras*. Este *ethos* substancialista coexiste de uma forma geral na sociedade portuguesa e consequentemente na família cigana estudada, como se concluirá.

A honra e vergonha são valores distintivos da família cigana estudada e coexistem de uma forma geral na sociedade portuguesa, como ficou demonstrado. Constata-se um conjunto de referenciais simbólicos que são comuns na família cigana estudada e nos restantes portugueses oitocentistas.

Fica, assim, demonstrado que existe um conjunto de referentes transculturais entre a família cigana e a restante sociedade oitocentista, que nos permite avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e fazer emergir os valores comuns/compartilhados. A honra e vergonha são valores “universais” existentes na sociedade portuguesa oitocentista, apesar da sua evidente variedade de significados, o que sugere que existem rasgos comuns ou mesmo análogos.

É, pois, exequível admitir que as comparações são possíveis, pelo facto de todos fazerem parte de uma mesma cultura, a portuguesa, que possui características culturais comumente partilhadas, apesar da existência de evidentes, significativas e distintivas diferenças culturais (*os nossos costumes, a lei cigana*).

## Terceira Parte

### Capítulo VI. Histórias de Vida. As Fontes

É importante neste capítulo regressar a Adolfo Coelho e ao seu livro *Os Ciganos de Portugal*. E porquê? Porque Adolfo Coelho discute uma série de aspectos que dizem ser *essenciais na cultura e personalidade dos ciganos* portugueses. O cigano, segundo Adolfo Coelho, tem um espírito vivo, perspicaz. O seu círculo relacional é estreito e não existe tradição histórica oral. O cigano tem paixão pelo seu modo de vida e não sente outra obrigação que não seja acudir à sua sustentação imediata e à da sua família. Adapta-se às práticas religiosas do povo em que vive, mas da seriedade da crença dos ciganos temos motivos para duvidar, diz Adolfo Coelho. Adoram os mortos. Onde se revela por completo o estágio primitivo da cultura do cigano é na diferença profunda dos seus sentimentos e modos de acção de um lado para com os da sua raça, os *calés*, de outro para com os estranhos, *os pailhos* ([1892] 1995).

Neste capítulo, discutiremos algumas das imagens construídas por Adolfo Coelho acerca dos ciganos. Fá-lo-emos, de forma (in)directa, através das demandas que o jazigo da família Maia nos possibilitou e da figura de António Maia *O Sevilhano*. É na memória do jazigo de família e em António Maia *o Sevilhano*<sup>1</sup> que se centram todas as atenções deste capítulo. Propomo-nos, ainda, esclarecer os pressupostos que estão subjacentes a este estudo. A nossa *história experiencial* é alheia à nossa escolha? De que forma contribui, cada uma destas problemáticas, para a compreensão e construção das trajectórias de vida investigadas?

---

<sup>1</sup> Esta designação não tem outro propósito que não seja facilitar a diferenciação entre este, que de acordo com o registo de óbito (1882) terá nascido em Espanha, e o outro António Maia que faleceu em 1957.

## 6.1 A memória: o caso do Jazigo de Família

O Jazigo da família há muito que habitava a nossa memória (Ricoeur, 1998, pp. 13-30; Rossi, 2003, pp. 21-41; Todorov, [1995] 2000, pp.361; Catorga, 1999; 2001), razão pela qual aqui centraremos a nossa atenção inicial. O Jazigo de Família habitava há muito a nossa memória, pelo facto de ele fazer parte da memória colectiva da (nossa) família estudada. Halbwachs ([1950]1997) pensa que os diversos grupos da sociedade estão estruturados em marcos sociais da memória, destacando, de entre estes, os *marcos temporais* e os *marcos espaciais*. Os *marcos temporais* estão relacionados com as festividades, nascimentos, aniversários, entre outros. Os *marcos espaciais* da memória colectiva corporizam os lugares e os objectos, que, por viver em e com eles, se alojaram na memória dos grupos. De modo que tal esquina, tal objecto, tal rua ou Beco do Petinguim, evoca(m) a recordação da vida social que aí foi vivida, sendo a sua ausência, perda ou destruição a própria perda de algo que em nós habita.

O espaço é fundamental para a nossa memória, para a memória colectiva, porque, ao contrário do tempo que é feito de convenções, constrói-se de pedra inerte, mais estável e mais duradoura; logo, mantém a memória viva mais tempo: a continuidade de uma edificação significa, para os interessados, a permanência das suas recordações, porque, de facto, as coisas trazem recordações. Mesmo quando uma construção desaparece, sempre poderemos recordá-la, evocá-la e dizer: esteve aqui. Fazemos parte de um grupo onde a memória se conserva. Halbwachs ( [1950]1997) ajuda-nos a perceber que os pontos de contacto entre as pessoas, que construíram um percurso de vida comum, contribuem para que a recordação evocada possa ser (re)construída a partir de um fundamento comum. É possível reconstruir peça por peça a imagem de um acontecimento passado para obter uma recordação. A reconstrução do passado opera, pois, no nosso caso, a partir de dados ou de noções comuns que se construíram e se estabeleceram no nosso espírito, enquanto se alojavam no dos outros. Foi assim que a recordação do *jazigo* e do *Beco do Petinguim* foi reconhecida e reconstruída por nós. É difícil saber e/ou precisar em que momento desaparece uma recordação colectiva, e se saiu definitivamente da memória de um grupo, porque é

suficiente que se conserve uma ínfima parte dela no corpo social, para poder reencontrá-la. No nosso caso, as imagens que em nós se alojaram do *jazigo* e do *Beco do Petinguim* reportam-se, no primeiro caso (o *jazigo*), às estórias que acerca deste nos foram narradas e, no segundo caso (o *Beco do Petinguim*) às narrativas que outros nos fizeram sobre ele, e mais importante ainda, porque nele vivemos. As imagens que retivemos do *jazigo* e do *Beco do Petinguim* perenes não envelheceram, nem perderam nenhum dos seus elementos. Invocando o passado, tornamo-lo presente, e, ao evocá-lo, recordamos o que dele habita em nós. Para além das imagens construídas acerca do *jazigo*, considerámos necessário investigar tudo o que acerca dele era possível. Os diálogos que estabelecemos com as pessoas que entrevistámos não serviram somente para recolher as suas narrativas. Serviram, igualmente, para avivar as recordações, reconstruí-las, recordar efemérides, usos e costumes, os lugares onde se desenrolaram as suas vidas, e recordar um mundo em perpétuo movimento. É a memória que se apoia no pensamento, na comunicação das pessoas, em que cada um está seguro das suas recordações, porque os demais também as conhecem (cf. Ricoeur, 1998, p. 17). A memória individual não sobrevive sem os instrumentos que são as palavras, as ideias que o indivíduo não inventou, pois estas são uma emanção do seu meio: “cada memória individual es un punto de vista de la memoria colectiva” (Ricoeur, 1998, p. 18). A memória, individual ou colectiva, permite-nos saltar intervalos de tempo, mais ou menos longos, e dirigirmo-nos directamente a um acontecimento do passado com o objectivo de o recordar com um maior ou menor dinamismo (cf. Ricoeur, 1998, p. 16). As memórias organizam-se, por isso, em níveis de sentidos ou em *arquipélagos separados*, nas palavras de Ricoeur, (ibidem). Foi o que fizemos. Focalizámos a nossa memória em dois acontecimentos/lugares do passado, o *jazigo* e o *Beco do Petinguim*, que considerámos relevantes, e procurámos, desta forma, dar sentido e prioridade à relação do presente com o futuro em lugar do passado.

Relataremos, neste capítulo, o nosso percurso de investigação acerca do *jazigo*, posteriormente ao que fizemos, no capítulo três, relativamente ao *Beco do Petinguim*.

O acesso aos documentos relativos ao *jazigo* abriu-nos um imenso oceano de possibilidades. Vejamos como tudo começou.

## 6.2. O Jazigo de Família de Manoel Maia



Figura. nº 37 - foto de Manoel Maia  
Existente no interior do jazigo

Na fase inicial da nossa investigação, considerámos necessário dialogar com diversas pessoas e entidades que pudessem prestar-nos informações acerca da existência, ou não, do referenciado, muitas vezes, jazigo de família de Manoel Maia: a) a sua localização; b) o estado de conservação e acesso ao mesmo; c) os registos de propriedade; e, por fim, d) o acesso a toda a documentação respeitante ao jazigo.

*Relativamente à sua localização* – Pudemos rapidamente constatar que existia um número significativo de pessoas que sabiam da existência do jazigo. Solicitámos a uma dessas pessoas que nos ajudasse a localizá-lo no Cemitério do Alto São João. Conduzidos por alguém que conhecia mais ou menos a sua localização, conseguimos, ao fim de algumas buscas, encontrá-lo. Lá estava, na parte superior do mesmo, a indicação: *Jazigo de família de Manoel Maia*, e, noutra lápide aí existente, podia ler-se: “*Aqui jaz António Maria Maia, nasceu em 1840 e faleceu em 13 de Junho de 1885*”.

*Estado de conservação e acesso ao mesmo* – O jazigo, em granito, mantinha exteriormente, quando o localizámos, um aspecto globalmente conservado. Uma cruz que deveria ter estado na parte superior do mesmo desapareceu, a porta que terá sido, à semelhança dos jazigos que se encontram ao seu lado, fabricada em ferro e chapa com ornamentos do mesmo material, foi tapada com duas grossas chapas, pelo facto de a estrutura de ferro da porta primitiva se ter degradado e por uma das dobradiças estar danificada. Espreitámos, através de uma estreita fissura, para o seu interior e apercebemo-nos da sujidade e da deterioração existentes. Uma enorme moldura com uma fotografia era perceptível na parede do fundo do jazigo. Um conjunto de dez urnas era visível, na parte superior do jazigo; a divisão de baixo, existente na cave, não era perceptível, ignorámos, por isso, o número total de corpos ali depositados. O jazigo era

considerado abandonado, pelos serviços do cemitério. Assim constava na placa colocada junto do mesmo.

*Registo de propriedade* – A informação que conseguimos obter atribuía a propriedade inicial do jazigo a Manoel Maia. Quem era Manoel Maia? Quem eram António Maria Maia e Manoel Maia, nomes que estavam inscritos na parte frontal do jazigo? Que outros corpos estavam depositados no interior do jazigo?

*Acesso a toda a documentação que ao mesmo diga respeito* – Possuíamos todas as indicações necessárias, relativas ao jazigo: a sua localização e o seu número. Interessava, então, solicitar à Câmara Municipal de Lisboa autorização: para consultar toda a documentação existente no cemitério, relativa ao jazigo; ter acesso ao projecto arquivado nos serviços da C.M.L.; entrar no interior do mesmo e investigá-lo.

Dirigimo-nos por escrito ao Presidente da C.M.L., solicitando a devida autorização para investigar tudo o que ao jazigo dissesse respeito. Na nossa carta, fazíamos referência a tudo o que considerávamos ser necessário para a nossa investigação: projectos, consulta de documentação, entrada no jazigo, fotografar o seu interior, entre outros aspectos, considerados relevantes. A resposta não se fez esperar:

“Em resposta ao solicitado por carta para estes serviços venho informar V. Ex.<sup>a</sup>. que foi autorizado o envio de fotocópias dos documentos existentes no livro de registos do Cemitério do Alto de São João, bem como fotocopiar do processo privativo do Jazigo, existente no Arquivo Municipal (...) Aquele jazigo, encontrava-se em situação de prescrição, conforme despacho do Sr. Vereador do Pelouro de Higiene Urbana de 1992/10/08, publicado no Diário Municipal nº 15596 de 1992/12/04, tendo sido anulada por despacho do Sr. Vereador do Pelouro de Ambiente, Dr. Manuel Figueiredo em 2000/09/04.”

A resposta do Presidente da C.M.L. foi de uma relevância extraordinária para o nosso estudo. A autorização para consultar, fotocopiar e fotografar o jazigo, que o Município de Lisboa, através do seu presidente, nos concedeu, contribuiu, de forma decisiva, para a construção de um conhecimento mais aproximado do universo familiar,

económico, social, religioso, educacional, entre outros, da comunidade/família cigana investigada.

Vejamos a sua importância.

Do primeiro conjunto de documentos fotocopiados extraídos do Arquivo Geral da C.M.L. – Direcção dos Serviços Centrais e Culturais – a que tivemos acesso, relativos ao jazigo de família de Manoel Maia, constavam os seguintes:

Número de Ordem	Data	Descrição do Documento
1	12/09/1885	Desenho
2	09/09/1885	Informação nº 1330
3	09/09/1885	Requerimento nº 3247
4	04/05/1891	Certidão
5	05/03/1891	Certidão
6	07/03/1891	Certidão
7	07/03/1891	Certidão
8	11/03/1891	Certidão
9	/03/1891	Certidão 3862

Quadro nº 5 – Documentos relativos ao jazigo de família  
Fonte: Câmara Municipal de Lisboa

*Os documentos:*



Figura nº 38 - Projecto/Desenho do jazigo, 12-9-1885 - Fonte: C.M.L.

REQUERIMENTO DE MANOEL MAIA AO PRESIDENTE CML

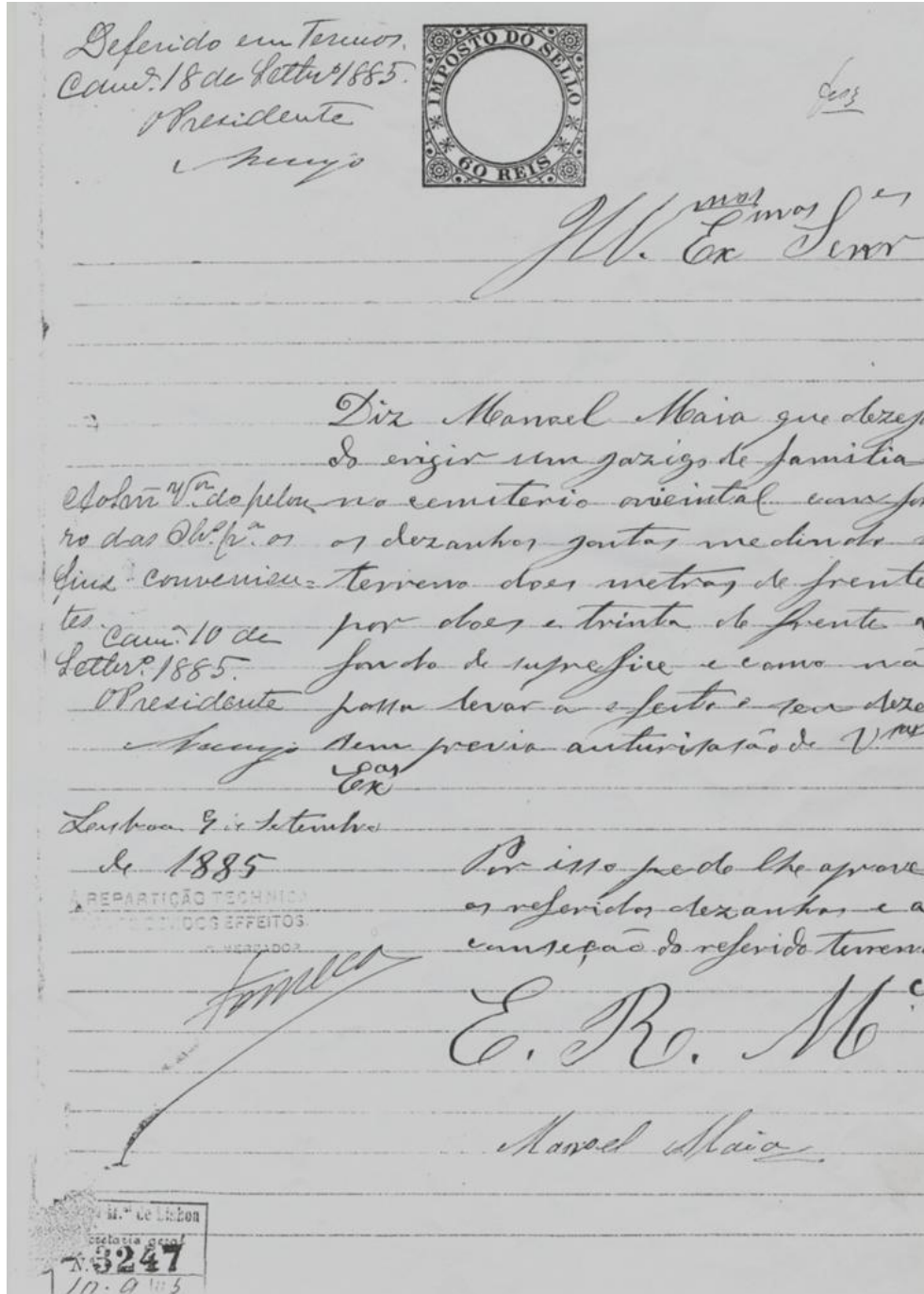


Figura nº 39 – Requerimento 9 de Setembro de 1885 - Fonte: C.M.L

---

Ill.mos Ex.mos Senr.es

Diz Manoel Maia que dezejan / – do erigir um jazigo de família no cemitério oriental com forme / os dezanhos juntos medindo o / terreno does metros de frente por does e trinta de frente a / fundo de suprefice e como não / possa levar a efeito o seu dezei / – jo sem previa auturização de V. as Ex.as//

Lisboa 9 de Setembro /

de 1885 //

Por isso pede lhe approve /os referidos dezanhos e a / conseção do referido terreno. //

E. R. M.çe

Manoel Maia<sup>2</sup>

**Paratextos<sup>3</sup>:**

1. Carimbo de entrada do requerimento /C M.al de Lisboa / Secretaria Geral / N.º 3247 / 10.9.85 //
2. A REPARTIÇÃO TECHNICA / PARA OS DEVIDOS EFEITOS / O VEREADOR / (*rubrica*) Fonseca //
3. Ao Snr.or V.or do pelou / – ro das Obr.as p.<sup>a</sup> os fins convenien / – tes. // Cam.<sup>a</sup> 10 de Seter.º 1885 // O Presidente / (*rubrica*) Araujo<sup>4</sup> //
4. Deferimento: «Deferido em termos. // Cam.<sup>a</sup> 18 de Setter.º 1885. // O Presidente (*rubrica*) Araujo //

---

<sup>2</sup> A caligrafia de quem redigiu o requerimento parece a mesma de quem o assina – Manoel Maia. Basta confrontar os fonemas maiúsculos <M> insertos no corpo do requerimento e na respectiva assinatura.

<sup>3</sup> Os paratextos foram hierarquizados por ordem crescente das datas.

<sup>4</sup> O presidente da CML, em 1885, era José Gregório da Rosa Araújo (n.17.11.1840 - f. 26.01.1893). Desempenhou esse cargo entre 1879-1885).

Os dois documentos supramencionados – desenho/projecto e requerimento -, dizem respeito ao projecto e ao requerimento que solicita a construção de um Jazigo com as seguintes características/dimensões:

#### Características/dimensões do Jazigo de família

N.º do Jazigo	Proprietário	Metros de Superfície		Custo	Aprovado	Morada
2078	Manoel Maia	<i>Frente</i>	<i>Frente a Fundo</i>	57,500	22 de Setembro	Calçada de Arroios, 82
		2 Metros	2,30 Metros	Mil Reis	1885	

Quadro nº 6 - Fonte: Livro de Registos de Jazigos – C.M.L.

O quadro seguinte foi construído a partir dos livros de registos de entrada de corpos no cemitério do Alto de S. João. Estes livros são aproximadamente das seguintes dimensões: 60X30 cm e neles constam as seguintes colunas que, por razões de espaço, não nos é possível reproduzir na totalidade: Ano, Mês, Dia, Freguesia, Nomes, Legítimo ou Ilegítimo, Naturalidade, Idade, Estado, Profissão, Morada, Molestaria, Quando faleceu, Horas para o Enterramento, Quando entrou no cemitério, Quando sepultado, Onde sepultado, Autoridade que deu o bilhete (cf. Figueiredo, 2006, p. 21), Observações.

Está de acordo com os livros de registos de falecimentos entrados no cemitério do Alto de S. João – Lisboa. Apresenta registos, do nosso ponto de vista, “incorrectos”, como é o caso do de Manoel Maia, que diz ter falecido com 60 anos. Poderemos admitir a possibilidade de Manoel Maia ter sido registado 13 anos depois do seu nascimento. Para ter 60 anos em 1891, ano em que faleceu, Manoel Maia teria de ter nascido em 1831 e não em 1844, conforme a certidão de baptismo. Não temos uma resposta objectiva para esta nossa dúvida, assim como para muitas outras que a seguir exporemos.

### Relação nominal dos (alguns) corpos depositados no jazigo

Ordem de entrada no Jazigo	Ano	Mês	Dia	Freguesia	Nome	(1) legítimo	Filiação	Natural	Idade	Estado Civil	Profissão	Morada	Observação
1	1885	Out.	21	S. Jorge	António Maria Maia		António Maia e Maria Antónia Maia		1841 1885				Em 28 de Set. de 1885, em caixão de chumbo com a chapa nº 3155, <i>António Maria Maia</i> , vindo do cemitério da Villa de Montemor. Passou para o jazigo nº 2078 em 21 de Out. de 1885 (estava depositado no jazigo nº 1220)
2	1887	Jan.	7	S. Jorge	António Maia		Ignorada	Sevilha	90	V.		Calçada de Arroyos 80	Passou para o jazigo 2078 com a chapa nº 3230 em 7 de Janeiro de 1887. Livro 28, f.30
4	1891	Março	4	S. Jorge	Manoel Maia	L	António Maia e Maria Antónia Maia	Lisboa	60	Cas	Alquilador	Calçada de Arroios, 80 loja	Causas do falecimento: Amaciamento cerebral (diabetes) 1º Dono do jazigo. Chapa 5203
10	1900	Nov.	20	Anjos	Francisca Conceição Sousa Bottas	L	António Gonçalves Torto e Luiza de Jesus	Lisboa	60	Cas.		Rua da Bempostinha, 116	Causas do falecimento: tuberculose pulmonar. Em 23-05-90 trasladado para o jazigo nº2078 com a chapa 3661 em 07-06-1906
11	1910	Jan.	24	S. Jorge	José da Pena Maia	L	António Maia e de Maria Maia	Lisboa	72	Cas.	Negociante	R. de Arroios, 61	Lesão Cardíaca. Chapa nº 13468
13	1912	Junho	27	S. Jorge	José Paulo Maia	L	António Maia e Maria Maia	V. Franca de Xira	60	Cas.		Pátio do Padeiro, 48	Causas do falecimento: Pneumonia lombar dupla. Chapa 14728
16	1912	Abril	12	S. Jorge	Joana Maia	L	António Maia e Maria Maia	V. Franca de Xira	62	V.		Pátio do Padeiro 16 loja	Transladada para o jazigo em 31 de Maio de 1917. Hemorragia cerebral Livro 60, f. 72
23	1943	Set.	24	Penha de França	Maria de Sousa Maia		Manuel António Botas e Francisca Sousa Botas	Lisboa	81	Viu.	Doméstica	Rua Sabino de Sousa, 26 – 2º	Causas do falecimento: Broncopneumonia. Transladada em 24-09-43

Quadro nº 7 – Fonte: arquivo da C.M.L., relação nominal dos corpos existentes no jazigo

### 6.2.1. Os cemitérios: lugares especiais<sup>5</sup>

A arquitectura funerária começou a desenvolver-se com o desaparecimento dos *campos-santos* (cf. Catroga, 1999; Figueiredo, 2006; Rodrigues, 1995). Os *campos-santos* estavam profundamente ligados às comunidades. Poderiam apresentar grandes diferenças relativamente à sua configuração, assim como à sua história, quer entre culturas, quer no interior da mesma cultura. Este termo abarca todas as áreas das terras santificadas, identificadas com uma estrutura apropriada ao culto da religião cristã. Toda a centralidade do culto se fixava aqui: ponto de encontro para a comunidade e para os enterros. Raramente os corpos eram sepultados fora das igrejas, como eram os casos de grandes mortandades e de falecimentos fora do catolicismo. De facto, o sepultamento medieval competia às abadias, irmandades, corporações religiosas, que efectuavam os enterramentos no espaço sagrado – o adro do templo ou no chão da igreja (cf. Catroga, 1999). Ao contrário do *campo-santo*, os cemitérios eram, normalmente, propriedade de entidades seculares, apesar de os enterros continuarem a ser acompanhados por algum ritual cristão. Os enterros mantiveram-se sob a responsabilidade da igreja até ao século XVIII, quando surgiu o cemitério moderno, que tem as suas origens no pensamento do iluminismo. A partir de 1740, vários países europeus começam a manifestar preocupação com os perigos provocados pelos enterros nas igrejas, e com a sobrelotação dos terrenos que lhe eram adjacentes, ou pertenciam às paróquias. Os novos progressos científicos, representados, em Portugal, nos escritos de Ricardo Jorge e de Miguel Bombarda, entre outros higienistas, levou-os a associar a doença e a febre aos odores pestilentos: a teoria “miasmática” apontou desde logo os locais de enterro como uma ameaça grave à saúde pública (cf. Howarth & Leaman, 2004, p. 97; Catroga, 1999, p. 103). A propaganda a favor dos novos cemitérios em Portugal inicia-se em 1756 e vai até 1835 (cf. Catroga, 1999). E se, por um lado, o encerramento, pelo Estado, dos cemitérios adjacentes, ou no interior das igrejas, colheu o entendimento da tomada de posição do médico português Ribeiro Sanches, que alertava para “os danos que causa à saúde enterrar nos Templos” (Catroga, 1999, pág. 46), por outro, provocou não só

<sup>5</sup> Os cristãos sepultavam com ritos próprios os seus finados em lugares especiais, que se denominavam *Coemeterium*, palavra latina que derivava do grego *koimèterion*, construída a partir de *hoimão*, “eu faço dormir”, in *O Céu da Memória – Cemitérios Românticos e Culto Cívico dos Mortos*, de F. Catroga, Minerva, 1999, p. 41.

---

resistências às novas necrópoles, mas também gerou uma tal oposição generalizada das populações que exigiu uma pronta intervenção militar para dominar o protesto. Um desses motins, que poderá ser inserido no movimento de resistência, ficou conhecido por a *Revolta da Maria da Fonte* (1846), “ainda que articulada com outros condicionantes, principalmente com os derivados das incidências fiscais, sanitárias e simbólicas de uma política que procurava levar o novo estado Liberal aos campos” (Catroga, 1999, p. 57):

Com a emergência dos cemitérios e a sua secularização, vêm-se consagrados os direitos consignados na Carta Constitucional e no Código Civil de 1867, e os enterramentos com padre deixam de ser obrigatórios. O enterramento sem padres é considerado, por alguns, como o primeiro acto da revolução social. Recorde-se que a igreja não concedia o direito à sepultura eclesiástica aos nados-mortos, por não serem baptizados, e aos suicidas. Mas segundo Catroga (1999), o enterramento civil não teve grande adesão, continuando, a generalidade das pessoas, a optar por enterramentos religiosos.

A nova arquitectura, a arquitectura da morte, retrata não só as afinidades que os indivíduos têm com a morte, mas identicamente a relação com a sociedade de onde os indivíduos provêm e, conseqüentemente, é projectiva das desigualdades sociais que dividiam os vivos. Estes novos espaços servem não só como lugares habitacionais para *descanso eterno* (cf. Laungani, Parkes, & Young, 2003; Parkes, 1998; Thomas, 1999) dos indivíduos, como são também utilizados para demonstrar quer a riqueza, quer o estatuto económico-social dos indivíduos, das famílias e das respectivas comunidades. Mas os cemitérios e os novos espaços arquitectónicos que com eles emergem não permitem desocultar apenas a riqueza e o estatuto económico-social dos indivíduos, das famílias e das respectivas comunidades, passaram igualmente “a oferecer uma visão do *post mortem* liberta de todo o pensamento religioso tradicional ou mesmo da própria religião. Esta visão do cemitério como um lugar de mudanças culturais e de implementação de experiências teóricas é visível nos cemitérios contemporâneos.” (Howarth & Oliver, 2004, p. 35). Alojamos os mortos, mas são também espaços construídos igualmente para os vivos, porque são lugares de encontro destes com os seus *entes queridos* que descansam eternamente, são espaços de recordações, de

tranquilidade e de fé. A linguagem arquitectónica expressa nos jazigos está associada a uma dimensão emocional que se expressa na memória, na dor, na celebração e na glorificação. As novas necrópoles oitocentistas foram respondendo ao aumento demográfico e ao crescimento das sepulturas independentes, predominando, todavia, a vala comum com 52,10% dos enterramentos, cabendo aos covais 41,50%, e aos jazigos 6,40% dos enterramentos no ano de 1885 (Catroga, 1999, p. 100).

Erigidos pelas próprias famílias, os jazigos são manifesta prova de riqueza, do estatuto e nível socioeconómico dos indivíduos; são espaços de vivências culturais; de encontro e recordação, mas são também espaços de informação para gerações futuras: os cemitérios são bibliotecas e os túmulos livros (Catroga, 1999, p. 26).

O Jazigo de família de Manoel Maia tornou-se no seu próprio arquivo histórico, num espaço de informação possibilitador de demandas diversas. Este estudo é prova da sua importância.

O requerimento dirigido por Manoel Maia ao Presidente da C.M.L., em 1885, dá-nos, numa primeira e rápida observação, informações diversas e assaz interessantes: 1º - Que o seu *status* económico lhe permitia construir um jazigo. Constatámos, no livro de registos dos jazigos, na página onde se encontrava o registo deste, que era o mais oneroso de todos eles (57,500 mil reis); 2º - Que sabia escrever e ler. A sua assinatura aparece neste requerimento.

Manoel Maia é baptizado aos trinta dias de Março de mil oitocentos e quarenta e quatro na igreja paroquial de S. Jorge da cidade de Lisboa. Nasceu a vinte e dois de Fevereiro do mesmo ano. É filho legítimo de António Maia e de Roza Maria da Conceição.<sup>6</sup>

Manoel Maia casou<sup>7</sup> em vinte e um de Novembro de mil oitocentos e cinquenta e oito na igreja dos Anjos, era filho de António da Maia e de Josefa da Conceição (como consta da respectiva certidão), natural e baptizada na freguesia dos Anjos. Maria Roza

<sup>6</sup> IAN-TT – 1844 – Livro 5, página 120 de baptismos, S. Jorge de Arroios

<sup>7</sup> IAN-TT - 1891 - Livro 15, folha 79 dos casamentos, Igreja Anjos

---

Rodrigues, com quem casou, era filha de Pedro Roiz e de Maria da Encarnação Garcia, sendo natural, baptizada e moradora na mesma freguesia, na rua de Santa Bárbara nº 24.

Nas investigações que realizámos no IAN-TT, encontramos no livro de casamentos nº 13, a páginas 47, da igreja dos Anjos, o assento de casamento que passamos a transcrever:

“Em vinte de Fevereiro de mil oito centos e cinquenta e cinco, nesta parochia dos Anjos na minha presença e das testemunhas o abaixo-assinado, e em face da igreja catholica Romana receberão por marido e mulher Manoel Maya solteiro, filho de António Maia e de Maria Joana, baptizado e morador nesta freguesia com Rosa solteira filha de Pedro Rodrigues e de Encarnação Garcia, baptizada e moradora também nesta freguesia. Testemunhas presentes. **Este Matrimónio não teve lugar**”

Todas as informações disponíveis permitem inferir que se trata de um casamento que não chegou a consumir-se religiosamente, nesse dia, dado que o consórcio de Manoel Maia e de Maria Roza Rodrigues ocorreu a vinte e um de Novembro de mil oitocentos e cinquenta e oito, aproximadamente três anos depois daquela data, na mesma igreja dos Anjos. As razões por que “Este Matrimónio não teve lugar” nunca conseguiremos provavelmente determiná-las, mas, para o nosso estudo, a importância que este “achado” representa é excepcional. E porquê? Porque este casamento não concretizado, três anos antes da data em que, de facto, casaram, poderá [querer] significar que Manoel Maia e Rosa Rodrigues estariam já casados, de acordo com a *lei cigana*. E casaram, mais tarde, pela igreja Católica Romana, conforme o registo respectivo. Este “achado” adquire, pois, para este estudo, um grande significado simbólico, como demonstraremos. De facto, esta família mantém as suas tradições culturais nos dois, ou mais aspectos, que lhe são contíguos. Esta contiguidade, resultante de características individuais e situacionais, que lhes são próprias, emerge da pluralidade dos reconhecimentos identitários que os caracteriza enquanto ciganos portugueses. Esta família manifesta lógicas relacionais que configuram o sincretismo das suas referências e o policentrismo das suas legitimidades culturais (cf. Conde, 1991).

O casamento é um dos mais antigos sacramentos, proclamado pelos tratados teológicos. “A igreja, referindo-se à doutrina de S. Paulo, pretende ver no casamento um remédio para a concupiscência e uma instituição desejada por Deus para assegurar a reprodução da espécie, procurou fazer coincidir esse poder sacramental dos cônjuges com a união carnal (*copula carnalis*)”, como refere Buerguière (1998, p. 101). Manoel Maia e sua mulher Maria Roza Maia casaram de acordo com a *lei cigana* e assumindo um dos mais importantes sacramentos da igreja católica. Esta família vivia em conformidade com as normas da vida social sancionada pela igreja e de acordo com os princípios consagrados na *lei cigana*. Princípios que se expressam em duas lógicas de complementaridade que resultam da multipolaridade dos seus *sentidos de pertença*. Os espaços liminares, que ligam uma pertença a outra, a *tradição cigana* expressa no casamento de acordo com a *lei cigana* e o casamento efectuado de acordo com a igreja católica, representam passagens intersticiais entre identificações fixas que se abrem à possibilidade de uma hibridez cultural que mantém a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta, como nos propõe Bhabha (1994).

No conjunto de documentos anexos à proposta de construção do jazigo constam ainda: a) duas certidões de baptismo de dois filhos do casal; b) um certificado do Prior da Freguesia de São Jorge da cidade de Lisboa; e, por fim, c) um requerimento a comunicar o falecimento de Manoel Maia e a solicitar o averbamento do jazigo em nome dos herdeiros e sua usufrutuária. Analisemos cada um deles:

**As duas certidões**

**1 - CERTIDÃO DE BAPTISMO DE JOSÉ PAES ANADIA MAIA**

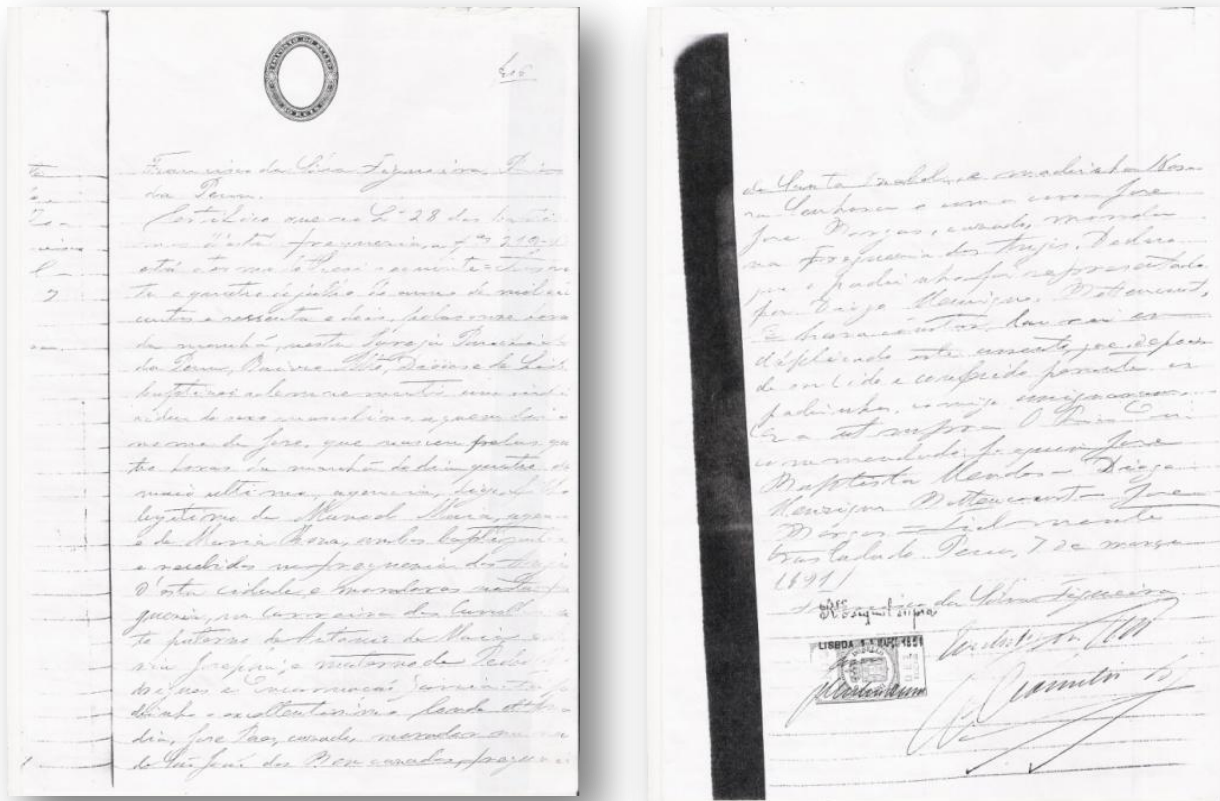


Figura nº 40 - certidão de nascimento de José Pais Anadia Maia, frente e verso

«Francisco da Silva Figueira, Prior da Pena. // Certifico que / no L.º dos baptis / mos d'esta freguezia, a f.as 219 – V.º, / está o termo do theor seguinte= Aos vin / te e quatro de Júlho do anno de mil oito/ centos e sessenta e dois, pelas onze horas / da manhã, n'esta Igreja Parochial / da Pena, Bairro Alto, Diocese de Lisboa, / baptizei solemnemente um indi / viduo do sexo masculino a quem dei o / nome de **Jose**, que nasceu pelas qua / – tro horas da manhã do dia quatro de / maio ultimo, agencia, digo, filho / legitimo de Manoel Maia, agencia, / e de Maria Roza, ambos baptizados / e recebidos na freguezia dos Anjos / d'esta cidade, e moradores nesta fre/ – guezia, na

---

Carreiros dos Cavallos, neto paterno de Antonio da Maia e Ma / – ria Josepha; e materno de Pedro Ro / – drigues e Encarnação Garcia. Foi **pa/– drinho o excellentissimo Conde d’Ana / – dia**, Jose Paes, cazado, morador na rua / de São João das Bem casadas, freguezia / de Santa Izabel, e madrinha Nossa Senhora e com a coroa<sup>8</sup> Jose/ Jose Borges, cazado, morador na Freguezia dos Anjos. Declaro / que o padrinho foi representado / por Diogo Henriques Bettencourt. // E para constar lavrei em / duplicado este assento, que depois / de ser lido e conferido perante os / padrinhos, comigo assignaram. // *Era ut supra*. O Prior – O en/commendado foi o prior Jose Joaquim / Baptista Mendes – Diogo Henriques Bettencourt – Jose / Borges = Fielmente / trasladado. Pena, 7 de março / 1891 // Francisco da Silva Figueira»

Tem aposto um carimbo do reconhecimento da assinatura «**R.ço a signat supra**» e uma estampilha de Dez Reis, devida ao imposto de selo, com a data do reconhecimento «**11 MARÇO 1891**» e a respectiva rubrica «ilegível». Aposta também a assinatura do tabelião ou notário.

---

<sup>8</sup> **Coroa = resplendor**: Círculo de metal e pedras preciosas que produzem raios brilhantes e se coloca sobre a cabeça dos santos ou sobre as imagens de culto religioso. (*Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, Lisboa, 2001, Vol. I: 980)

**OBS.:** Por altura do baptismo de uma criança, quando, por razões de fé ou devido à frágil situação económico-social dos pais, eram escolhidos, para padrinhos dos filhos, um Santo ou Nossa Senhora, havia um seu representante da entidade religiosa, que impunha a coroa (resplendor) sobre a cabeça do baptizando.

2 - CERTIDÃO DE RICARDO MAIA

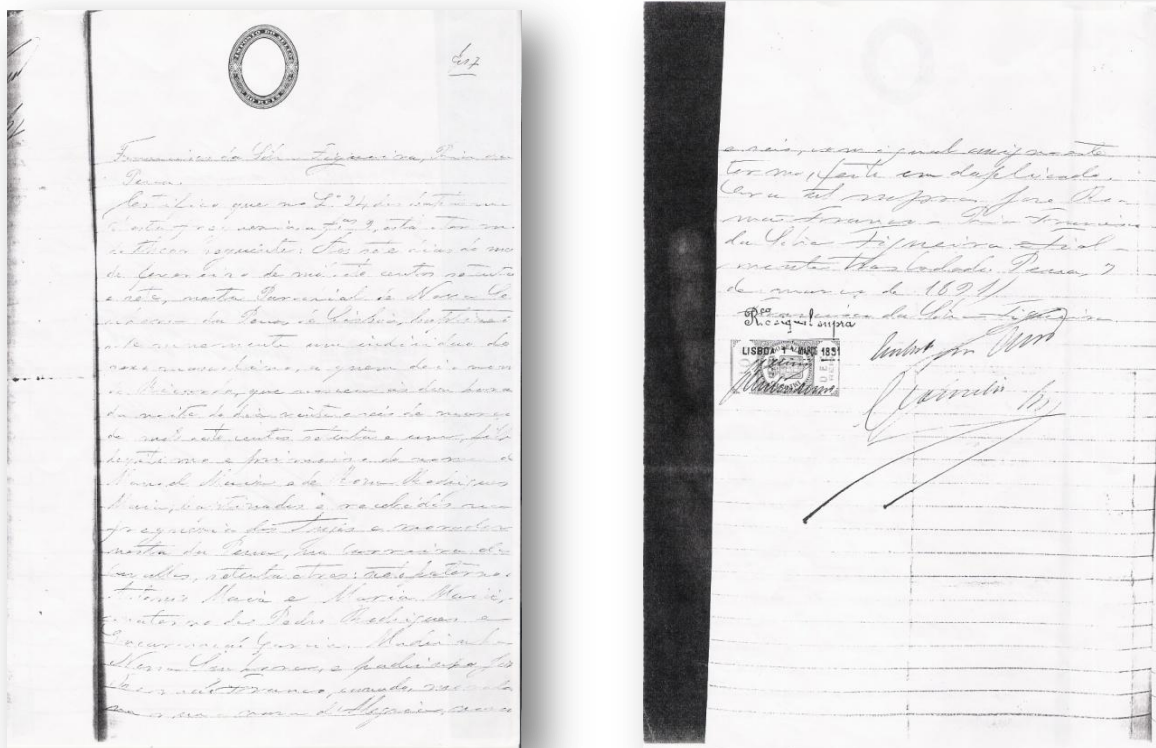


Figura nº 41 - certidão de nascimento de Ricardo Maia, frente e verso

«Francisco da Silva Figueira, Prior da pena. // Certifico que no L.º 34 dos baptismos / desta freguezia, a f.as 9, está o termo / do theor seguinte: Aos sete dias do mez / de Fevereiro de mil oito centos setenta / e sete, nesta Parochial de Nossa Se/ - nhora da Pena, de Lisboa, baptizei / solemnemente um individuo do sexo masculino, a quem dei o nome / de **Ricardo**, que nasceu às dez horas / da noite do dia vinte e seis de março / de mil oito centos setenta e um, filho / legitimo e primeiro do nome de / Manoel Maia e Roza Rodrigues / Maia, baptizados e recebidos na / freguezia dos Anjos e moradores nesta da Pena, na Carreira dos / Cavallos, setenta e três: neto paterno de / Antonio Maia e Maria Maia, e / materno de Pedro Rodrigues e / Encarnação Garcia. Madrinha / Nossa Senhora, e padrinho Joze / Roiz<sup>9</sup> (?) Romão Franco, cazado, morador / na rua nova

<sup>9</sup> Não nos parece que o apelido «Roiz» esteja na certidão. Se estivesse, aparecia no lugar da transcrição das assinaturas, o que não acontece. De qualquer modo, a cópia não está clara, e não somos capazes de confrontar a letra do apelido, embora a maiúscula inicial desse apelido não ter semelhanças com o fonema maiúsculo <R>.

---

d'Alegria, sincoenta / e seis, com o qual assigna este / termo, feito em duplicado. // *Era ut supra* Jose Ro/ – mão Franco – Prior Francisco / da Silva Figueira. Fiel / – mente trasladado. / Pena, 7 / de Março de 1891. // (*Assinatura*) Francisco da Silva Figueira.»

Tem aposto um carimbo do reconhecimento da assinatura «**R.ço a signat supra**» e uma estampilha de Dez Reis, devida ao imposto de selo, com a data do reconhecimento «**11 MARÇO 1891**» e a respectiva rubrica «ilegível». Aposta também a assinatura do tabelião ou notário.

### **6.3. Os registos Paroquiais: a sua importância na nossa investigação**

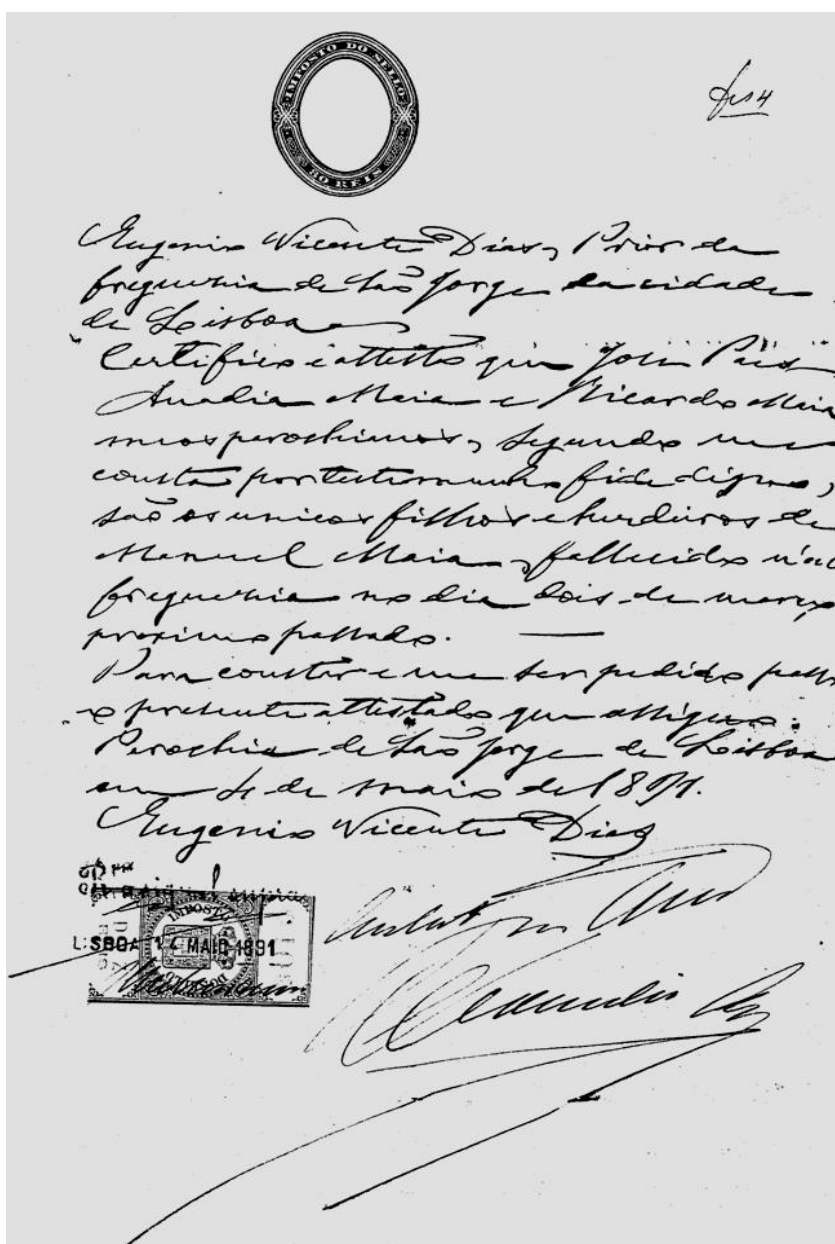
Os registos paroquiais (cf. Amorim M. N., (Amorim M. N., 1995, pp. 141- 150; 1998; 2001, pp. 57-66) são, nos estudos genealógicos, etnográficos, sociológicos, demográficos, entre outros, fundos indispensáveis para a recolha de dados primários fiáveis. Investigámos os três tipos de registos paroquiais existentes: registos de baptismo, registos de casamento e registos de óbito. Os registos de baptismo compreendem usualmente a seguinte informação: nome do baptizando (unicamente o primeiro nome), nomes dos pais, data de baptismo, local de baptismo e nomes dos padrinhos. Os registos de casamento contêm a data e local de casamento, os nomes dos nubentes, o lugar de origem dos noivos, os nomes dos pais e os nomes dos padrinhos. Os registos de óbito abrangem o nome do indivíduo falecido, a data e local do óbito, quase sempre se especifica se o finado morreu “com Sacramentos” ou recebeu a “Extrema-Unção ou se faleceu “sem Sacramentos”, entre outros dados. A partir de 1918 a indicação de que o finado morreu ou não com “Sacramentos” já não consta, uma vez que a Certidão começou, desde Março de 1911, com carácter sistemático, “a ser passada pelo oficial do Registo Civil” (Figueiredo, 2006, p. 95). A segurança destes dados conduz a uma garantia quase absoluta. Dizemos quase absoluta porque, na nossa investigação, constatámos que a informação destes registos se apresenta, muitas vezes, ilegível ou incompleta, rasurada ou com mancha de tinta sobre o texto. Isto quando apresentados em suporte de papel, porque quando estes registos paroquiais (nos) são apresentados em formato digitalizado/microfilmado aumenta a ilegibilidade dos

documentos e, conseqüentemente, a nossa dificuldades de os entender. Além disso, devido a erros cometidos pelo pároco, existem dados no registo paroquial que não correspondem exactamente à verdade, isto, de uma forma geral, por omissão ou alteração dos dados. Os casos mais notórios, por nós encontrados, são os do mesmo indivíduo poder ser identificado nos registos de várias formas, como é o caso dos registos de baptismos de dois dos filhos de Manoel Maia, José e Ricardo: no registo de José, este é filho legítimo de Maria Roza; no registo de Ricardo, este é filho legítimo de Roza Rodrigues Maia. A mesma pessoa é referida nos registos de baptismo dos seus dois filhos, num caso, como Maria Roza e, no noutro, como Roza Rodrigues Maia. O indivíduo pode, pois, ser identificado nos registos de baptismo, casamento e óbito de formas diferentes. Encontrámos registos de nascimento em duplicado, como foi o caso de Manuel António Botas; casamentos que não chegaram a realizar-se, como é o caso referenciado nestas páginas; registos de nascimento não localizados, como é o caso de Maria da Conceição Botas. Não foi, pois, fácil identificar um falecido adulto com nome e apelido e relacioná-lo com uma criança baptizada para a qual apenas foi indicado o nome próprio. Rapidamente nos apercebemos de que teríamos de proceder ao cruzamento de toda a informação disponível de forma a tornar exequível a reconstituição da família investigada. Só, desta forma, foi possível a sua localização e encaixar, nas respectivas famílias, todos os filhos de Manuel António Botas e de Maria da Conceição Botas. Embora a sua qualidade não seja a melhor, os registos paroquiais forneceram preciosas informações à nossa investigação.

Os registos paroquiais, existentes nos países europeus, são bem conhecidos, graças aos recenseamentos e cadastros disponíveis e, sobretudo, aos registos de baptismos, casamentos e óbitos que se encontram em muitas dioceses de vários países da Europa, praticamente desde o século XVI, altura em que se realizou o Concílio de Trento que, entre outras decisões, determinou que os pais tinham a obrigação de baptizar o recém-nascido, o mais cedo possível. Buerguière diz que o baptismo “constitui aos olhos da igreja, o primeiro dever dos pais em relação aos filhos. Na verdade o sacramento que apaga o pecado original e sem o qual, por conseguinte, ninguém pode ser salvo. Impondo aos pais o baptismo dos filhos num curto espaço de tempo após o nascimento, como determina o Concílio de Trento em 1547: “logo que

possível” (*quamprimum*)” (1998, p. 88). Buerghièrefere que a “conservação dos registos de baptismos em cada paróquia (a partir do século XV, nalgumas dioceses) e o seu controlo aquando das visitas do bispo ou do seu representante, permitem vigiar a aplicação desta determinação” (*idem*). A privação do baptismo implicava, para os cristãos, a sepultura fora do *campo-santo* ou ainda mais grave “a sua alma fica privada para sempre do Céu, condenada a vaguear eternamente no limbo” (Buerghièrefere, p. 89).

B – O certificado do Prior da Freguesia de São Jorge da cidade de Lisboa



“Eugenio Vicente Dias, Prior da / freguezia de São Jorge da cidade de Lisboa // Certifico e atesto que José Pais / Anadia Maia e Ricardo Maia / meus parochianos, segundo me / consta por testemunho fidedigno, / são os unicos filhos e herdeiros de / Manuel Maia, fallecido n’esta / freguesia no dia dois de Março próximo passado. / \_\_\_\_ // Para constar e me ser pedido passo / o presente attestado que assigno. // Parochia de São Jorge de Lisboa / em 4 de Maio de 1891. // Eugénio Vicente Dias //”

C - Requerimento dirigido à C.M.L. a comunicar o falecimento de Manoel Maia

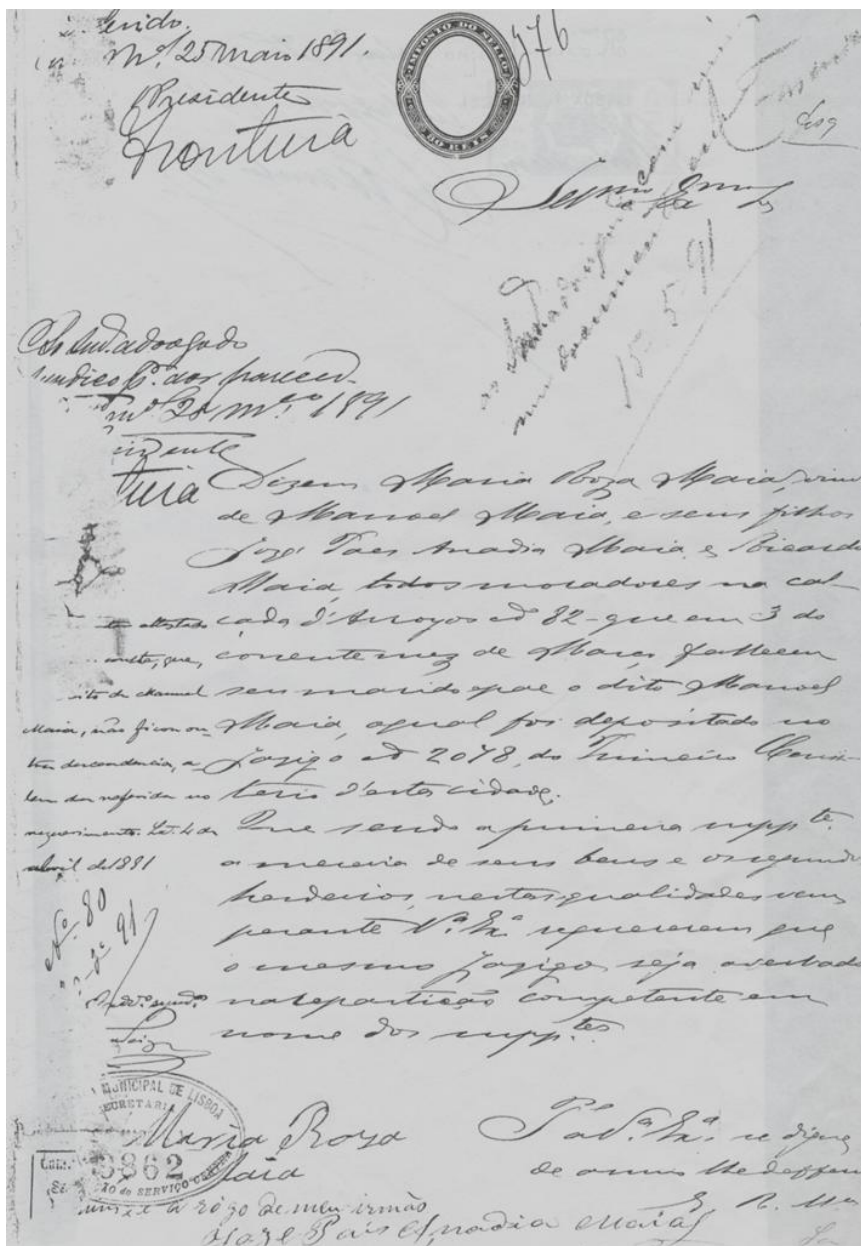


Figura nº 43 – Requerimento dos herdeiros, Fonte: arquivo C.M.L

## Comunicação e Requerimento da Família de Manuel Maia à C. M. L.

«Ill.mos Snor/es

Dizem Maria Roza Maia, viúva / de Manoel Maia, e seus filhos // Jozé Paes Anadia Maia e Ricardo Maia, todos moradores na calçada d'Arroyos n.º 82 que em 3 / do corrente mez de Março falleceu / seu marido e pae o dito Manoel / Maia, o qual foi depositado no jazigo n.º 2078, do Primeiro Cemi / – terio d'esta cidade. //

Que sendo a primeira supp.te<sup>10</sup> / a usuaria de seus bens e os segundos / herdeiros, nestas qualidades vem / perante V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup> requererem que / o mesmo jazigo seja averbado / na repartição competente em / nome dos supp.tes. /

P.e a V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup> se digne / de assim lhe defferir.

Maria Roza / Maia

R. Maia //

A rôgo de meu irmão //

Jozé Paes Anadia Maia» //

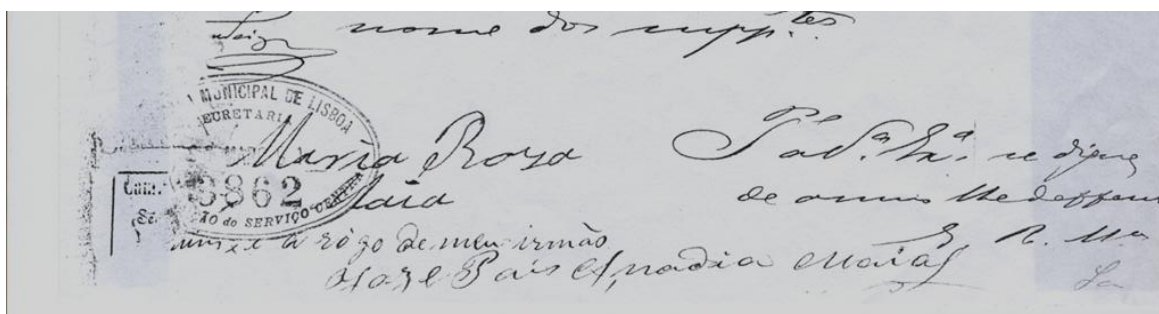


Figura n° 44 - Assinatura de Maria Roza  
Fonte: arquivo C.M.L.

<sup>10</sup> **Supplicante (de supplicar: requerer)** – requerente (Diccionario dos Synonymos, de J.- I. Roquete, Livraria Aillaud / Casa Editora, Lisboa)

Alguns comentários aos documentos referenciados em B e C. Em relação à certidão passada pelo Prior Eugénio Vicente Dias da Freguesia de São Jorge, interessa destacar que é o Prior que certifica e atesta que José Pais Anadia Maia e Ricardo Maia são os *únicos filhos e herdeiros* de Manuel Maia. Segundo aspecto, igualmente relevante, o Prior Eugénio certifica e atesta porque as pessoas, em referência, são *seus paroquianos*.

Em relação ao documento C, outros dois aspectos de enormíssimo interesse para esta nossa discussão, importa referir: 1º – o requerimento está assinado por José Pais Anadia Maia e 2º – por sua mãe Maria Roza Maia.

Constatámos que no requerimento, para além da caligrafia relativa aos despachos produzidos, aparece a caligrafia do corpo do requerimento que é distinta da caligrafia de José Pais Anadia Maia e, para além destas duas, é igualmente distinta a caligrafia de Maria Roza Maia. O que nos autoriza a inferir que mãe e filho sabiam escrever, podendo, por isso, possuir habilitações literárias correspondentes a um qualquer nível de escolarização.

Manoel Maia nasceu em 22 de Fevereiro de 1844, casa com Maria Roza em 1858, então com 14 anos, tem dois filhos: o primeiro José nasce em 1862 (Manoel tem 18 anos); o segundo Ricardo nasce em 1871 (Manoel tem 27 anos). Faleceu em 1891, com 47 anos de idade, “*com amaciamento cerebral (diabetes)*” conforme consta do registo de entradas de corpos no jazigo de família. Tinha a profissão de Alquilador.

#### **6.4. Importância social dos Padrinhos**

Manoel Maia relaciona-se com pessoas de elevado estatuto social como é o caso do Conde de Anadia<sup>11</sup>, padrinho de um dos seus filhos. A relação com o padrinho pode ser vista como um bom exemplo dos múltiplos elos relacionais que a família estabelece. A figura do padrinho é, sociologicamente, interessante porque permite verificar a

<sup>11</sup> José Maria de Sá Pereira e Menezes Pais do Amaral, 4º conde de Anadia.

existência, ou não, de relações de proximidade residencial; a existência de relações de parentesco; o tipo de relação que o indivíduo e/ou casal estabelece com a cidade de Lisboa, sobretudo, apurar a interdependência entre indivíduos (Elias, [1999] 1970, pp. 147-172), assim como saber se os indivíduos pertencem a grupos sociais distintos. A figura do padrinho significa igualmente coisas diferentes para pai e padrinho. De facto, “a relação pai/padrinho pode ser encarada como um bom exemplo dos múltiplos elos de relações inter-individuais presentes num pequeno espaço urbano estruturado segundo o modelo de pequena comunidade” (Vidal, 2004, p. 68). A relação entre pai/padrinho, quando não resulta das relações familiares, de vizinhança e /ou proximidade, pode ser *orientada*, isto é., orienta-se no sentido da aquisição de capital social ou permitirá, no futuro, reivindicá-lo. Pode, por isso, “esconder algumas possibilidades ou esperanças de promoção social” (Vidal, 2004, p. 69). Neste sentido, o padrinho poderá representar o capital social de cada indivíduo ou casal, um certo tipo de modelo social, uma ideia de oportunidades, de estratégias de diversificação do universo relacional, ainda que não confirme, de facto, uma ascensão social futura. Interessa referir que existe um certo tipo de apadrinhamento que não remete para nenhum significado social, como é o caso de muitos apadrinhamentos *fictícios*, embora sejam inteiramente reconhecidos pela igreja, como eram os casos dos “empregados da igreja” e de “Nossa Senhora”. Havia igualmente, quem, por razões de fé, escolhesse como padrinho um santo, ou madrinha a Nossa Senhora. Outra razão prendia-se com a frágil situação económico-social dos pais do baptizando, que lhe não permitia convidar padrinhos, recorrendo, por sua iniciativa ou pela do pároco respectivo, por isso, aos santos ou a Nossa Senhora. Quer num caso, quer noutro, havia necessidade de uma pessoa, presente na igreja, ou até das relações dos pais, por altura do baptismo, representar o santo ou Nossa Senhora, impondo, no momento oportuno, a coroa (ou resplendor) da dita entidade. Essa pessoa podia muito bem ser o sacristão da igreja, ou outro funcionário da mesma. Estes tipos de apadrinhamento, pelo que podemos empiricamente constatar, não se encontravam distribuídos de forma aleatória, pois, representam, genericamente, as famílias que indiciam algum isolamento comunitário, com menos recursos relacionais, e que estão, em muitos casos, ligados às classes trabalhadoras. O exercício de alguma actividade profissional na Lisboa oitocentista “pode explicar algumas formas de relações sociais”, (Vidal, 2004, p. 72). Seja como for, é um facto que os registos paroquiais permitem

inventariar e relacionar diferentes factores que fornecem elementos que ajudam a definir as posições sociais dos indivíduos no espaço social local. Tomemos o seguinte exemplo: José é filho legítimo de Manoel Maia e de Maria Roza, foi padrinho o excelentíssimo Conde de Anadia, representado por Diogo Henriques Bettencourt. José será conhecido, mais tarde, como atestam as certidões supramencionadas, por José Paes Maia (Cabral, 2008). Neste pequeno exemplo, poderemos extrair diversas inferências, como sejam: José é filho legítimo, logo, os seus pais eram, igualmente, baptizados e casados religiosamente; o seu padrinho é um monárquico de relevo nacional; e, por fim, remete-nos para a figura, assaz interessante, de Diogo Henrique Bettencourt. Este era, segundo Pinto de Carvalho (Tinop), cavaleiro tauromáquico e irmão da cigana Joana, “a sucedânea da Severa, como locatária do coração do Conde de Vimioso” ([1903] 1994, p. 86). Diogo Henrique Bettencourt fez o seu debute, em 1888, numa corrida dirigida por Manuel Botas (Toureiro, 1876, pp. 6-7). Era amigo do Conde de Anadia. “O conde da Anadia - escreve Pinto de Carvalho - teve celebridade como um pândega de truz. Não tocava guitarra, nem cantava, mas apreciava deveras o canto do *fado* e gostava muito de ir às feiras e a jantares no campo. O grupo dos seus companheiros era formado por Luís Aranha, Simão Aranha, José Esteves Costa, o cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt, o *Padre Mateus*, empregado na Alfândega, o Manuel Gonçalves Tormenta, o José Carlos, de Évora, Domingos Martins Peres, Avilez, Dr. José Avelar, Luís de Araújo, Campos Valdez, Francisco de Almeida Carvalho ou o *Carvalho Ratado*, e Manuel Botas, o actual *inteligente* das toiradas, que levava a guitarra para fadejar no momento psicológico” (Sucena, 1992, p. 133). O Conde de Anadia e Manuel Gonçalves Tormenta eram, igualmente, padrinhos de alguns dos filhos de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição Sousa. O primeiro é padrinho de José<sup>12</sup> e Anna<sup>13</sup>. O segundo, Manuel Gonçalves Tormenta, é um conhecido proprietário da sociedade portuguesa oitocentista e é assim designado, como proprietário, nos registos de nascimento de Manoel<sup>14</sup> e Luiza<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> I.A.N./T.T., SGU 1046, n° 43, 15 de Abril de 1867, p. 59

<sup>13</sup> I.A.N./T.T., SGU 1546, n° 14, 10 de Fevereiro de 1868, p. 92

<sup>14</sup> I.A.N./T.T., SGU 1546, n° 99, 03 de Setembro de 1869, pp. 196-seg.

<sup>15</sup> I.A.N./T.T., SGU 1546, 1868, p. 55

Este exemplo remete para o tipo de relações sociais que se baseiam nas afinidades e nas ligações sociais (Elias, [1999] 1970). A relação entre os pais e os padrinhos estão inscritas nas amizades, nos ofícios (não esqueçamos que Manoel Maia é negociante de cavalos e a nobreza é amante da tauromaquia) e nas redes de interconhecimentos e testemunham, na nossa investigação, o tipo de relação existente entre esta família cigana e a restante sociedade portuguesa oitocentista. São, igualmente, produto de uma prática secular cristã (cf. Vidal, 2004) e testemunham o grau de *compadrio* que emana de uma *amizade desigual*, que subordinava a reciprocidade ao respeito e à hierarquia social, tornando-se o elemento legitimador das relações de poder, internas ou externas aos grupos sociais. No caso do *compadrio*, tais vínculos eram ainda mais intensos, pois geravam laços de parentesco para o resto da vida, tanto na relação padrinho *versus* afilhado, como na de compadre *versus* compadre. Nesse sentido, é possível afirmar que o *compadrio* consistia num dos elementos de estruturação das redes sociais que organizavam a vida quotidiana. Como se vê, os registos paroquiais constituem um magnífico acervo de informações a respeito dos mais diversos aspectos do quotidiano desta família cigana. Contendo inúmeras informações, os registos paroquiais, um dos raros testemunhos escritos existentes numa sociedade marcada por uma elevada iliteracia, ajudam-nos a perceber o vínculo familiar e as condições sociais dos indivíduos desta família cigana.

Em síntese, neste capítulo, procurámos justificar os pressupostos que estão subjacentes a este estudo. O Jazigo de família, umbilicalmente ligado à história da família, emerge como o seu arquivo histórico. Nele, jazem os corpos da quase totalidade dos familiares dos indivíduos que constituem o objecto da nossa investigação. É o jazigo que nos remete para os registos paroquiais e nos permitem confirmar os baptismos/casamentos/óbitos desta família. O manancial de informação que os registos paroquiais nos fornecem contribui, entre outras, para confirmar que esta família vivia em conformidade com as normas sociais sancionadas pela igreja e os princípios consagrados na *lei cigana*; para confrontar muitas das *imagens* oitocentistas construída por Adolfo Coelho, entre outros, acerca dos ciganos. Contribuem, ainda, para entendermos a importância dos padrinhos, enquanto capital social de cada indivíduo, modelo social ou oportunidade de diversificação do seu universo social. Os vínculos

construídos em torno dos padrinhos e do *compadrio* permitiram-nos conhecer as redes de relações sociais desta família. O jazigo de família tornou-se num espaço de informação que possibilitou demandas diversas. Subsiste, agora, a necessidade de saber, perceber e compreender, para além do que ficou escrito, que outras contribuições forneceu para a nossa investigação toda a documentação relacionada com o jazigo a que tivemos acesso.

## 6.5. António Maia: O Sevilhano

Os assentos de baptismos, casamentos e óbitos permitem-nos abundantes pesquisas no campo social, como ficou anteriormente referido. Possibilita a análise da formação familiar e aspectos culturais de determinada localidade e época. Os documentos transformam-se em fonte de pesquisa e remetem para a necessidade de os (re)questionar. A obrigatoriedade de seguir uma regra ou norma básica instituída pela legislação sinodal - prevista no Direito Canónico -, ultrapassavam, muitas vezes, o registo básico por ela exigido. Outras vezes, a escassez ou ausência de informações também nos fornecem pistas sobre diversos aspectos da época.

Observámos nas diferenças de registos de baptismo e/ou de casamento que existia a preocupação de identificar os pais, os avós dos baptizados/nubentes, a sua freguesia de origem, além dos cargos ou títulos honoríficos dos baptizados/noivos, pais ou testemunhas/padrinhos. No sentido oposto, observámos registos em que as informações básicas foram suprimidas, mantendo-se quase somente a data e o nome de baptismo/casamento. Em alguns registos que consultámos/estudámos constavam ainda a “cor da criança”, apenas quando era preta, e sua condição social: *exposta*, *ilegítima*, *legítima*.

A criança que era considerada filha *ilegítima* ou *natural* era fruto de relações consensuais, não sacramentadas pelo matrimónio. Era facilitado, nestes casos, o registo do nome do seu pai, sendo raros os assentos em que consta o nome do pai de uma criança *natural*. A criança dita *natural* era fruto de casais concubinais, ou não, mas ambos solteiros. As crianças *ilegítimas* podiam também ser adúlteras, ou seja, quando o pai, ou a mãe, era casado, sendo o filho fruto de uma relação extra-conjugal. A criança *exposta* era a abandonada e sem família, *órfãos de pais vivos*.

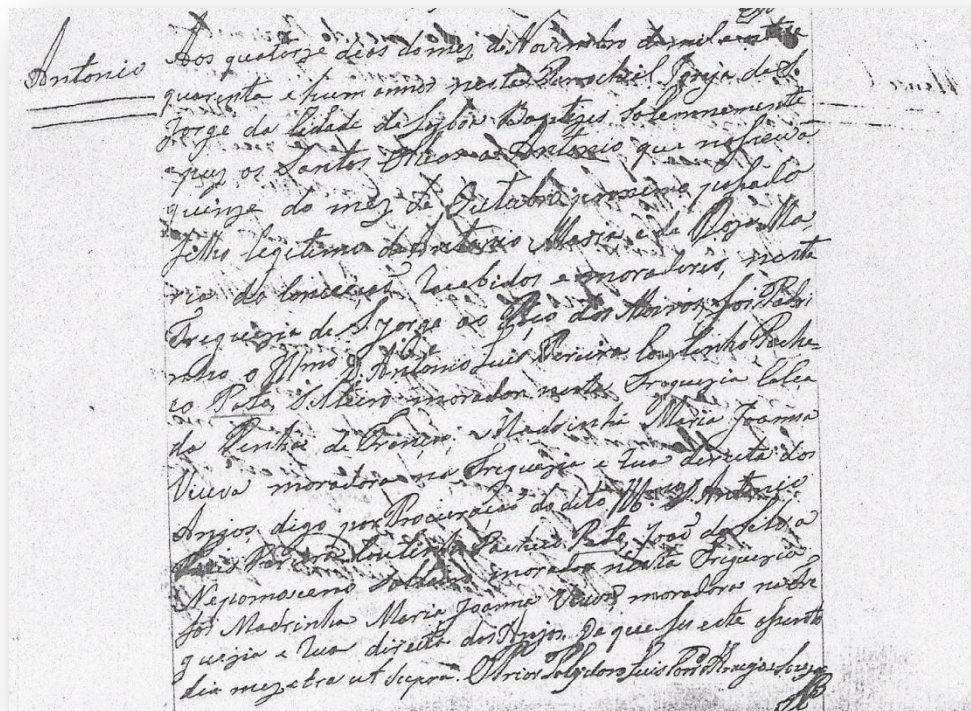
Observámos na nossa investigação que os netos de António Maia e de sua mulher, Roza Maria da Conceição, eram todos *legítimos*, e que nos respectivos assentos constam o nome da freguesia a que pertencem, a profissão do pai, os nomes dos avós

maternos e paternos e as moradas e títulos honoríficos de alguns dos pais/padrinhos. Nos assentos paroquiais investigados, bem como na diversidade dos laços sociais estabelecidos através do baptismo/matrimónio, não descortinámos, em nenhum deles, qualquer referência à ocupação das mulheres.

Os assentos de baptismo/casamento/óbito investigados não nos forneceram, para além dos que constam no seu registo de óbito, nenhum elemento acerca de António Maia que nos permitisse aferir o seu quadro de sociabilidade. O compadrio, que consiste numa relação nascida do sacramento de baptismo, registada nos livros paroquiais, permitiu-nos reconstituir a trajectória das relações sociais dos filhos de António Maia. Mas pouco nos diz acerca deste. Impunha-se-nos, pois, investigar um pouco mais a figura de António Maia. Regressámos, por isso, à Torre do Tombo para voltarmos a interrogar os documentos. Não foi fácil a nossa tarefa, mas foi, para nós, um reconfortante sucesso, pois, localizámos as certidões de nascimento de dois dos seus filhos: Manoel e António. Interessa, agora, compreender a importância que assume, nesta investigação, a sua figura.

António Maia viveu em Lisboa, pelo menos, desde 1841, conforme atestam as certidões de nascimento de dois dos seus filhos, e faleceu em 1882, de acordo com o seu registo de óbito:

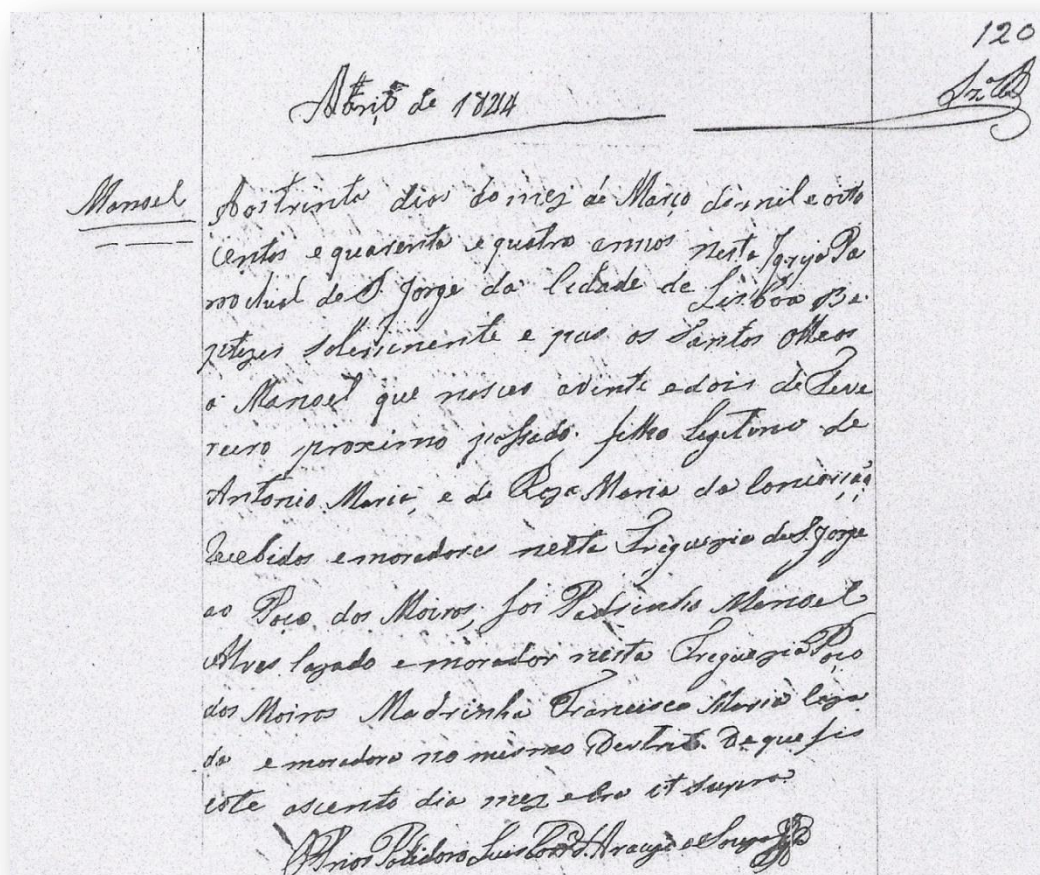
## - Certidão de Nascimento de António Maria Maia.

Fig. nº 45 Certidão de Nascimento<sup>1</sup> de António Maria Maia: 15 de Outubro de 1841

“Aos quinze dias do mez de Novembro de mil oitocentos e quarenta e hum annos nesta parochial Igreja de S. Jorge da cidade de Lisboa Baptizei solemnemente e puz os Santos Olleos a António que nasceu a quinze do mez de Outubro proximo passado filho legitimo de António Maia e de Roza Maria da Conceição recebidos e moradores, nesta freguesia de S. Jorge ao Poço dos Moiros, foi padrinho o Illmo D. Antonio Luis Pereira Coutinho Pacheco Pato solteiro morador nesta Freguesia Calçada da Penha de França; Madrinha Maria Joanna viuva moradora na freguesia e Rua Direita dos Anjos digo, por Procuração do dito Illmo D. António Luis Pereira Coutinho Pacheco Pato, João da Silva Nepomosceno solteiro morador nesta freguesia foi Madrinha Maria Joanna Viuva na freguesia e Rua Direita dos Anjos. De que fiz este assento dia e mez e //Era ut supra// O Prior // Polydoro Luis Corr<sup>a</sup> Araujo e Sousa//”

<sup>1</sup> I.N.A./T.T. Registos Paroquiais, freguesia de S. Jorge de Arroios, concelho e distrito de Lisboa, Livro Baptismos, nº 5, folha 104, (Microfilme 1181 SGU)

## - Certidão de nascimento de Manoel Maia.

Fig. nº 46 Certidão de Nascimento<sup>2</sup> de Manoel Maia: vinte e dois de Fevereiro de 1844

“Aos trinta dias do mez de Março de mil e oito centos e quarenta e quatro annos nesta Igreja Parochial de S. Jorge da Cidade de Lisboa Baptizei solenemente e pus os Santos Olleos a Manoel que nasceu a vinte e dois de Fevereiro proximo passado. Filho legitimo de Antonio Maia, e de Roza Maria da Conceição, recebidos e moradores nesta Freguesia de S. Jorge ao Poço dos Moiros, foi padrinho Manoel Alves cazado e morador nesta Freguesia, Poço do Moiros Madrinha Francisca Maria cazada e moradora no mesmo Destrito. De que fiz este assento dia e mez //Era ut supra// O Prior Polidoro Luis Corr<sup>a</sup> d’ Araujo e Sousa//”

<sup>2</sup> I.N.A./T.T. Registos Paroquiais, freguesia de S. Jorge de Arroios, concelho e distritos de Lisboa, Livro Baptismos, nº 5, folha 120, (Microfilme 11831SGU)

- Certidão de Óbito de António Maia

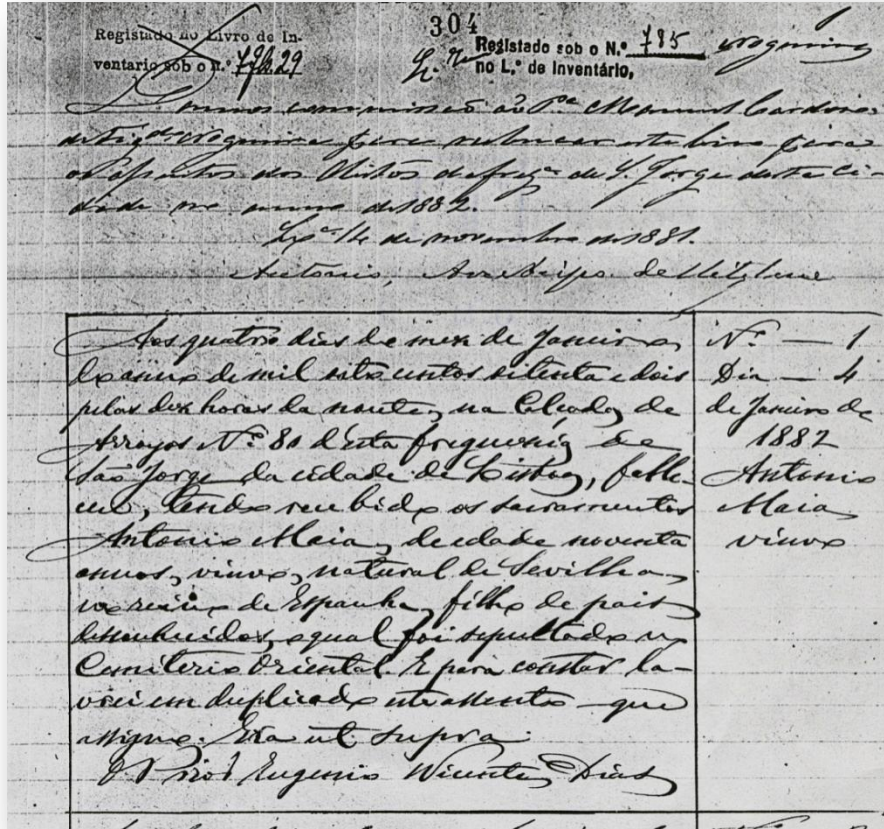


Fig. nº 47 Certidão de óbito<sup>3</sup> de António Maia: 4 de Janeiro de 1882

“Aos quatro dias do mez de Janeiro do anno de mil oitocentos e oitenta e dois pelas dez horas da noute, na Calçada de Arroyos N.º 80 d’esta freguezia de São Jorge da cidade de Lisboa, falleceu, tendo recebido os sacramentos António Maia de idade noventa anos, viúvo, natural de Sevilha, no reino de Espanha, filho de pais desconhecidos, o qual foi sepultado no Cemiterio Oriental. E para constar lavrei em duplicado este assento que assignei. Era ut supra//O Prior Eugenio Vicente Dias //”

<sup>3</sup> I.N.A./T.T. 1882 - Registos Paroquiais, freguesia de S. Jorge de Arroios, concelho e distritos de Lisboa, Livro Óbitos, nº 11, folha 1, (Microfilme 1183 SGU)

António Maia, pai de Manoel Maia, dono do jazigo, nasceu em Sevilha em 1792, de acordo com o assento de óbito passado aos 4 dias do mês de Janeiro do ano de mil novecentos e oitenta e dois pelo pároco da freguesia de São Jorge. Neste assento, pode ler-se que “pelas dez horas da noute, na calçada de Arroyos Nº 80 desta freguesia de São Jorge da cidade de Lisboa, faleceu, tendo recebido os sacramentos Antonio Maia, de idade noventa anos, viúvo, natural de Sevilha, reino de Espanha, filho de pais desconhecidos, o qual foi sepultado no Cemiterio Oriental. E para constar lavrei em duplicado este assento que assignei. *Era ut supra*. O Prior Eugénio Vivente Dias.”

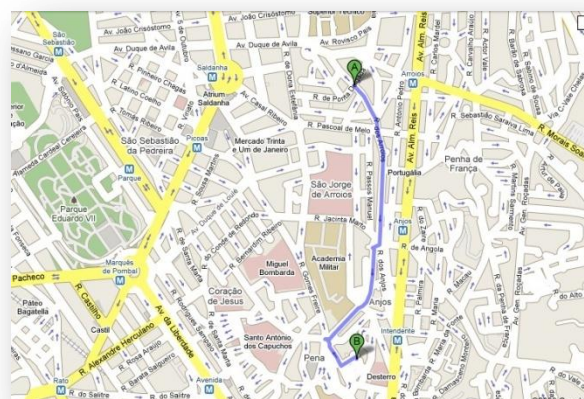


Fig. nº 48 Calçada de Arroios, 78 a 82<sup>4</sup>.  
Casa onde faleceu em 1882 António Maia

- A** — Freguesia de São Jorge de Arroios: Calçada de Arroios, local de falecimento de António Maia (nº 80) e residência (nº 82), de Manoel Maia em 22 de Setembro de 1885 – data de registo de propriedade do jazigo.
- B** — Freguesia da Pena: Travessa do Forte, local de nascimento de Manuel António Botas em 1825.

<sup>4</sup> Goulart, João H., 1968, freguesia de São Jorge de Arroios. Hemeroteca da C.M.L, cota: A62466, código de referência PT/AMLSB/AF/JHG/S02182

António Maia morreu em paz. Recebeu, de acordo com os rituais da Igreja Católica Romana, a *extrema-unção* para que a caminhada que teria de realizar até ao céu se transformasse em algo de alcançável no momento da morte. Este acto é testemunho da crença e religiosidade de António Maia e de sua família, porque é um acto voluntário que se expressa na devoção e aceitação, com tranquilidade, da morte que liberta a alma do pecado para se submeter à aplicação da justiça e da misericórdia divinas, de acordo com a Igreja Católica Apostólica Romana.

O grau de secularização da sociedade portuguesa oitocentista, o (não) reconhecimento da liberdade religiosa e a aceitação dos cemitérios como espaço de livre acesso para as diferentes comunidades religiosas, como estava estabelecido na lei de 21 de Setembro e de 8 de Outubro de 1835 (cf. Catroga, 1999, p. 151), determinaram o insucesso dos enterramentos civis. De facto, a luta pela separação da Igreja do Estado e a respectiva secularização dos cemitérios arrastaram-se até à implantação da República em 1910. Os funerais civis enquadraram-se num movimento com cariz marginal e de dissidência. A religião oficial tudo fez para impedir a coabitação dos restos mortais dos católicos com os dos que não mereciam ou enjeitavam a sepultura eclesiástica: proibiu os cortejos civis de entrarem pela porta principal do cemitério; mandou construir dentro dos cemitérios separadores a delimitar os diferentes territórios; os padres vigiavam o cumprimento da lei religiosa, a tal ponto que o prior da freguesia da Nazaré, em 1909, mandou desenterrar um cadáver sepultado civilmente no espaço sagrado e ordenou que fosse transferido para o recinto reservado aos não católicos. Mas as novas autoridades republicanas manifestaram equiparável apreço pelos valores simbólicos da nova ordem, actuando contra o desrespeito dos que se recusavam a tirar o chapéu à passagem do primeiro funeral civil, realizado em 1912, na localidade de Gouveia (cf. Catroga, 1999).

António Maia e a sua família manifestaram total rejeição ao funeral não religioso. Gerações sucessivas de indivíduos pertencentes a esta família baptizam-se e casam-se pela igreja; morrem entregando a *roupagem da alma* à terra santificada pela igreja apostólica romana; e recordam os seus *entes queridos* com a mesma veneração religiosa que os seus antepassados possuíram.

### 6.5.1. Árvore de costados de António Maia

O Quadro com a relação nominal dos corpos entrados no jazigo, a investigação desenvolvida na Torre do Tombo, os registos existentes nos livros de enterramentos do Cemitério do Alto de S. João e as conversas com os familiares permitiram construir a árvore de costados de António Maia e itinerários de alguns dos seus descendentes.

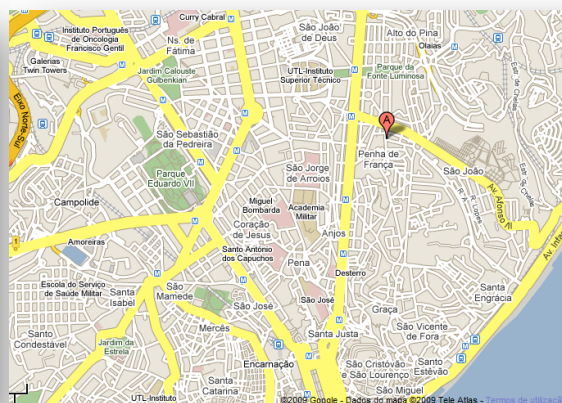


Fig. nº 49 Calçada do Poço dos Mouros<sup>5</sup>, local onde nasceram António Maria Maia (1841) e Manoel Maia (1844) filhos de António Maia, *o Sevilhano*

A - Fig. nº A Calçada do Poço dos Mouros faz actualmente parte da Freguesia Penha de França, em Lisboa.

<sup>5</sup> Goulart, Artur, s.d., Hemeroteca da C.M.L, cota: A47318, código de referência AF\img95\A47318.jpg.

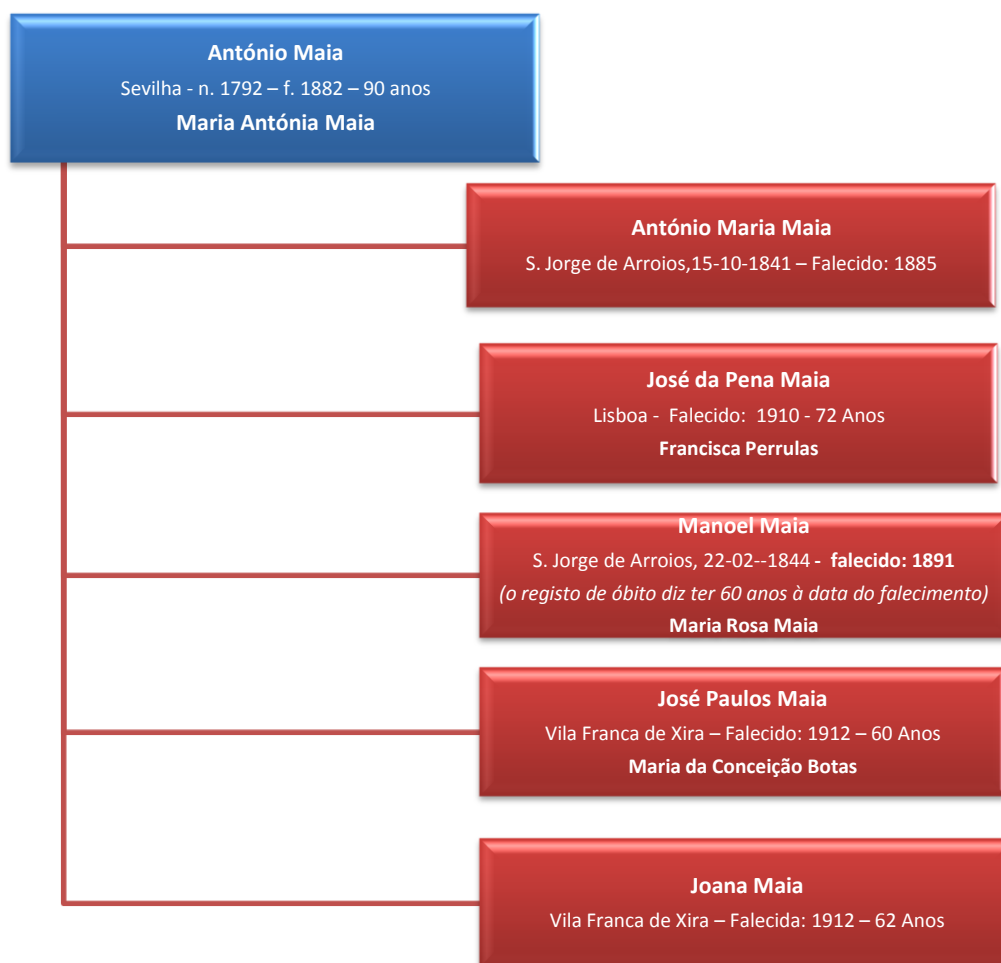


Figura nº 50 – Fonte: Árvore de costados de António Maia

**António Maria Maia**<sup>6</sup>, natural de Lisboa, nasceu a 15 de Outubro de 1841 na Calçada do Poço dos Mouros<sup>7</sup>, freguesia de S. Jorge de Arroios. Negociante, viveu na Vila de Montemor e aí faleceu. Foi o primeiro corpo a ser transferido para o jazigo de família em 21 de Outubro de 1885;

<sup>6</sup> I.N.A./T.T. 1841 - Registos Paroquiais, freguesia de S. Jorge de Arroios, concelho e distritos de Lisboa, Livro baptismos, nº 5, folha 104.

<sup>7</sup> O hábito de lançar os cadáveres dos escravos negros e mouros ao Tejo (praia de Santos) ou da Escarpa de Santa Catarina, ou ainda enterrá-los à superfície na dita praia ou em campos e quintas, foi progressivamente desaparecendo, tanto mais que, ao tempo de D. Manuel, El-Rei, meritoriamente, mandou construir dois poços funerários, o dos Negros e o dos Mouros, para onde se lançavam os cadáveres e, periodicamente, cal viva, evitando desta forma os inconvenientes da sua exposição e as epidemias (Santana & Sucena, 1994, p. 249).

**Manoel Maia**, natural de Lisboa, nasceu a 22 de Fevereiro de 1844 na freguesia de S. Jorge de Arroios na Calçada do Poço dos Mouros. Alquilador/negociante, casado com Maria Rosa Maia e morador na Calçada de Arroios 80 loja, freguesia da Pena, Lisboa. Faleceu em 04 de Março de 1891 com “*amolecimento cerebral (diabetes)*”;

**José da Pena Maia**, natural de Lisboa, casado com Francisca Perrulas, negociante, morava na R. de Arroios, nº 61, Lisboa. Teve 3 filhos. Faleceu em 24 de Janeiro de 1910 com uma “*lesão Cardíaca*”;

**Joana Maia**, natural de Vila Franca de Xira, viúva. Entrou no jazigo em 12 de Abril de 1912. Faleceu com 62 anos com uma “*hemorragia cerebral*”. Morava no Pátio do Padeiro, 16 loja;

**José Paulos Maia**, natural de V. Franca de Xira, casou com Maria da Conceição Botas, negociante, morava no Pátio do Padeiro, 48, Lisboa. Teve dois filhos e três filhas. Faleceu 27 de Junho de 1912 com “*pneumonia lombar dupla*”;

Os testemunhos prestados permitem confirmar a existência dos cinco filhos de António Maia e de Maria Antónia Maia. Terá sido pai aos 41 anos, vivido em Lisboa e em Vila Franca de Xira, onde nasceram dois dos seus filhos. Com algumas inexactidões, muitas referências trocadas, a totalidade das pessoas entrevistadas, admitiram ter ouvido alguém falar e/ou fazer referências, conhecerem e/ou conviverem com os/ou alguns dos filhos de António Maia. Os entrevistados falam de alguns deles como sendo seus avós e/ou tios-avós. O que é manifestamente interessante é que nenhum deles ouviu alguma vez falar de António Maia, aqui designado por *o sevilhano*. Lembram-se de que alguns dos seus familiares, aqui referenciados, falavam entre si em espanhol, mas, relativamente a António Maia, ou o confundem com um dos seus filhos, que se chamava António Maria Maia, ou, simplesmente, não o conhecem, nem nunca ouviram falar dele.

Investigador - Casou com António Maia que era Sevilhano. Confirma ou não?

– Não, não confirmo a existência de um Sevilhano, mas confirmo sim que o meu avô, que andava lá sempre e que era espanhol. Bem, que falava espanhol...

Investigador - O José Paulo Maia?

– Sim! O José Paulo Maia...

Investigador - Que falava espanhol?

– Espanhol, tudo... E a minha tia Chata quando falava com o pai falavam espanhol um para o outro. Ela, a minha tia Chata, que era a Maria Conceição, falava para o meu tio, digo meu avô, era só espanhol que falavam. Eles os dois falavam em espanhol. E percebiam-se um ao outro (Mulher, viúva, 82 anos).

Que terá pesado na decisão de António Maia para emigrar para Portugal e aqui ter constituído família?

### **6.5.2. Prisão Geral dos ciganos**

Em 31 de Julho de 1749, circulava a notícia de que haviam encerrado todas as portas da cidade de Sevilha, salvo as do Arenal e de Carne. Este facto só serviu para que crescesse o alarme, que alcançou o seu nível máximo quando se supôs que Sevilha inteira estava cercada pelos soldados. Os movimentos das tropas por todas as ruas da grande capital de Andaluzia e as idas e vindas das autoridades, empenhadas em manter secreta a finalidade dos seus movimentos, alteraram seriamente a calma dos sevilhanos. Em um momento dado, a tropa e os esbirros iniciaram a recolha dos ciganos (cf. Alfaro, 1993, p. 45).

Em 30 e 31 de Julho do ano de 1749 deu-se andamento, em Espanha, a um dos processos mais fatídicos que alguma vez se executou contra um grupo étnico na Península Ibérica. Uma operação meticulosamente preparada pretendia fazer cumprir, de uma vez por todas, o que inúmeras pragmáticas anteriores não haviam conseguido: o desaparecimento de todos os ciganos de Espanha. Alfaro refere que “um número indeterminado de pessoas, que alguns documentos da época situam entre as nove mil e as doze mil, sem distinção de idade ou de sexo, perderia a liberdade naquela gigantesca operação policial” (1999, p. 23).

Esta operação implicou uma organização logística sem precedentes. Não era somente o momento da *prisão geral dos ciganos* que tinha que ser organizada, eram as consequências que daí advinham que impunham igual necessidade de planificação. “As ciganas seriam repartidas por três “depósitos” ou “casas” mescla de cárcere, quartel, e fábrica, haveriam de estabelecer-se estrategicamente” (Alfaro, 1993, p. 24) As crianças, os maiores de 50 anos, os doentes, os incapacitados, as separações conjugais, tudo foi cuidadosamente preparado pelo Bispo de Oviedo que tinha *o problema cigano* como uma sua obsessão. Este não é o lugar para discutir *a prisão geral dos ciganos* mas, os acontecimentos que a ele se referem marcaram todas as gerações seguintes. «A pragmática de 19 de Setembro de 1783, que culminou o processo geral de Ciganos iniciado vinte anos antes, deixá-los-ia na metrópole, livres para escolher domicílio, com a única exceção cautelar da Corte e Sítios Reais. Costuma dizer-se que esta pragmática implicou a equiparação jurídica dos Ciganos, aos quais o abandono “da língua, trajar e modos” permitiria que passasse a ser-lhes aplicável a legislação comum, “sem distinção dos demais vassallos”». (Alfaro, 1999, p. 47) A naturalização da diferença de todos os ciganos, existentes em Espanha, faz-se com a lei de 19 de Setembro de 1783. Esta lei de Carlos III passa a considerá-los iguais a todos os seus vassallos:

“Prohíbo a todos mis vasallos, de cualquier estado, clase y condición que sean, que llamen o nombren a los referidos con las voces de gitanos o castellanos nuevos, bajo las penas de los que injurian a otros de palabra o por escrito.” (Borrow, ([1854] 1999, p. 132).

Ficam consagrados os direitos e privilégios iguais aos demais súbditos levando muitos ciganos a dizerem que já não são os ciganos que eram porque: “*El Kralis há nicobado la liri de los cales*”<sup>8</sup> (Borrow, ([1854] 1999, p. 141). A lei torna-os “iguais” aos demais súbditos.

---

<sup>8</sup> O rei destruiu/roubou a lei dos ciganos

Segundo George Borrow<sup>9</sup>, em meados do século XIX, a justiça Espanhola “não exerceu nunca uma justiça pura e incorrupta; os princípios da justiça foram pior entendidos que em outros países, o sistema inteiro de administração judicial é desavergonhadamente venal e corrompido. A justiça espanhola foi invariavelmente uma burla, uma coisa que se compra e se vende, terrível só para os débeis e inocentes e instrumento de crueldade e de avareza” ([1854] 1999, p. 120).

### 6.5.3. De Sevilha para Lisboa

Os ciganos fazem parte de grandes correntes de migração que se efectuaram desde a sua “saída da Índia que terá ocorrido entre o século IX e XIV em diversas vagas” (Liégeois, 2001, p. 29). A sua passagem de um local para outro significa, em muitas ocasiões, que os indivíduos acabam por se fixar individualmente, ou em grupo, em determinados espaços, acabando esses locais e as próprias pessoas por fazerem emergir e, conseqüentemente, incorporar novas configurações identitárias. Esses lugares acabam por adquirir um significado distinto do restante território e por descrever o modo de vida dessas pessoas (*e.g.* das *gitanerías*, bairros ciganos em Espanha).

Terão sido motivos económicos, e/ou familiares, e/ou demográficos, e/ou culturais, ou outros não referenciados, que levaram António Maia e/ou sua família a deslocarem-se para Lisboa e aqui se fixarem?

Sevilha foi, pelas razões supramencionadas, uma cidade difícil para os ciganos viverem, razão pela qual, a perseguição, prisão, degredo e morte poderão ter levado as suas gentes a imigrar. Não é possível determinar com precisão a resposta a dar a esta questão, mas é verdade que o entendimento das razões que poderão ter contribuído para a sua fixação em Lisboa, é agora mais complexo e, simultaneamente, mais

---

<sup>9</sup> Denunciando os males, George Borrow deixa-nos o testemunho da sua relação com os ciganos, que conhecia como ninguém. Deixa-nos uma experiência intensamente vivida e um manancial de informação que possibilita, ainda hoje, que os investigadores estudem, cada vez mais e melhor, a realidade cigana na Península ibérica nos últimos quatrocentos anos.

compreensível. Todas as possibilidades aqui discutidas poderão ter contribuído, de formas distintas, de uma maneira ou de outra, para a sua vinda e fixação em Lisboa, num primeiro momento, na freguesia de S. Jorge e, mais tarde, na freguesia da Pena, e aí residir. É, pelo menos, desde o ano de 1841 que António Maia se relaciona com o seu compadre D. António Luís Pereira Coutinho Pacheco Pato, 5º Marquês de Soydos. Dizemos, pelo menos, porque ignoramos se o Marquês de Soydos teve, antes desta data, algum tipo de relação com António Maia. Admitimos, no entanto, que tal relação tivesse existido pelo facto de ambos possuírem muitas coisas em comum, para além do estatuto sociopolítico que os diferenciava: António Maia era sevilhano e o Marquês detentor de um título de nobreza criado por Carlos III, rei de Espanha, autor da lei de 19 de Setembro de 1783, que passou a considerar todos os ciganos *iguais a todos os seus vassallos*; ambos viviam na mesma zona, em Lisboa, e tinham em comum a paixão/necessidade dos cavalos. A importância dos cavalos é central em todo o período oitocentista como demonstraremos, noutra capítulo. Ora, no nosso entendimento, é o negócio de cavalos – que acompanha diferentes gerações da família Maia –, que possibilita e organiza as suas dinâmicas sociais e, conseqüentemente, o tipo de relações sociais simbólicas que se desenvolvem através dos padrinhos/compadres, quer eles sejam de baptismo e/ou de matrimónio.

As certidões de nascimento dos filhos de António Maia e Roza Maria da Conceição permitem-nos aferir que existiam relações sociais de diferentes tipos e modalidades; que se desenvolvem em várias dimensões segundo os interesses e estratégias sociais daqueles que estabelecem relações de compadrio. Portanto, o compadrio possui várias dimensões: endógenas e exógenas.

As relações de compadrio estabelecidas com o apadrinhamento de dois dos filhos de António Maia e de Roza Maria da Conceição permitem-nos configurar a existência de um quadro relacional configurado por relações sociais que transcendia o seu grupo social. Constatámos, pois, com os dois registos de baptismo dos dois filhos de António Maia, que já existiam relações sociais que iam para além dos indivíduos com *status* social semelhante ao seu. A rede de alianças entre a sua família e outras com estatutos sociais diferentes começou, de facto, com ele e continuou com os seus filhos.

António Maia é um *antepassado-fundador*. A maior parte dos ciganos portugueses pertencentes à *raça* dos Maias são (possivelmente) descendentes de António Maia, *o Sevilhano*.

Em síntese, as fontes primárias, como ficou examinado no capítulo anterior, são de muito complexa interpretação, como é o caso dos registos paroquiais, e as fontes secundárias, no que diz respeito a António Maia – o sevilhano, são frágeis pelo facto de estarmos na presença de entrevistados septuagenários e octogenários, que não conviveram/conheceram este seu antepassado. Com estas condições de investigação não deixámos, no entanto, de considerar a importância das respectivas fontes para a compreensão e *complexidade das contradições* existentes na figura de António Maia. Este texto não tem todas as suas contradições resolvidas, não obedece à hegemonia do seu autor ou de uma instituição única; é fundamentalmente um texto polissémico que através da identidade ambivalente de António Maia vem, mais uma vez, questionar a noção de “unidade cultural”. Assim, temos práticas identificacionais ao invés de uma identificação definitiva; temos identidades híbridas e ambivalentes ao invés de identidades totalizadas (cf. Bhabha, 1994). Com o hibridismo, que Bhabha nos propõe, eliminámos a dicotomia de opostos – cigano e português/luso, cigano-espanhol, substituindo-a pelo sujeito ambivalente: cigano-português, cigano-espanhol. António Maia é um *não-um* que se articula com a diferença cultural e com a diversidade em si existente. Emerge como *outros de si mesmo*. Por isso, para Homi Bhabha (1994), o problema da articulação da diferença cultural não é o problema do pluralismo pragmatista sem amarras ou a ‘diversidade’ dos muitos; é o problema do *não-um*.

Enfim, para tentar resolver o maniqueísmo dicotómico e reducionista que separa os ciganos dos portugueses/lusos ou, no caso do imigrante António Maia, cigano/espanhol, deveremos considerá-lo como um *antepassado-fundador*, cuja figura pode ser lida como um caso de ambivalência. Isto é, “os múltiplos espaços de pertença, fundados na cultura de origem, mas também em pertenças nacionais e internacionais, configuram as identidades e os modelos de acção das populações imigrantes” (Horta, 2008, p. 161), como é o caso de António Maia.

---

Procurámos, com este texto, através do estudo e cruzamento de informação proveniente de fontes primárias e secundárias, narrar a importância, para o nosso estudo, da figura de António Maia, *o sevilhano*. Não ficaram esclarecidas as razões da sua vinda para Portugal, mas os seus descendentes são a prova de que aqui decidiu viver e constituir família; as suas opções religiosas<sup>10</sup> mantêm-se mesmo quando, na sociedade portuguesa oitocentista, outras opções emergem; o seu *status* poderá ser medido/entendido a partir, de entre outros aspectos, do estatuto económico e social dos filhos, todos negociantes. Poderá ainda ser compreendido através do ritual dos *santos óleos* ou baptismo dos seus filhos através dos quais se conseguia alianças internas e externas que eram utilizadas para conseguir benefícios materiais, simbólicos e poder social.

É um dos seus filhos, José Paulos Maia, que casará com uma das filhas de Manuel António Botas, Maria da Conceição Botas, e é esta, o seu pai e um dos seus filhos, António Maia, que são objecto da nossa investigação. António Maia viveu e veio a falecer em 1882, na Calçada de Arroios, perto do Campo de Santana, do antigo Matadouro Municipal de Lisboa e da residência de Manuel António Botas. Os percursos pessoais, profissionais e familiares de Manuel António Botas e António Maia cruzam-se. Vejamos como.

---

<sup>10</sup> Ao contrário das imagens socialmente construídas acerca dos ciganos oitocentistas que dizem que estes são ateus ou religiosos por conveniência (cf. Coelho, [1892] 1995).

## **Capítulo VII - Manuel António Botas: percursos de uma história de vida**

*É claro! Como se diz de Camões, de Garrett ou Camilo na literatura, de Fontes, do Sr. Hintze ou do sr. José Luciano na política, de Silva Porto, Soares dos Reis ou Columbano, nas artes, - assim se diz de Botas numa toirada. Perguntar qual ele é - tinha razão o visconde de se mostrar enfastiado - é desconhecer o b, a, ba da tauromaquia!*

*Luiz de Moraes Carvalho, jornalista, 4 de Março 1901*

Neste capítulo procuraremos (re)construir a história de vida – pessoal, profissional e familiar – de Manuel António Botas. A identidade do luso, lisboeta, guitarrista, bandarilheiro, *inteligente de corridas*, marialva e boémio que foi Manuel António Botas, será objecto da nossa narrativa. Investigar-se-á a sociedade oitocentista portuguesa e a forma como António Botas nela interveio, e ainda o modo como influenciou as gerações futuras.

### **7.1. Manuel António Botas: o que dele se diz**

Iniciaremos esta nossa aproximação a Manuel António Botas através de duas descrições que dele se fizeram num dicionário e num artigo jornalístico. No primeiro caso, corresponde a uma entrada num dicionário editado em 2001, enquanto a segunda referência diz respeito a um artigo publicado na primeira página do *Diário de Notícias*, na edição de Segunda-feira, do dia 4 de Março de 1901.

O *Dicionário das Alcinhas Alfacinhas* (Rego, 2001), numa das suas entradas, dá-nos a seguinte descrição de Manuel António Botas:

Botas (O): Antigo bandarilheiro que se estreou em 1842. Chamava-se Manuel António Botas. Tendo deixado de tourear, dedicou-se apenas a dirigir corridas, sendo o inteligente durante muitos anos nas praças do Campo de Santana e Campo Pequeno. Aparecia nas corridas com as suas suíças compridas e bem tratadas, chapéu alto e bengala, sendo insensível aos apupos dos espectadores quando não concordavam com a sua direcção.

O artigo do jornalista Luiz de Moraes Carvalho publicado na primeira página do jornal *Diário de Notícias* na edição de segunda-feira do dia 4 de Março 1901, com o título “Folhetim – O Inteligente”, relata e manifesta a sua indignação pelo facto de uma jovem de nome *Fifi* não conhecer *O Botas*:

Foi pois na rua, ao frio, vendo os tais narizinhos cor de morango que se lembrou a verdadeira historia, para logo esquecida ao vermos o *inteligente* que passava. Era o Botas.

Creio bem que não esporeavam ser este o meu *inteligente*. Quem sabe, mesmo, se não deitaram olhos ávidos para conhecer quem era o eleito amigo que eu assim distinguia!...

Talvez, os mais letrados, na turba presunçosa que escogita asneiras, no ócio que lhes fica de faze-las, imaginassem que ia, traduzindo umas páginas de Taine, trocando-lhes os significados e polvilhando-os de termos científicos, arengar uma exposição filosófica, com taras, degenerescências, atavismos, e adaptações que lhes servissem de pasto verde como as suas esperanças.

E, afinal, leitor, eu falo-te do Botas! Do Botas que nós conhecemos do Campo Pequeno, de o vermos dirigir as corridas, a ser *inteligente* por obrigação, já que o foi por nascimento.

Vêem-nos assim á memoria todas essas tardes de toiros, em que a alma nacional estremecia delirante num ferro à tir, ou numa pega valente, ordenada pelo Botas.

Os aplausos entusiásticos rebentavam de todos os sectores da praça vendo Guerrita empunhar o trapo – mandado pelo Botas.

E o *diestro*, fascinado o toiro com a perícia suprema que tinha luzimento de arte, simulava matá-lo, na expectativa duma ovação que parecia interminável. Depois ouvia-se o clarim – era ainda o Botas que mandava.

Num camarote a Fifi, rebrilhando de jóias e de cores encarnadas, um chapéu colossal, uma blouse inflamada, aplaudindo febril, com entusiasmo postiço (como as anquinhas) porque era moda gostar de toiros – vai o rei e a rainha – perguntava ao visconde:

- Quem é aquele homem?

A dado passo da sua narração, Luiz de Moraes Carvalho, diz que num camarote estava a *Fifi*, rebrilhando de jóias e de cores encarnadas, um chapéu colossal, uma *blusa* inflamada, aplaudindo febril, com entusiasmo postiço (como as anquinhas) porque era moda gostar de toiros – vai o rei e a rainha – perguntava ao visconde: - Quem é aquele homem?

– É o Botas! E respondia; enfasiado, achando escusada a pergunta, convencido de que exprimia dessa forma um conhecimento de todos. É claro! Como se diz de Camões, de Garrett ou Camilo na literatura, de Fontes, do Sr. Hintze ou do sr. José Luciano na

política, de Silva Porto, Soares dos Reis ou Columbano, nas artes, - assim se diz de Botas numa toirada. Perguntar qual ele é - tinha razão o visconde de se mostrar enfasiado - é desconhecer o *b, a, ba* da tauromaquia!

Uma entrada num *Dicionário das Alcinhas Alfacinhas* nos primórdios do século XXI e um outro artigo publicado no *Diário de Noticias* no começo do século XX fornecem-nos elementos que nos facilitam uma aproximação à figura de Manuel António Botas e, sobre ele, construir uma primeira percepção. Mas quem era, de facto, Manuel António Botas?

### 7.1.1. Do nascimento até à sua ida a Alhandra: o início do toureio e da profissionalidade

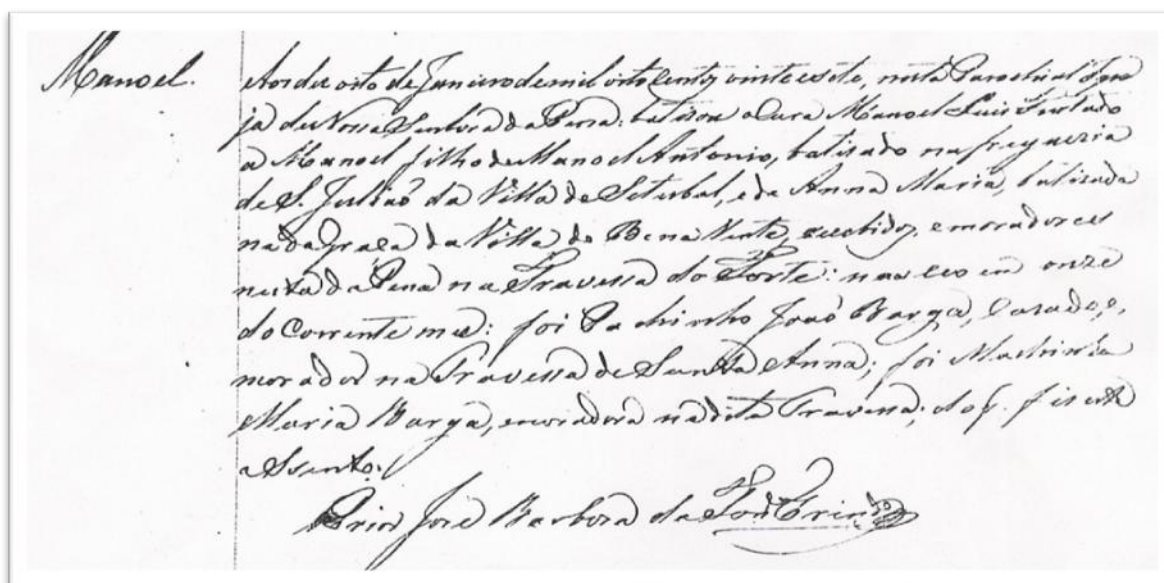


Figura nº 51 - Certidão de Nascimento<sup>1</sup> de Manuel António Botas

Manuel António Botas nasce a 11 de Janeiro de 1827, em Lisboa, freguesia da Pena, conforme consta no seu registo de baptismo, efectuado em dezoito de Janeiro de mil oitocentos e vinte sete.

<sup>1</sup> A.N./T.T. SGU1045, R.P. Pena Baptismos, 8 de Janeiro de 1827

Aos dezoito de Janeiro de mil oitocentos e vinte sete, nesta Parochial Igreja de da Nossa Senhora da Pena, batisou o Cura Manoel Luis Furtado a Manoel filho de Manoel António, batisado na freguesia de S. Julião da Villa de Setubal, e de Anna Maria, batisada na da Graça da Villa de Benavente, recebidos, e moradores nesta da Pena na Travessa do Forte, nasceu aos onze do corrente mez: foi Padrinho João Barga, casado, e morador na Travessa Santa Anna; foi Madrinha Maria Barga, moradora na dita Travessa; do q. fiz este Assento. Prior Jose Barbosa da Fonseca Filho de António Manuel Botas e de Ana Maria, nasceu em Lisboa, em 1827. Seu pai faleceu oito dias antes do seu nascimento. Ficando ao cuidado de sua mãe que procurou, mais tarde, que ele aprendesse o ofício de colchoeiro (cf. S. Marques, 1876, 1ª Ano nº 13). Seria, no entanto, diferente o seu percurso profissional.



Figura. nº 52 - Jornal *O Toureiro*

Na freguesia da Pena estava instalada, desde o início do século, a Praça de Toiros do Campo de Sant'Ana, figurando na área desta freguesia, segundo os seus assentos paroquiais, muitos dos mais importantes toureiros oitocentistas (cf. *O Toureiro*, 1878, nº 25, p. 1). Manuel António Botas nasceu no coração da freguesia da Pena, mais propriamente na Travessa do Forte, sendo influenciado pela *arte do toureio* desde tenra idade.

Num artigo publicado em 1876 no Jornal *O Toureiro*, Pinto de Campos escreve, na galeria *dos artistas*, que, desde muito novo, Manuel António Botas *tentará nas embolações executar algumas sortes*. No ano de 1841, Manuel António Botas, então com 14 anos, indo a Alhandra com Calabaça<sup>2</sup> (pai de João Calabaça) e Manuel Vargas,

<sup>2</sup> Manoel Garcia Calabaça viria a casar com Felicidade Perpétua, irmã de Manuel António Botas. Era filho do matador sevillhano Sebastião Garcia Calabaça que, em Lisboa, trabalhou na antiga Praça do Salitre e na Praça real da Quinta da Bemposta. Manuel Calabaça e Felicidade Perpétua tiveram, pelos menos, dois filhos que viriam a ser toureiros: Silvestre e João Calabaça. In *Jornal A Arena*, 1900, nº 25 (3ª série).

ambos já *capinhas*<sup>3</sup> conhecidos, foram convidados por Domingos Carvalho, lavrador naquela vila, para tourearem os touros mais corpulentos da corrida. Apesar da sua inexperiência, Manuel Botas, aceitou, dominado pelo ardente desejo que tinha de tourear. Esqueceu o perigo, o fiasco que poderia fazer, e com a força de vontade, que tudo vence, apresentou-se, trabalhou, e os seus esforços foram coroados do melhor êxito.



Figura nº 53 – Manuel António Botas  
Fonte: *O Toureiro*, 1876, ano 1º, nº 13)

Animado pelo sucesso, no domingo seguinte apresentou-se na praça do Campo de Sant’ana. Foi muito aplaudido, e João Sedvem contratou-o logo, por 2\$400 reis para ir trabalhar para Almada. [João José dos Santos Sedvem era cavaleiro e Picador da Casa Real e companheiro do rei D. Miguel, nos toiros e na boémia, era, por isso, um homem influente: (D’Almeida, 1896, p. 156-159; Morais, 2003, p. 185)]. Segundo Pinto Campos, a maneira como o jovem Manuel António Botas toureou, nessa corrida, fez com que

João Sedvem o mandasse chamar novamente para a próxima. Foi então que o miúdo de catorze anos, Manuel António Botas, considerou que era pouco o dinheiro que ganhava, *por que andava expondo as costelas*, atreveu-se, por isso, a pedir 3\$600 reis! Sedvem, estupefacto, pasmou de tanta audácia! Quase furiosos arremeteu para ele, oferecendo-lhe um pontapé ... três mil e seiscentos!

O jovem Botas fugiu envergonhado e, de imediato, se arrependeu de tamanha exigência. Mas foi João Sedvem que, finalmente, condescendeu: mandou chamar o jovem Botas, e aconselhou-o a guardar segredo da quantia fabulosa com que remunerava o seu trabalho.

<sup>3</sup> O toureiro que capeia. Capa com que o toureiro provoca ou distrai o touro. In *Dicionário de Língua Portuguesa*, 1996, Priberam, Informática e Porto Editora.

A fama do jovem Manuel Botas repercutiu-se em toda a Lisboa amante do toureiro, sendo, por isso, mandado chamar por Domingos Alegria, empresário da Praça de Sant'Ana, “que o levou a uma das bancadas da praça, e ali lhe disse com acento dramático, mostrando os toiros que, tranquilamente, descansavam na arena; *olha para aqueles touros são de D. Raphael da Cunha; si los toreas bien, já sabes que d'aqui por delante puedes correr todos los toros que tiene la virgen Maria Santissima*” (D'Almeida, 1896, p. 158). O jovem aceitou o desafio e travou uma batalha, decisiva, com as tão temíveis rezes. Quando o confronto terminou, apercebeu-se pelo agrado que lhe dispensaram que tinha vencido; e, mais satisfeito ficou, quando, no ano imediatamente a seguir (1842), se estreia como profissional na velha praça de toiros do Campo de Sant'ana, tendo como padrinho o bandarilheiro José Joaquim Ferreira Peixinho (Morais, 2003, p. 139). O primeiro passo do seu sonho estava dado, o jovem Manuel António Botas conquista um lugar na Praça do Campo Sant'Ana ao lado dos seus colegas; restava-lhe agora que o empresário Domingos Alegria cumprisse a sua palavra. O empresário, fiel ao que lhe tinha dito, contratou-o, como efectivo, no ano seguinte (1843). O jovem Botas ficou para sempre ligado ao toureio.

Segundo Pinto de Campos, fez, mais tarde, parte do grupo de capinhas, contratado pela empresa de D. Pedro Corty e Marty, assim como pela empresa do Sr. Dinis (1870). Em 1851, foi à Ilha Terceira com Calabaça. Nesta ilha foi muito feliz, e dela voltou somente em 1853. E foi o único capinha para todas as corridas. Agradou muito e realizou ali um benefício muito concorrido, protegendo-o as principais pessoas da terra (*O Toureiro*, 1876, ano 1º, nº 13).

### **7.1.2. O toureio: de cavaleiro e bandarilheiro a *Inteligente* da praça de toiros**

O jovem Botas começou a torear nos “bons tempos em que não havia maximbombos nem bicicletas, duas pragas medonhas, que ameaçam dar cabo das costelas de vários portugueses, que não podem levar à paciência que este país, que produziu os melhores cavaleiros do mundo, esteja reduzido a macaquear os nababos americanos” (cf. Barros, 1901, p. 124). Manuel António Botas era um competente

cavaleiro e tornou-se num hábil bandarilheiro, desfrutando entre os *aficionados*, do seu tempo, de uma grande popularidade e de excelentes avaliações técnicas que somente os críticos tauromáquicos têm competência para produzir e os *aficionados* para compreender como é o caso da crítica publicada, no dia 25 de Abril do longínquo ano de 1870, no *jornal exclusivamente dedicado à touromachia*, *Annaes Tauromachicos*:

“Saia o 7º touro, o melhor da corrida. Chamava-se *Pigarso* e era salgado de armação larga, corpulento, bargado, bravo e de poder. Botas fez uma excelente sorte de gaiola pondo-lhe mais par e meio de bandarilhas ao *cuarteo*.”

O 8º touro era raiado claro, olho-de-perdiz, *cornialto*, e de muito pé, dava pelo nome de *Gineto*. Recebeu do cavaleiro dois ferros, uma na sorte de Gaiola e outro à tira. Como o boi era refractário as sortes de cavalo, Botas meteu-lhe um par de bandarilhas *cuarteando*; ainda assim o boi não esperou e foi passado á capa por *Barbi* e muito bem pegado de cara por um dos forcados.”

Manuel António Botas, Sancho, Cadete, Peixinhos, Loureiro, Calabaça, Pontes, Caixinhas, Roberto e outros, gozavam da simpatia e do entusiasmo de milhares de espectadores de todas as classes da sociedade oitocentista que garantiam, com a sua presença, a *festa brava*, e que os amigos/inimigos das touradas sustentavam através de enormes polémicas nos jornais, nos cafés/botequins e noutros espaços de sociabilidade oitocentista.

Manuel António Botas foi um bom, e considerado, artista, fez parte daquela plêiade de artistas que, naquela época, tanto elevaram o toureio nacional. Toureou até 1885. Durante aproximadamente 44 anos de actividade nas arenas e com quase 60 anos de idade, o bandarilheiro que mais dinheiro cobrava das empresas retirou-se dos redondéis (cf. Saragoça, 1991, p. 43).

Para trás ficou o toureiro destemido que toureou em várias praças do país e em Espanha, tendo colhido fartos aplausos em Cáceres, numa tarde em que se desembolara um touro destinado a cavalo e que ele e outros bandarilheiros tourearam, a pedido do público, salientando-se Botas. Foi

colhido várias vezes, mas a situação mais grave que viveu aconteceu em Vila Franca, onde um touro lhe rompeu o escroto tendo o desafortunado artista de se tratar a si próprio conforme pôde, pois naquela época não existiam socorros médicos nas praças, nem local onde eles se pudessem realizar (s.a., 1912, 2 de Fevereiro).

Os *artistas de toiros* eram colhidos frequentemente, ficando, em muitos casos, gravemente feridos, com marcas para o resto da vida, ou mesmo impossibilitados de continuarem nas lides, ou, como aconteceu, em 12 de Maio do ano de 1904, com o cavaleiro Fernando d'Oliveira, que foi vítima de uma horrível colhida à qual não resistiu (Morais, 1992, p. 458). Outro caso muito grave é relatado por Luís Rebelo da Silva (1822-1871) e remete-nos para a *Última Corrida de Touros em Salvaterra* (Silva, 2000) e para a morte do cavaleiro conde dos Arcos. É uma história verdadeira que se passa numa corrida real a que assistia D. José, acompanhado pelo Marquês de Pombal. O pai do conde de Arcos, o marquês de Marialva, que assistiu à morte na arena do seu filho, desceu da bancada, enfrentou o touro e matou-o vingando, assim, a morte do filho. D. José prometeu acabar com as touradas no seu reinado, mas tal só veio a acontecer no de D. Maria II, em que o ministro do “Reino Passos Manuel promulgou um decreto proibindo as touradas: ‘Considerando que as corridas de touros são um divertimento bárbaro e impróprio de nações civilizadas, bem assim que semelhantes espectáculos servem para habilitar os homens ao crime e à ferocidade, e desejando eu remover todas as causas que possam impedir ou retardar o aperfeiçoamento moral da Nação Portuguesa, hei por bem decretar que de hora em diante fiquem proibidas em todo o Reino as corridas de touros’. A proibição durou poucos meses” (Fiolhais, 2009, p. 39).

Os artistas trabalhavam durante quatro meses e viviam o ano inteiro com o que ganhavam nesses meses. As suas vidas eram, por isso, modestas. As festas ou *benefícios* que se realizavam em seu favor eram uma forma solidária de combater a precariedade em que muitos deles viviam. Nessa época, os toureiros não tinham *Caixa de Pensões* ou *Caixa de Socorros*, (cf. Carreira, 1996a; Carreira, 1996) como muitos deles reivindicavam (cf. Jornal *A Trincheira*, 1910, Domingo, 3 de Julho). Para além das festas/benefícios que se realizavam em favor dos toureiros, faziam-se ainda corridas em

benefício de diversas instituições de caridade. Muitas touradas realizaram-se em benefício de Manuel António Botas. Registámos duas delas, noticiadas pelo *Jornal O Toureiro* (1º ano, nº 12, p. 4), em 1876 (Manuel Botas tinha 49 anos): uma notícia recomendava a “tourada que se realiza no próximo domingo, na praça de Lisboa, em benefício do bandarilheiro Manuel Botas. Além do beneficiado ser um artista laborioso, é chefe de uma numerosa família e merece a protecção do público. O gado pertence ao abastado lavrador de Benavente o Sr. João Vicente d’Almeida”. A outra notícia, no mesmo jornal (nº 14, p. 3-4), informava:

“Em beneficio do bandarilheiro Botas realizou-se na praça de Lisboa a 20ª corrida da presente época. A concorrência em todos os lugares na praça era maior do que se deveria esperar em dia de tantos divertimentos fora da capital. No intervalo da corrida apresentaram-se na praça todos os artistas implorando para uns desgraçados. Findo o peditório foi Manuel Botas chamado e muito aplaudido sendo-lhe oferecidos alguns pombos, rolas, *bouquests* umas bandarilhas com um par de botas, e vários outros brindes.

Destes aplausos partilharam todos os artistas e os lavradores, que foram merecidos e entusiasticamente aplaudidos”

### 7.1.3. Mestre Botas: *O Inteligente das touradas*

Em 1885, Manuel António Botas não se retira em definitivo do toureio. De facto, o velho *mestre* ficou ligado à direcção de corridas: primeiro, na antiga praça de touros do Campo de Sant’Ana e de muitas outras praças de touros existentes no País; e, mais tarde, torna-se *inteligente* da Praça de Touros do Campo Pequeno, desde o dia da sua inauguração, a 18 de Agosto de 1892 (Pequeno, 1892, 21 de Agosto; Morais, 1992, p. 271). A nossa investigação verificou que, no ano de 1906, mais precisamente em 22 de Abril de 1906, o velho *mestre* Botas continuava a dirigir corridas na Praça de Toiros do Campo Pequeno [A *Arena*, 1906, nº 146 (16ª série) Domingo 22 de Abril]. O agora designado *Mestre Botas* (Tiro, 1904, 31 de Março, nº 274) tinha, em 1906, a bonita idade de 79 anos. Destes 79 anos de idade, 21 foram dedicados à direcção de corridas como *inteligente das touradas*; e outros 44 anos à de

cavaleiro/bandarilheiro, num total de 65 anos de actividade profissional dedicada ao toureiro.

A sua actividade de *inteligente das touradas* está repleta de interessantes acontecimentos pessoais e profissionais. Não é possível narrar todos os episódios que ficaram registados em centenas de críticas produzidas em jornais da especialidade e em tantos outros jornais diários da época, mas interessa referenciar alguns desses acontecimentos, nomeadamente os que são reproduzidos por Rafael Bordalo Pinheiro no jornal humorístico *O António Maria* em 1892:



Figura. nº 54 - Jornal *O António Maria* de 25 de Agosto de 1892, nº 361 p. 573. Periódico Humorístico dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da C.M.L.

Dando os retratos dos toureiros, que tomaram parte da primeira corrida, o António Maria aproveita o ensejo para saudar com fervor a Empreza da nova Praça, que com tanta deligancia e boa vontade, se está esforçando para apresentar bons curros e organizar bons espectáculos. A respeito das próximas corridas daremos nos próximos números uma serie de pequenas chronicas tauromachicas, leves, risonhas, sem attitudes graves. As nossas solicitações a Zé Povinho que finalmente tem aos domingos um divertimento tão nacional e electrisante, durante o qual descompondo o Botas e o Tinoco por tu poderá esquecer rapidamente as espinhosas amarguras da semana.

A corrida inaugural da *Praça do Campo Pequeno* é comentada em todos os órgãos de comunicação social da época. Rafael Bordalo Pinheiro no seu jornal humorístico *O António Maria* satiriza os acontecimentos deste dia e promete que, nos números seguintes, acompanhará o *divertimento nacional e electrizante* com crónicas *tauromáquicas leves, risonhas e sem atitudes graves*. Poderá agora, segundo Rafael Bordalo Pinheiro, o Zé Povinho *descompor* o Botas, tratar por *tu* o Tinoco e, assim, *esquecer rapidamente as espinhosas amarguras da semana*. Manuel António Botas é responsável pela *direcção* da corrida inaugural da Praça de Toiros do Campo Pequeno a que assistiram, entre outros, o Infante D. Afonso, em representação dos Reis de Portugal, D. Carlos e D. Amélia, e a nata dos aficionados que há muito ambicionavam tal palco para o toureio (Pequeno, 1892, 21 de Agosto).

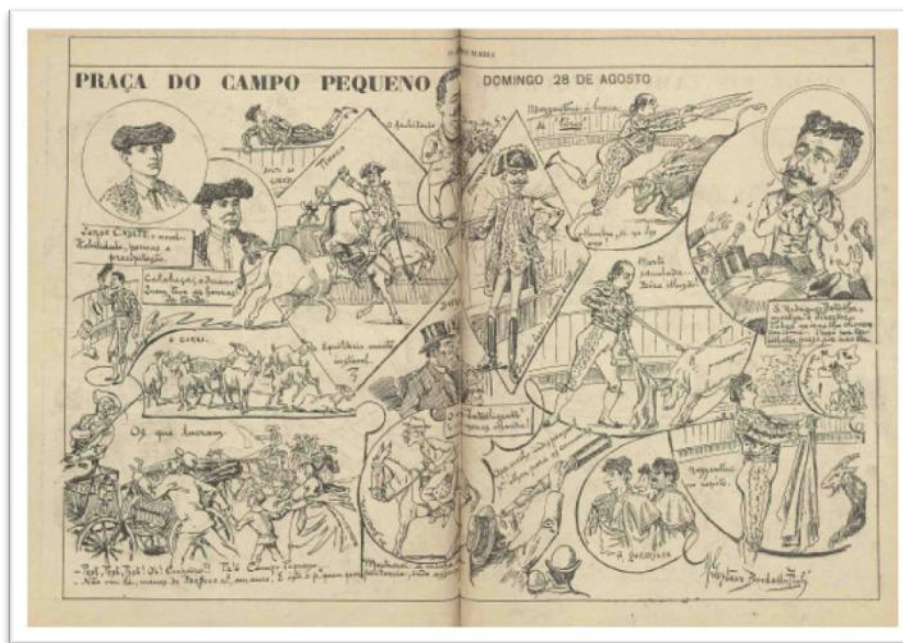


Figura nº 55 - Jornal *O António Maria* de 2 de Setembro de 1892, nº 362 p. 599. Periódico Humorístico dirigido por Rafael Bordalo Pinheiro, Hemeroteca da C.M.L.



Figura nº 56 - imagem do *Mestre Botas* no centro do desenho de Rafael Bordalo Pinheiro

A 2 de Setembro de 1892, Rafael Bordalo Pinheiro, tal como havia prometido, volta aos seus desenhos humorísticos e satiriza, uma vez mais, o que se passou na Praça do Campo Pequeno, no domingo do dia 28 de Agosto do referido ano. Critica os preços especulativos dos cocheiros que dizem *não transportar as pessoas por menos de 500\$000 reis, em ouro, e isto é para quem quer; fala do equilíbrio muito instável e do Inteligente que é quem menos manda*. Representa a figura de Manuel António Botas, nos seus desenhos, maneira pela qual será, para sempre, recordado: “muito elegante a dirigir os espectáculos de sobrecasaca e chapéu alto” (Sargoça, 1991, p. 43), os quais passarão, mais tarde, a pertencer à colecção do museu João Baptista Duarte, seu fundador, que existia no Campo Pequeno (Morais, 1992, p. 767) antes da remodelação por que passou, no final do século XX. Ao longo da nossa investigação, contactámos a actual Administração, para que nos informasse acerca das peças museológicas existentes no dito museu, antes das obras se iniciarem, mas ninguém possuía informações fidedignas acerca das supracitadas peças. Disseram-nos que tinham como propósito edificar um novo museu que evocasse a história da tourada e do Campo Pequeno, estando, por isso, interessados em localizar a colecção de peças existentes no antigo Museu João Baptista Duarte.

Interessa assinalar duas touradas realizadas no Campo de Sant’ana, das muitas que o *inteligente* Botas aí dirigiu: a) uma, num domingo do dia 10 de Julho do ano de 1864 (dia e hora do cortejo fúnebre do Conde Vimioso, que saía do largo do Metello, ali perto, da Praça do Campo de Sant’Ana (Pimentel, [1904] 1989, p. 182)), em benefício do cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt (referenciado como amigo de Manuel António Botas e representante do Conde de Anadia no baptismo de José Pais Anadia Maia, filho de Manoel Maia, como já afirmámos noutra parte desta dissertação);

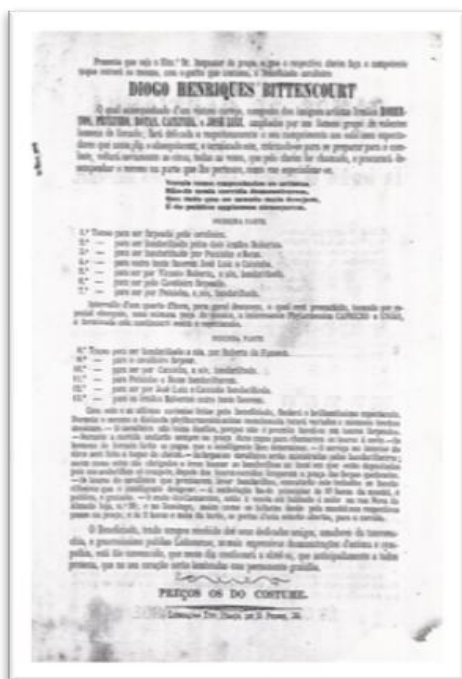


Figura nº 57 – Cartaz em benefício do cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt  
Fonte: Neves, Palha Botelho, 1992

Figura nº 58 – Cartaz em de Manuel António Botas  
Fonte: Neves, Palha Botelho, 1992

b) e outra, em que participa num grandioso torneio tauromáquico, realizado em 2 de Setembro do ano de 1883, em seu benefício (é director de corridas desta mesma praça). Neste torneio, o juvenil cavaleiro Ricardo Maia (irmão de José Paes Anadia Maia, e ambos filhos de Manoel Maia e de Roza Rodrigues), então com 12 anos, lidará um touro. Neste torneio tauromáquico, participou, ainda, o cavaleiro Carlos Relvas que lidou touros pertencentes ao abastado criador da Golegã, o Exmo. Senhor Theodoro Dias de D'Oliveira.

#### 7.1.4. As críticas e a Escola de Tauromaquia

O Inteligente Manuel António Botas continuava a dirigir as corridas aos 70 anos de idade. A imprensa, de uma forma geral, e os jornais da especialidade, em particular, começam a expressar descontentamento pela manifesta falta de autoridade do *Mestre* Botas:

- “Apesar de *Zé Jaleco*, do *Século*, mandar o *inteligente* para a costa d’Africa, e outros *aficionados* procedam de modo semelhante, aconselhamos a Manuel Botas que continue a fazer unicamente o que entender, que para isso tem bastante competência (*Jornal A trincheira*, 12 de Junho 1892 pp. 2-3);
- “A direcção de Botas, detestável. Começa a reinar a anarquia na arena e faltar-lhe autoridade” (*Campo Pequeno*, 1896, 4 de Maio);
- “Somos os primeiros a confessar a autoridade ao senhor Botas, mas também não podemos deixar de dizer que muitas vezes não presta a atenção devida ao que está vendo, ou então é pouco humanitário se é que manda pegar touros simplesmente para agradar á parte do público que só aprecia as colhidas” (*A Lide*, 1897, 6 de Junho);
- “Muito estimaríamos que o Sr. Botas se compromettesse das melhores das atribuições que lhe competem e mantivesse sempre as suas resoluções, sem dar ouvidos aos espectadores, que ora querem uma causa, para logo desejarem o contrário. E fiquemos por aqui” (*Campo Pequeno*, 1903, Domingo, 17 de Maio);
- Direcção de mestre Botas, muito irregular, sendo enérgica para uns e branda para outros: consentindo á colocação de mais ferros depois do respectivo toque, etc. (*Campo Pequeno*, 1903, 2 de Agosto, Página 2).

Com o título *Os Botas*, o jornal *A Trincheira* publica, em 23 de Abril de 1893, um artigo onde se escreve que se “torna evidente, à medida que se desenvolve e alastra o gosto público pelas corridas de touros por todo o país, que esses espectáculos vão perdendo em brilho, em majestade e em grandeza, não só pela especulação das empresas, como também pela fraqueza dos directores de corridas, fraqueza que é ainda e incontestavelmente função do espírito ganancioso, especulador, puramente industrial das empresas”. O articulista termina apelando: sejamos todos *Botas*, não permitindo erros nem porcarias, e as touradas prosperarão.

O jornal e o jornalista, autor da peça *Os Botas*, adoptam como título do seu trabalho, que lhes serviu às mil maravilhas, o nome de Manuel Botas, director das corridas na Praça do Campo Pequeno, sintetizando na sua figura e no que ele representa todos os *inteligentes* presentes, pretéritos e futuros. E, para o autor, não lhe resta a menor dúvida, são os *inteligentes* uma das principais figuras num combate tauromáquico, e deles depende, em grande parte, o êxito de uma corrida. Mas o êxito das corridas estavam dependentes das relações de poder do meio tauromáquico, e o velho Botas foi perdendo progressivamente a capacidade e a habilidade para gerir os

diferentes interesses existentes no *meio tauromáquico*. A sua demissão é exigida por alguns jornalistas tauromáquicos e por muitos outros *aficionados*.

Na mesma altura em que se pede a sua demissão de *inteligente* das touradas, surge a ideia de construir uma Escola de Tauromaquia. Segundo os seus autores, esta proposta surge na sequência da “falta de toureiros portugueses” (*Toureiro*, 1893, ano 2º, nº 25, 17 de Setembro). Os seus promotores lançam-na no dia 21 de Julho de 1893 no jornal *O Século* e sugerem que dela faça parte, entre outros, Manuel António Botas. Esta seria uma forma elegante, dizemos nós, de afastar o velho Botas de *inteligente* das touradas e, dessa forma, instrumentalizando os seus conhecimentos profissionais, o velho Botas continuaria ligado ao toureio, mas na qualidade de professor/formador das futuras gerações de toureiros. Manuel António Botas continua, todavia, a assegurar, de alguma forma, o seu poder junto da empresa proprietária do Campo Pequeno e dos aficionados de uma forma geral e admite, segundo notícias veiculadas pelo Jornal *O Campo Pequeno* (1895, nº5, Domingo, 19 de Maio de 1895): “Pedir recusa do cargo de director das corridas do Campo Pequeno. Motivo: - Por lá não trabalharem Teodoro e Cadete”. A solidariedade de Manuel Botas para com os seus velhos companheiros [conquista reciprocidade, porque,] algum tempo depois do seu afastamento da direcção de corridas, são publicadas duas notícias que merecem a nossa atenção:

Pois, muito bem! Botas deixou de ser o *inteligente*. Vê-lo-emos, e decerto, praza a Deus, por largos e longo anos, no Campo Pequeno, como um simples espectador.

A nova empresa arrematadora do Campo Pequeno, como se sabe, com fidalga generosidade, concedeu-lhe todos os vencimentos que ele percebia, e poupou-o em homenagem aos seus serviços, e por consideração á sua longa carreira, às fadigas e quezílias de dirigir mais corridas.

Botas não fica, porém, como o general reformado que olha para as condecorações que os anos e os feitos lhe puseram ao peito com saudade e com desprezo, pensando que de bom grado as dava, qual Fausto, por mais dias de mocidade.

Botas será sempre o *inteligente*, que do alto das glórias alcançadas, pode dizer ao sentar-se na contra-barreira do Campo Pequeno:

Eu já dei corpo ao manifesto; agora rio-me de vocês! (Carvalho, *Diário de Notícias*, 1901, segunda-feira, 4 de Março)

A segunda notícia, da autoria do jornalista Carlos Abreu, é publicada na primeira página do Jornal *A Arena* sob o título “Haja Juízo!” e relaciona-se com a *desordem na praça do Campo Pequeno*, acontecimentos registados no domingo, dia 31 de Março de 1901, na primeira corrida dessa época. Mas que desordem fora essa?

No início da corrida e da época tauromáquica – a primeira em que Manuel António Botas não exerceria a função de *inteligente* da Praça de Toiros do Campo Pequeno –, Teodoro Gonçalves oferecera a *sorte da gaiola* do seu primeiro touro ao velho *mestre* Botas, presente, como espectador, desejando, assim, *mostrar ao ex-inteligente a consideração e estima em que o têm os artistas portugueses*. Aliás, *todos os outros, seus colegas, lhe foram oferecer sortes*, demonstrando tal procedimento, nem mais nem menos, quer as demonstrações de admiração e solidariedade para com o velho mestre, quer o desagrado à empresa pelo seu afastamento.

Os acontecimentos da corrida inaugural da época tauromáquica do ano de 1901 tiveram repercussões: o substituto de Botas, Vicente Mendes (*Pescadero*) que era, segundo o jornalista P. M. dos Santos Júnior (*Santonillo*), “um catedrático em tauromaquia, e que com o seu concurso poderia assegurar em grande parte o luzimento das corridas de touros, viu-se forçado a abandonar aquele lugar, porque os mesmos cafres que sem respeito pelas barbas brancas do Sr. Botas o haviam cobrido de duetos e de insultos, não tanto pelos seus desacertos, mas precisamente pelo seus rasgos mais felizes de inteligência, insultaram o Pescadero e fizeram-lhe uma guerra atroz porque... ele tem a pouca vergonha de ser espanhol! A nacionalidade de Pescadero foi a pedra de escândalo para estes grandes Patriotas” (*A Arena*, 1901, nº 40, 4ª série, Quinta-feira, 13 de Junho). O velho *mestre* Botas a quem as gazetas sérias chamam *veneranda relíquia*, e nomes que nunca se chamaram a Luís de Camões, (cf. *A Arena*, 1901, nº 40) foi reintegrado no lugar de *inteligente* da Praça de Touros do Campo Pequeno. Será, anos mais tarde, substituído pelo colega Carlos Martins (*A Capital*, 1912, Quinta-Feira 1 de Fevereiro).

### 7.1.5. A Corrida a Favor dos *Toureiros Inválidos*

No domingo dia 7 Maio de 1905, o jornal *A Arena* edita a seguinte notícia:

Manuel Botas – “Este estimado director de corridas do Campo Pequeno, que se encontra enfermo, acha-se felizmente melhor e cremos que tomará conta do seu lugar na próxima tourada.”

No dia 29 de Julho do ano de 1906, o mesmo jornal, entre outros, informa que, por iniciativa da empresa Santos & C.<sup>a</sup>, se efectuará na praça do Campo Pequeno, na tarde de 19 de Agosto, a corrida a favor dos inválidos toureiros João Calabaça, João Sancho, José dos Santos (Mulateira) e Manoel Botas:



Figura nº 59 - primeira página do jornal *A Arena*.  
Notícia da corrida em benefício dos *Toureiros Inválidos*

“Lidam-se touros oferecidos por distintos ganadeiros, entre eles os Srs. José Palha Blanco, Emílio Infante da Câmara, Manuel Duarte d'Oliveira, Luiz Patrício, Roberto & Roberto e Manuel da Silva Vitorino. Na lide tomam parte quase todos os nossos artistas, bem como, *Maera*. Um dos cavaleiros será Manuel dos Santos. Além dos distintos amadores Eduardo Perestrelo, D. Carlos de Mascarenhas e Carlos Botelho, também, são bandarilheiros José Casimiro e Carlos Martins. O grupo de forcados é capitaneado por Jorge Cadete. Os picadores de vara larga são José Martins e, talvez, José Bento. A corrida é dirigida pelo antigo cavaleiro Manuel Mourisca. [*A Arena*, 1906, nº 1157 (16ª série) Domingo 29 de Julho].

A imprensa diária e, sobretudo, a imprensa ligada aos meios tauromáquicos participaram com as suas notícias e o seu entusiasmo na organização da grande festa que se realizou no dia 19 de Agosto de 1906. O entusiasmo entre os aficionados pela corrida, que a empresa Santos & C.<sup>a</sup> organizou na sua praça, em

benefício dos antigos toureiros Calabaça, Botas, Sancho e José da Mulateira, incapacitados de exercerem aquela árdua profissão, contou com a participação de todos os que se encontravam, na época, ligados ao toureiro:

“Os Srs. *ganadeiros* são também dignos do maior elogio, associando-se ao filantrópico acto da empreza, cedendo, cada, um touro puro para ser lidado nessa tarde.

Aos nomes destes beneméritos temos hoje a acrescentar o do Sr. D. Simão Luiz da Veiga, lavrador em Lavre, que também concorre com um touro puro, de 3 anos.

Os dez touros, pois, que devem ser lidados pertencem aos seguintes distintos lavradores: José Palha Blanco, de Vila Franca; Emídio Infante da Câmara, do Vale de Figueira;

Luiz Patrício, de Coruche; Roberto & Roberto, de Salvaterra; Manuel Duarte d'Oliveira, do Cartaxo; António Rodrigues Santo, de Almeirim; Eduardo dos Santos, de Valada; D. Simão da Veiga, do Lavre (Vendas Novas); Francisco da Silva Vitorino, da Carregueira; *Director da corrida*: - O decano dos cavaleiros, Manuel Mourisca.

*Cavaleiros*: - Os bandarilheiros José Martins e Ferreira Estudante.

*Bandarilheiros*: - Os distintos amadores, Srs. Eduardo Perestrela, Júlio César dos Santos, D. Carlos de Mascarenhas; o cavaleiro José Casimira d'Almeida e o actual director das corridas, João Carlos Martins, e o amador Mateus Amaro.

*Moços de Forcados*: - Os bandarilheiros Jorge Cadete, (cabo), Silvestre Calabaça, Torres Branco, Tomas da Rocha, Ribeiro Tome, Francisco Xavier, Guilherme Tadeu e Alfredo dos Santos. [A *Arena*, 1906, nº 159 (16ª série) Domingo 12 de Agosto].

A corrida realizou-se no mesmo dia em que se efectuaram as eleições gerais para deputados, tendo-se enchido a praça e o público deu o seu dinheiro por bem empregue. A corrida foi magnífica, e o resultado satisfatório, pois a corrida rendeu, segundo os organizadores, o suficiente para garantir aos velhos toureiros o seu bem-estar durante uma temporada. O dinheiro foi depositado no Montepio Geral, saindo, desta conta, o valor de 7\$000 reis mensais para cada um dos beneficiados [cf. *A Arena*, 1906, nº 161 (16ª série) Domingo 9 de Setembro]. O mapa descritivo da receita e despesas da corrida realizada na praça do Campo Pequeno, no dia 19 de Agosto de 1906, em benefício dos toureiros inválidos Calabaça, Botas, Sancho e Mulateira, demonstra que a mesma rendeu a importância de 3 178\$900 reis.

**Mapa descriptivo da receita e despesa da corrida realisada na praça do Campo Pequeno em 19 de Agosto de 1906, beneficio dos toureiros invalidos Calabaça, Botas, Sancho e Mulateira**

RECEITA		DESPEZA	
Productos da venda de bilhetes (incluindo o sello)	3:128\$00	Pago por duas photogravuras	8\$00
Offerta de S. M. a Rainha D. Amelia	10\$00	Pago por contribuição industrial	69\$00
Donativos dos ex. <sup>mas</sup> srs. accionistas e mais pessoas:		Pago por averca do sello	104\$00
De Marquez de Castello Melhor	8\$00	Pago por sellos para cartazes-avisos e defini-tivos	8\$00
De Antonio José Gomes	8\$00	Pago por enjular dois touros do ex. <sup>ma</sup> sr. Ma-nuel Ventura Victorino, em Algés	3\$00
De Jeronymo José da Silva	2\$00	Pago por condução dos mesmos de Algés para a praça e vice-versa	8\$00
De Antonio José Dias da Silva	2\$00	Pago por gratificação a alguns criados de lavra-dores, que vieram ao Campo Pequeno	3\$00
De Antonio Ferreira da Rosa	2\$00	Pago ao caminho de ferro, por condução dos touros	38\$70
De Alvaro Ferreira	2\$00	Pago á guarda municipal pelo seu serviço	8\$20
De Fraga Pery de Linds	1\$00	Pago á policia civil	7\$30
Da ex. <sup>ma</sup> Direcção da Companhia Geral de Ga-dos	4\$00	Pago ao piquete de bombeiros	1\$90
Productos da venda de 7 retractsos dos cartazes	4\$00	Pago á Companhia do Mercado Geral de Gados por pasto para alimentação dos touros e os cabrestos nos 8 dias que permaneceram na praça	14\$00
		Pago por conta do fogo (com abatimento)	168\$40
		Pago por conta da typographia Moreira (com abatimento)	7\$00
		Pago aos moços da arma	10\$00
		Pago por serviço de policia na bilheteira da Avenida	1\$50
		Pago para se obter o cavallo de combate, seu transporte, et. por Ferreira Estudante	8\$00
		Saldo liquido que será entregue aos beneficiados em prestações semanais de 7\$000 réis a cada	30\$00
	3:178\$90		3:128\$00
			3:178\$90
Importancia de bilhetes não vendidos		Importancia de bilhetes de favor	68\$920
			2\$500

Figura nº 60

Mapa da receita e despesas da corrida realizada na praça do Campo Pequeno no dia 19 de Agosto de 1906

## 7.2. O confronto entre os toureiros e os touros: uma luta desigual (!)

*“Yo no soy un aficionado a los toros”*

*Ortega y Gasset*

O toiro foi apreciado desde a longínqua antiguidade como um símbolo de virilidade e força, sendo tão grande o respeito que inspirava aos povos antigos esse animal que nos surge representado simbolicamente na sua religião. (cf. Neves, 1992, p.1). O toiro emerge como uma manifestação da divindade e metamorfoseia-se de acordo com as concepções que cada povo tem dessa divindade: é Mnevis na Grécia, Osíris no Egipto. Na Península Ibérica sabe-se que os toiros existem desde o “século XI para demonstração de força e agilidade em jogos e montarias tumultuárias, em torneios sanguinários, em lutas nas quais os animais eram mortos à lança, que mais tarde,

mudando de forma, passou a chamar-se gorrochão ou rojão, de que derivou a moderna farpa” (1992, p. 18).

Ortega y Gasset escreve a propósito do confronto entre os toureiros e os touros: “com o avanço de um animal em fúria creio que a fúria do touro é, como a do homem, cega.” (Gasset, [1960]1999, p. 129) A fúria do homem é uma fúria desumanizada, um momento em que o homem suspende a sua capacidade de precaver-se. No touro, a fúria não é um estado de anormalidade, é parte constitutiva de si. Segundo Ortega y Gasset, o touro é um profissional da fúria e a sua investida, longe de ser cega, dirige-se clarividente ao objecto que a provoca, com uma acuidade tal que reage aos menores movimentos e deslocação deste (*idem*). Por isso, considera o autor, o valor do grande toureiro não tem nada que ver com a inconsciência de qualquer moço insensato, mas sim com uma atitude bem fundada, fundada na percepção do que o touro está querendo fazer (cf. Gasset, [1960]1999, p. 130).

### **7.2.1. As touradas oitocentistas: os *aficionados* e a oposição intelectual**

Um dos grandes admiradores das touradas oitocentistas era D. Miguel, Príncipe e depois Rei de Portugal, filho de D. Carlota Joaquina, princesa espanhola, irmã de D. Fernando VII de Espanha, que possuía uma das melhores ganadarias do país vizinho. D. Miguel, que passara a sua juventude no Brasil, tem, aquando do regresso da família real a Portugal, em 1821, 19 anos de idade. Na primeira metade do século dezanove, D. Miguel é um dos principais *aficionados* das touradas. É considerado e admirado como cavaleiro, toureiro e forçado. É a D. Miguel que se deve a construção da praça de touros do Campo de Sant’ana, inaugurada em 1831 (cf. Neves, 1992). A Praça foi erigida no espaço onde se encontra, hoje, a Faculdade de Medicina da Universidade Nova de Lisboa. Pela sua construção, a Real Casa Pia pagou a importância de 38 *contos*. A Praça de Touros do Campo de Sant’Ana foi construída com pedra e cal, sendo as suas bancadas de madeira e o seu exterior pintado com tons de vermelho; tinha 6 000 lugares: 100 camarotes, 54 cadeiras, 1 700 lugares à sombra e 3800 ao sol. Foi inaugurada em 3 de Julho de 1831 por D. Miguel I na companhia da Infanta D. Maria da

Assunção. Lidaram-se dezasseis exemplares das manadas reais providas de vacas e sementais espanhóis (cf. Morais, 2003, 52). A Praça foi demolida em 1889 e, segundo Morais, “nela o público trocava impressões com os toureiros volantes, oferecendo-lhes bebidas e em vez de *montera* os toureiros usavam um lenço à volta da cabeça e muitas vezes um cigarro aceso na boca. O *Neto*<sup>4</sup> era alvo do chiste geral, *inteligente* não havia e o ganadeiro não era chamado à praça. Segundo a descrição do então bandarilheiro Manuel Botas, os capinhas usavam uma jaqueta de chita enfeitada, calção branco e meias brancas ou cor-de-rosa, trajando alguns de chinelos em vez de sapatos. Antes da lide prendiam com alfinetes aos ombros uma espécie de dragões. Usavam penteados requintados, lustrados com banha ou outra matéria oleosa (Morais, 1992, p. 144).”

Para muitos nobres e para o povo, em geral, as touradas e os *artistas*, que dele fazem parte, são o espectáculo da sua eleição. Uma *espera de touros* que tenha um trajecto diferente do habitual é imediatamente assunto de discussão na imprensa oitocentista:

“Continuam alguns malévolos a afirmar que o gado não vem pelo caminho Costumado. O melhor desmentido que damos às galgas inventadas, não sabemos para quê, é transcrevermos da Gazeta do Povo, a seguinte notícia, a que podemos chamar oficial:

“Consta-nos que algumas pessoas, não sabemos quais os fins, andam espalhando que os toiros, quando vierem para o campo de Sant’ana, virão por caminho diferente ao do costume, prejudicando assim as freguesias do Lumiar, Campo Grande e S. Jorge de Arroios. Isto tem causado alvoroço e receio, principalmente aos lojistas que perderiam (?) e muito com tal medida. Sosseguem e desprezem esses novilheiros como eles merecem.

Acreditem que não há ideia de os prejudicar, e ao mesmo tempo que a condução do gado há-de ser feita com a devida segurança, porque as autoridades tem força suficiente para manter a ordem.” Sabemos também que a empresa do Campo de Sant’ana vai consultar a empresa do caminho-de-ferro Laranjal, afim de saber a hora a que sai o último comboio do Lumiar, para, depois disso, fazer marchar o gado sem perigo. (Annaes Tauromachicos, 18 de Abril de 1870, p. 4)

---

<sup>4</sup> Figura que serve de pajem nas corridas de touros à antiga portuguesa. in *Dicionário de Língua Portuguesa, 1996, Priberam, Informática e Porto Editora*. [Pessoa que nas touradas à antiga portuguesa transmite ordens da presidência para a saída do cortejo e início da tourada: *A um sinal do inteligente, o neto atravessou a praça e aproximou-se do cavaleiro, a quem transmitiu a ordem de cravar o primeiro ferro.* (in *DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA, II Volume – G-Z, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, Fevereiro de 2001, Braga*)]

Aos toiros e à *espera de toiros* não são alheios muitos dos intelectuais/escritores<sup>5</sup> portugueses oitocentistas:

- Eça de Queirós, em *Os Maias*, refere-se aos “distúrbios no Marrare, de façanhas nas esperas de toiros de cavalos esfalfados”;
- Júlio Dinis, em *A Morgadinha dos Canaviais*, escreve que “Não faltou receio a Henrique, que supôs a estes bonacheirões quadrúpedes a índole travessa e bravia dos touros a cuja chegada tantas vezes fora assistir em Lisboa”;
- Almeida Garrett, em *Viagens na Minha Terra*, narra que “Eles, por agarrar um toiro, cuidam que são mais que ninguém, que não há quem lhes chegue. E os senhores, a serem cá de Lisboa”;

Ramalho Ortigão, num artigo publicado no jornal *A Trincheira* no Domingo do dia 14 de Maio de 1893, com o título o “Moço de Forcados”, escrevia, a dado passo, o seguinte:

“Não havia no mundo espectáculo mais nobremente sugestivo, mais virilmente bello, mais legitimamente português. Os que governam Lisboa, proibindo as *pégas*, supprimiram o moço de forcados. Depois demoliram a praça. Acabaram por fim com as tardes de touros em Lisboa.

De sorte que é por esse Ribatejo fora, ás corridas da Alhandra, de Villa Franca de Xira, de Samora Correia, de Salvaterra de Magos, que eu terei de ir mais este verão, de jaleca ao hombro, faca no bolso e uma melancia debaixo do braço, refazer-me de nacionalidade, de força, de litteratura e de poesia na sagrada tradição da minha terra.

As rasões de brandura de costumes, de humanidade, de philosophia, de civilização, invocadas pelos que dirigem esta gigajoga, eu, humilde interprete do povo, só uma cousa oponho: é que má raios partam o zelo tysico de tanto maricas, de tanto chóchinha, de tanto lambisgóia!”

A oposição de outros intelectuais oitocentistas à *brutal*, para uns, *diversão das arenas*, para outros, ouvem-se através das posições assumidas por Rodrigues de Freitas num interessante artigo publicado, em 1888, no diário *Comércio do Porto*, e no qual se manifesta contra a tauromaquia, embora de uma forma condescendente.

---

<sup>5</sup> *Os Maias* - Capítulo I. In *Diciopédia X* [DVD-ROM]. Porto, Porto Editora,

As touradas, escreve Rodrigues de Freitas, têm eloquentes defensores, embora tenham também numerosos inimigos; a defesa alega que o povo precisa de distrações e que nas praças de touros ele acha horas de alegria nos dias de descanso: alegria franca, expandindo-se em toda a sua força, barulhosa, mas sincera, aparentemente desordenada, mas boa, inofensiva e até restauradora do organismo fatigado de trabalho duro em todos os dias da semana. É de certo belo contemplar as vitórias da arte humana sobre a força, narra Rodrigues de Freitas, mas estas vitórias perderão um dos seus belos caracteres, se, para serem alcançadas, fizerem desperdício de dor, ainda que essa dor seja sentida por animais. Rodrigues de Freitas termina o seu artigo questionando tais práticas: de um lado a vida humana expõe-se desnecessariamente no circo, expondo também os cavalos; do outro sujeitam-se os touros a ferros cruéis. Como pode tal espectáculo contribuir, argumenta Rodrigues de Freitas, para melhorar o carácter dos espectadores? Que ensinamentos elevados se desenvolvem aí? Que vícios se corrigem? Que qualidades se engrandecem? (cf. Santos, 1935, p. 23)

Com *numerosos defensores* (cf. *As Touradas*, 1870, ano 1, nº 1 ) e *não menos inimigos das touradas* oitocentistas, estas fazem parte da paisagem Lisboeta/portuguesa desde o século XIV. Em Évora desde 1431; em Lisboa, em 1451, festejando o casamento de D. Leonor, irmã de D. Afonso V; com D. João II, já em finais do século XV; com D. Manuel I, *O Venturoso*, em 1510, no Terreiro do Paço; com os Filipes, entre nós, na celebração do casamento de Carlos II de Inglaterra; com D. Catarina de Bragança, na subida ao trono de D. José; passando pela criação da corrida à portuguesa, pelo Marquês de Marialva e outros fidalgos, (cf. Neves, 1992) até aos condes de Anadia, Vimioso e tantos, tantos outros, os touros estiveram sempre, sempre presentes na sociedade portuguesa.

### 7.3. Canção nacional<sup>6</sup>: (raízes ciganas do) fado e guitarras

Em 1896, um jovem jornalista, com apenas 19 anos, chamado Júlio de Sousa e Costa, decide fazer uma incursão a um dos símbolos identitários que, possivelmente, mais reflectem as tradições portuguesas, a Severa (Costa, 1936) e com ela, o fado. “A tradição fadista é uma invenção, um mito. Mas quando tentamos separar o fado do mito descobrimos que um nada é sem o outro. Os *fadários* do mito ajudam, de resto, a perceber a construção identitária lusa” (Machado Pais, 2002, p. 251). As alegadas *raízes ciganas do fado* constituem uma hipótese assaz interessante, fornecendo este nosso estudo alguns dados que poderão contribuir para esta discussão. Machado Pais escreve:

“que esse mito original do fado lisboeta que foi a Severa era cigana. Ao que parece, o conde de Vimioso, amante da Severa, teve mais amantes ciganas, mais Severas... Aliás, os marialvas aristocráticos que frequentavam a Lisboa boémia e fadista eram bastante “aficionados” das ciganas, segundo nos conta Adolfo Coelho<sup>7</sup>. Só vejo duas razões que justifiquem essa afeição: os marialvas recorrentemente negociavam cavalos com os ciganos para as suas lides tauromáquicas; e uns e outros participavam na boémia fadista pelas esperas de touros nas hortas e pelo bater do fado” (Machado Pais, 2002, p. 244).

Os fidalgos eram muito *Aficionados* às ciganas, e daí resultou mais que uma linha de bastardia, como descreve Adolfo Coelho ([1892] 1995, p. 191). Alguns destes casos tornaram-se públicos e notórios e referem-se a indivíduos que se distinguiram como cavaleiros, amantes do toureio ou como escritores e jornalistas.

Um destes casos, que se distinguiu como grande mestre na arte de Marialva<sup>8</sup>, foi protagonizado por D. António de Portugal e Castro, filho *natural* do Conde de Vimioso. Em 8 de Janeiro de 1931, no Jornal *Primeiro de Janeiro*, Júlio Dantas descreve D. António de Portugal e Castro como

<sup>6</sup> Eça de Queirós deu ao fado a classificação de canção nacional. in *Lutz, s.d.*, p 29, *Fado, Mulheres e Toiros*.

<sup>7</sup> Cita Adolfo Coelho, *Os Ciganos de Portugal, Sociedade de Geografia de Lisboa, I.N.*, 1892, p. 222.

<sup>8</sup> Referente às regras de cavalgar à gineta, (modo de equitação, chamado à Marialva, em que o cavaleiro monta com estribos curtos), estabelecidas pelo 4.º marquês de Marialva, Pedro Coutinho, 1713-1799. in *Dicionário de Língua Portuguesa, 1996, Priberam Informática e Porto Editor*

“um belo tipo de homem, alto, magro, apumado, moreno, barba negra – com a nobreza viril das estirpes paternas marcadas pelas arruelas heráldicas dos Castros e o perfil doirado e vagamente mórbido de mãe cigana [...] e fazendo gala, além de outras, de uma predilecção que, na sua família poderia ser considerada tradicional: a predilecção da guitarra e do fado”.

E como não haveria de ser assim, questiona Júlio Dantas,

“se, tanto pelo lado paterno, como pelo materno (sua mãe era uma cigana ardente, irmã do cavaleiro Diogo de Bentencourt) tinha vindo caldear-se-lhe no sangue a lava do romantismo sentimental do fado?” (citado por Morais, 2003, p. 168).

Outro caso foi o de D. José de Almeida e Lencastre, escritor, jornalista e fadista, que cantava o fado de uma maneira *verdadeiramente comovedora*, nas palavras de Pinto de Carvalho (Tinop) ( [1903] 1994, p. 169). Segundo Tinop, D. José de Almeida e Lencastre era filho *natural* do Visconde de Souto de El-Rei, que morava no Campo de Sant’Ana, e de uma cigana que vivia no Largo da Bempostinha. Quando era pequeno, tinha a alcunha de *Pirralho* e tinha por hábito acarretar bilhas de água do chafariz do Campo de Sant’Ana. A Viscondessa de Souto de El-Rei, sabendo da existência da criança, dava, às escondidas do marido, dinheiro para o garoto ir à escola e para se vestir. Já rapazote, foi para casa do pai, porque a viscondessa considerava aquele rapaz como seu filho e, portanto, o lugar dele era em sua casa. O jovem José tornou-se um distinto estudante e concluiu o Curso Superior de Letras. Escreveu várias peças de teatro. Uma delas, *A Profecia ou a Queda de Jerusalém*, teve enchentes sucessivas no Teatro de D. Maria II (cfr. Carvalho P. d., [1903] 1994, pp. 169-171 ).

Estes dois exemplos corroboram o que Adolfo Coelho e Machado Pais apresentam como sendo as razões que justificam a aproximação dos fidalgos/marialvas aos ciganos: os fidalgos são *aficionados às ciganas*; os *marialvas negociavam recorrentemente cavalos com os ciganos para as suas lides tauromáquicas*. Mas outras razões mais profundas existem na sociedade oitocentista lisboeta que aproximam (alguns) ciganos a (alguns) fidalgos/marialvas, para além das mulheres ciganas e dos cavalos: são os espaços de habitação e de sociabilidade partilhados. Nessa época, a principal Praça de Toiros de Lisboa e do país estava situada no Campo de Sant’Ana.

Este local, da oitocentista cidade de Lisboa, ficava na freguesia da Pena e, nela, nasceram, viveram e morreram alguns dos mais importantes toureiros portugueses, como era o caso de Manuel António Botas; e aí moravam muitas famílias ciganas, entre elas, os Maias. Durante aproximadamente 56 anos (desde a sua inauguração em 03.07.1831 até à última tourada, em Dezembro de 1887), fruto da *afición* do rei-toureiro, D. Miguel I, o Campo de Sant`Ana e o seu redondel figuram nos anais taumáquicos como o local onde se realizaram muitas das mais importantes efemérides de Lisboa e do país (cf. Santana & Sucena, 1994).

### **7.3.1. Manuel António Botas: sua relação com a Severa**

A representação de a *Severa*, da autoria de Júlio Dantas, no antigo teatro D. Amélia, em Lisboa, motivou alguns incidentes que marcaram a história do teatro português no início do século XX. Nesta peça, o grande actor Augusto Rosa desempenhava o papel de Conde Vimioso, amante da Severa. Relata Júlio Dantas (citado por Morais, 2003, pp. 168-173) que, logo que se começou a anunciar a estreia da peça e se soube que o actor Augusto Rosa desempenharia o papel de Conde de Vimioso, a família deste diligenciou junto do governo para impedir a representação da obra. O presidente do conselho de ministros do reino, Hintze Ribeiro, convocou o, então jovem, Júlio Dantas, para uma conversa no seu gabinete. A conversa foi rápida. Hintze Ribeiro quis saber se na peça existia alguma referência menos agradável para com o Conde de Vimioso ou para com a sua família. Ficou decidido, entre os dois, que na peça o Conde de Vimioso se chamaria conde de Marialva e que o filho do conde de Vimioso D. António de Portugal e Castro assistiria ao ensaio geral da sua peça. D. António de Portugal e Castro assistiu, de facto, ao ensaio geral, e “no terceiro acto, porém – a tourada, os chocalhos dos cabrestos, o ruído das segas, o esplendor das cortesias, a paixão da cigana orgulhosa – o entusiasmo do fidalgo explodiu” (citado por Morais, 2003, p. 171); e, terminada a última cena, não podendo mais dominar-se, D. António de Portugal e Castro rompeu num desespero de palmas. Afinal que entusiasmo tão grande provocou a reacção de D. António de Portugal e Castro? Era a peça que ele aplaudia? Não, não era! Júlio Dantas diz que “era a sua própria imagem, reflectida nela, era a

bravura da mãe cigana; eram as gloriosas tradições da sua raça” ali representadas (citado por Morais, 2003, p. 172).

Voltemos ao jovem Júlio de Sousa e Costa (1936) para com ele cooperar na discussão proposta por Machado Pais acerca das *raízes ciganas do fado* e conhecer a participação que Manuel António Botas teve neste processo emergente do fado na sociedade oitocentista lisboeta. O jovem Júlio Sousa Castro, para realizar a sua investigação acerca *da pobre e linda Severa*, decide conversar, entre outros, com “o honradíssimo velho Manuel António Botas” e lembra como “era curiosíssimo vê-lo no seu poiso de inteligente, de chapéu alto, suíças compridas e bem tratadas, bengala de cana-da-índia na mão, austero, majestoso, com atitudes de Buda implacável, surdo aos improperios dos irritados da sombra e sol, atento ao que se passava na arena, consciencioso no seu trabalho e de vista clara” (Costa, 1936, p. 20).

“– Sou grato ao publico que me aplaudiu e animou quando iniciei a *arte* e depois quando fui artista. Não me esqueço do carinho e apreço que me dispensou sempre. Todavia indigno-me quando me *tosam* sem razão!... É certo que finjo que sou surdo; é a forma que eu encontro de não começar, também, a descompô-lo!!!

E narra algumas das peripécias:

– Um dia veio lá do sol esta gracinha amável:

– Oh, seu Botas, seu inteligente de ... você hoje está muito estúpido! Neste dia o sol teve razão às carradas; por inadvertência minha, e por sinal indesculpável, mandei pegar de caras um bicho que nem para meia-volta do bife tinha préstimo!... (Ibidem).

Júlio Sousa Castro diz que o *excelente velho* Manuel Botas:

“poderia tratar largamente da Severa que muito bem conhecia e com quem tratou quando ambos concorriam às estúrdias e às ceatas no *Colete Encarnado*, na célebre casa de pasto do Dafundo e ainda nas pândegas baratas do café da Rua do Saco, pertencente a Joaquim Silva, antigo moço de forcados para sempre inutilizado numa corrida da praça do Campo de Santana.” (Ibidem).

Neste café, dizia Botas, encontrou, muitas vezes, na companhia da Severa, o 13º Conde de Vimioso, D. Francisco de Paula Portugal e Castro. Manuel Botas conhecia ambos muito bem e, por isso, não se fazia rogado para contar factos interessantes da vida intensa e, aliás, tão curta de Severa e da do Conde a quem não regateava elogios

como cavaleiro, tal como não lhe poupava remoques pela sua vida tão repreensível e desordenada. Informou ele:

– A Severa era uma boa alma; era alegre e prestável, benfazeja e condoída. Às vezes quedava-se melancólica; nesses momentos cantava com tal sentimento que nos causava funda impressão! Ouvi-a uma ocasião, na véspera de Natal, no café da Bola, sito na rua de S. Vicente, à Guia. Era um fado dolente, cantando a vida dura dos que não têm nem lar nem alegria ...Senti bem o que cantava porque tinha os olhos amarrados de lágrimas... Comovi-me tanto que tive de sair do café e recolhi a casa impressionado” (1939, p. 21).

Acerca da *relação amorosa* existente entre a Severa e o conde de Vimioso, Sousa Castro registou as seguintes declarações do *inteligente* Botas:

“Sobre as suas relações com o Vimioso direi que ela [refere-se a Severa] passou uma vida atribulada; o fidalgo tinha ciúmes tolos e muito tolos porque bem sabia que ela era de todos. Não era a Severa que descia... mas sim ele, chefe de família, já pai de uma menina e esposo de uma excelente senhora. Tive pela desventurada rapariga imensa simpatia porque eu vi que, além da sua grande desdita, tinha que se defrontar com alguém que não possuía coração nem carácter” (1939, pp 21-22).

Acerca da morte de Severa, Manuel António Botas, que a viu pouco tempo antes de morrer, dizia:

“– Parece que nos últimos tempos da sua vida deitava sangue pela boca. Vi-a uma vez no Rossio... Causou-me tanta pena! Conservava a sua elegância e o brilho dos seus olhos lindos...” (1939, p, 30).

As memórias dos outros foram fonte de informação primordial para Júlio Sousa Castro:

“Se não fossem as informações dos que lhe sobreviveram e com ela praticaram, tais como o Conselheiro António Serpa Pimentel, o velho bandarilheiro Manuel Botas, mais tarde director das corridas do Campo Pequeno, de Manuel Patrício Alvares, escrivão do tribunal da Boa-Hora, e do Chico do Alegrete, e outros, pouquíssimo se saberia da vida desta pobre rapariga cujo excelente coração era abonado pelas pessoas a que me refiro” (1939, p. 112).

### E porque é que interessou a Júlio Sousa Castro a vida de Severa?

“Interessou-me vivamente a existência da Severa que teve renome, numa época de acontecimentos que marcaram na vida Lisboeta e o quadro, continuamente renovado, da vida do bairro da Mouraria, onde, a par de muita miséria moral, houve traços de luz... Personagens aristocráticas, de condição mediana, oficiais do exército e até burgueses pacatões, quiseram surpreender o fado que naquela época de mil oitocentos e quarenta e tantos era somente apanágio dos fadistas” (1939, p. 126).

O estudo efectuado pelo jovem Júlio de Sousa Castro, acerca da *Severa*, permitiu-nos, não somente, conhecer melhor a mulher que se tornaria num ícone da canção nacional – o fado –, como ainda, através dela, tomar conhecimento do tipo de relações sociais que Manuel António Botas foi construindo durante a sua longa existência. Ampliou, por isso, a nossa compreensão das relações diversificadas que o indivíduo Manuel António Botas desenvolvia com os seus contemporâneos.

#### 7.3.2. Manuel Botas: o fadista e o guitarrista

A nossa investigação permite-nos concluir que Manuel António Botas cantava o fado e tocava guitarra. De facto Pinto de Carvalho narra:

“Nos tempos do Conde da Anadia, floresceu uma cantadeira de primeira ordem – a Custódia. Formosa, alta, com os glóbulos sanguíneos carregados da força eléctrica da mocidade, dotada de boa figura e de bonita voz, cantava esplendidamente os fados, sobretudo o do *Anadia*, em cuja execução era incedível. Fácil lhe foi, portanto, conquistar popularidade apesar de pertencer ao *tiers état* da galantearia encurralada na Travessa dos fiéis de Deus. Custódia Maria – assim se chamava ela – cantou primeiramente o *fado da Persiganga*, contemporâneo do *fado do Anadia*, e depois é que cantou este, ensinado pelo Botas toureiro” (Carvalho P. d., [1903] 1994, p. 173).

De acordo com Pinto Carvalho, o Conde da Anadia não tocava guitarra, nem cantava, mas apreciava, deveras, o canto do *fado*, e gostava muito de ir às feiras e a jantares no campo. Dos seus companheiros, segundo Pinto Carvalho, “faziam parte, Luís Aranha, Simão Aranha, José Esteves Costa, o cavaleiro Diogo Henriques Bettencourt, o *Padre Mateus*, empregado na alfândega, o Manuel Gonçalves Tormenta, o José Carlos, de Évora, Domingos Martins Peres, Avilez, Dr. José Avelar, Luís de

Araújo, Campos Valdez, Francisco de Almeida. Carvalho ou o *Carvalho ratado*, e Manuel Botas, o actual *inteligente* das toiradas, que levava a guitarra para fadejar no momento psicológico” (Carvalho P. d., [1903] 1994, p. 262). O conde de Anadia, o Manuel Botas, o Manuel Gonçalves Tormenta, o Diogo Henriques Bettencourt e os outros companheiros, encontravam-se na *tendinha do Rossio*:

“daí seguiam para o *Colete encarnado*, no lado oriental do Campo Grande, onde se banquetevavam com o belo peixe frito e a salada concomitante. Não iam esperar os toiros a Frielas, nas tardes de espera. Nunca passavam além do Campo Grande, abancando naquela casa de pasto, que já tinha a mesa posta para eles, e ali esperavam a passagem do gado para o descanso no Campo Pequeno” (Carvalho P. d., [1903] 1994, p.262).

Marina Tavares Dias, num artigo em que escreve acerca da “*rebelde do fado*”, como designa Severa, diz que foi numa taberna existente numa rua da Mouraria, onde se estabeleceu a mãe da Severa, conhecida como a “*Barbuda*”, “onde primeiro se ouviram as “*desgarradas*” entre a Severa e o então célebre Manuel Botas, boémio e pegador de touros” (Dias, s.d., p. 10).

Os touros foram a actividade profissional principal de Manuel António Botas. Mas este participou de forma activa, como fadista e como guitarrista, no aparecimento e divulgação do fado. Pinto Carvalho admite que o surgimento do fado nas ruas de Lisboa é posterior a 1840. Até então, o único fado que se conhecia era o *fado do marinheiro*, que se cantava nas proas das embarcações e se misturava com outras cantigas. Foi este fado que serviu de modelo aos primeiros fados que se cantaram e tocaram em terra (Carvalho P. d., [1903] 1994, p. 44). Neste movimento emergente de divulgação do fado Lisboeta, participou, entre outros, Manuel António Botas.

### **7.3.3. A Guitarra da Severa: a ceia à antiga portuguesa oferecida pelo Duque de Lafões**

A 22 de Novembro de 1907, o Governador Civil de Lisboa, pronunciava o seguinte despacho:

“Conforme os desejos de V. Ex, deu-se ordem para a esquadra da rua de Santo Antão para a festa de hoje no Casino de Paris, poder prolongar-se até depois das duas horas,  
Com a maior consideração sou de V. Ex.<sup>a</sup> At<sup>o</sup> Ven.or e Obr.<sup>o</sup>  
António H. dos Santos”

O Duque de Lafões nutria muita simpatia pelo fado e esforçou-se bastante para entrar na posse da guitarra da Severa, o que conseguiu, de acordo com Pepe Luiz, (1945). E o autor acrescenta:

“Mas o ilustre fidalgo foi mais além para manifestar o seu fervor por uma intenção que trazia fixa na sua alma de idólatra do fado: deu largas ao seu contentamento por ter adquirido a histórica banza. Oferecendo uma grandiosa festa com um programa curiosíssimo” (Luiz, 1945, p. 31).

O Duque de Lafões decidiu realizar uma esplendorosa festa que se efectuou nas espaçosas instalações do luxuoso centro de diversões, o Casino de Paris, que, segundo Pepe Luiz, “existiu onde é hoje a garagem Auto-Lisboa na Avenida da Liberdade de que era empresário o Visconde de Cabrela, grande amigo do Duque, que cedeu a casa com a maior das solitudes” (ibidem).

A realização da festa foi considerada como um acontecimento nacional, razão pela qual nenhum pormenor fora negligenciado, tendo, por isso, o casino sido decorado pelo cenógrafo Eduardo Reis (pai):



Figura nº 61 - Dois aspectos da festa oferecida pelo Duque de Lafões para glorificação da guitarra da *Severa*. Na fotografia<sup>9</sup> de baixo, vêem-se a Júlia Florista e os guitarristas. Em primeiro plano distingue-se Manuel Botas.

“No salão principal figuravam bandeiras e festões e teto fora transformado numa enorme parreira dando uma ideia dum retiro arrabaldino.

As colunas estavam revestidas de jaquetas, barretes verdes, cintas vermelhas, forquilhas e pampilhos, imprimindo ao ambiente o sabor simultaneamente campesino e toireiro.

Ao fundo, o palco apresentava um cenário evocador do local da – Mouraria onde viveu a Maria Severa, tudo numa artística reconstituição de Eduardo Reis. Sobre as mesas, muitas flores, e serpentinas de prata onde ardiam velas” (Luiz, 1945, p. 32).

Presidiram à cerimónia nomes sonantes da época, como D. Caetano de Bragança (Duque de Lafões), D. João da Câmara, Marquês da Foz, Bulhão Pato, Júlio Mardel, entre outros. Entre os convidados, encontravam-se fidalgos, marialvas, altas personalidades das letras, do jornalismo, da política e das artes:

“António Batalha Reis, D. Francisco de Almeida, Dr. Júlio Dantas, D. Pedro Lassé de Almeida Luiz Pinto, Visconde do Tojal, Dr. Raul Abranches, D. José de Mascarenhas, J. Wagner, D. Fernando Castelo Branco, Dr. Abreu, D. João de Menezes, João Gagliardi, Jacinto Coutinho, Conde de Tondela, Henrique Talone, Ângelo Sarrea Prado, D. Segismundo de Bragança, Carlos Malheiro Dias, Vieira da Silva, D. Tomaz Henrique, Gustavo Bordalo Pinheiro, Fernando de Albuquerque, e Claro da Rica, Ferreira Mendes, Miguel Costa, Carlos Costa, Anastácio Fernandes, Conde de Caparica, Álvaro Cabral” (Luiz, 1945, p. 32).

<sup>9</sup> in Pepe Luiz, 1945, *Fado Mulheres e Toiros*, p. 32

Pepe Luiz acrescenta que “também estavam presentes os antigos bandarilheiros Manuel Botas e João do Rio Sancho, o primeiro dos quais ainda bateu o fado” (Luiz, 1945, p. 33).

A imprensa não se alheou deste acontecimento, estando presentes os seguintes jornais:

“Século, Diário de Notícias, Popular, Dia, Mundo, Vanguarda., Luta, Correio da Noite, Portugal, Diário Ilustrado, Notícias de Lisboa e Brasil-Portugal ” (ibidem).

A festa organizada pelo Duque de Lafões torna-se relevante, para a nossa investigação, não apenas porque, segundo Pepe Luiz, Manuel António Botas esteve presente e *bateu o fado*, mas, sobretudo, porque o autor afirma que este “oferecera ao Duque de Lafões a famosa guitarra; e até se diz que foi em consequência de tal atenção que o dito fidalgo o convidou para a ceia a que me reporto” (Luiz, 1945, p. 39).

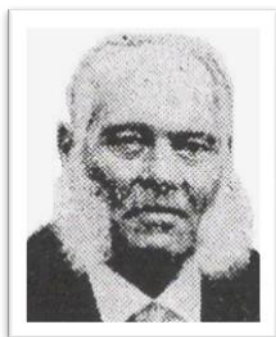
Machado Pais escreve que “o fado, ele próprio é produto de translações culturais clandestinas, onde em malhas de entrecruzamentos étnico-culturais, o longínquo e o sincrético também se cruzam, dotando a comunidade de um sentido labiríntico. Como em qualquer labirinto, as vias por onde nos podemos perder são também aquelas por onde nos podemos achar” (2002, 251-252). Este achamento *da raiz cigana do fado* permite que nos encontremos, depois de nos termos perdido, na complexidade dos cruzamentos de que é feita a lusitanidade.

O Conde de Vimioso, o Conde de Anadia, o Visconde de Souto de El-Rei, o Duque de Lafões, os filhos dos fidalgos *muito Aficionados às ciganas* e que destas tiveram descendência, como são o caso de D. António de Portugal e Castro e D. José de Almeida e Lencastre, assim como Manuel Gonçalves Tormenta, Diogo Henrique Bettencourt e o próprio D. Miguel eram aficionados do fado e das touradas e, todos eles, “conviviam com gente baixa estofa, com ciganos e alquilés” ou “negociavam cavalos com ciganos” (Coelho, [1892] 1995, p. 191). Os autores citados referem a existência de relações da fidalguia com os ciganos; apontam aqueles que eram filhos de mães ciganas,

mas nunca, em nenhuma das centenas de páginas de livros, de jornais ou outros quaisquer documentos nos defrontámos com alguma referências que confirmasse ou tão-pouco induzisse que Manuel António Botas era cigano ou estava ligado por laços familiares a ciganos. Poderemos, ainda, admitir que a sua mulher seria cigana, mas não temos qualquer prova que corrobore este facto. A única prova que nos resta e, esta, sim, é comprovada por testemunhos e documentos que resultam do casamento de suas filhas com ciganos. Mas por que razões casariam duas das suas filhas com ciganos? Não seria porque Manuel António Botas e/ou a sua mulher era(m) cigano(s)?

#### 7.4. Manuel António Botas: o casamento e a família

No seu livro, publicado em 1901, *Aficionados e Ganadeiros*, António Ferreira Barros (José Campilho) descreve Manuel António Botas, então com 75 anos, como sendo um homem alto, gordo, de suíças quase brancas, pernas algo arqueadas, arrastando um pouco os pés, chapéu alto ou de coco. Manuel António Barros comenta que, quando ele passa pela rua do Oiro, cumprimenta para a direita e para a esquerda; e que este homem,



que tem passado metade da sua vida a ser apostrofado com rudeza e descomposto violentamente, tem tido uma vida acidentadíssima, que dava um romance que não poderia deixar de mencionar que, durante a sua longa vida, capitaneou vários batalhões de galegas elegantes e de sevilhanas já muito fanadas (1901, p. 124-125).

Figura nº 62 – Manuel Botas  
Foto publicada no jornal Diário  
de Notícias, 1912, 2 de  
Fevereiro

Manuel António Botas, que não seria um homem muito diferente dos demais homens do seu tempo, *capitaneou vários batalhões de galegas elegantes e sevilhanas* e casou em 2 de Junho de 1864<sup>10</sup>, na Igreja Paroquial da Pena, Bairro Alto, Diocese de Lisboa, com Francisca da Conceição e Sousa de 26 anos – nasceu a 10 de Janeiro de 1838<sup>11</sup> -, e ele de 37 anos de idade.

<sup>10</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1549, C. Livro 21, pp. 282 seg.

<sup>11</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1045, B. p. 308.

Do casamento de Manuel Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas nasceram seis filhos: três rapazes e três raparigas. Maria da Conceição e Sousa Botas, Francisco<sup>12</sup> e Sousa Botas, José<sup>13</sup> e Sousa Botas, Ana<sup>14</sup> e Sousa Botas, Manoel<sup>15</sup> e Sousa Botas e Luísa<sup>16</sup> e Sousa Botas. Todos eles nascidos e baptizados na freguesia da Pena.

### **7.5. O falecimento de Francisca de Sousa e Botas e Manuel António Botas**

Francisca da Conceição e Sousa Botas faleceu aos 60 anos de idade, no dia 19 de Novembro de 1900, pelas cinco horas da manhã, na Rua da Bempostinha número cento e dezasseis rés-do-chãos, na freguesia dos Anjos, com uma tuberculose pulmonar. António Botas e sua mulher viveram, até à data do falecimento desta, primeiro na Travessa das Salgadeiras nº 16, em seguida no Largo do Mastro nº 39 e, por fim, na Rua da Bempostinha, 116. Em 1900 Manuel Botas tinha 73 anos; viveu mais 12 anos. Faleceu, vitimado por uma lesão cardíaca, no dia 1 de Fevereiro 1912, com 85 anos. O seu funeral realizou-se no dia 2 de Fevereiro, às 15.30 horas, saindo da Travessa do Borrvalho B 1ª para o cemitério ocidental – Alto de S. João. O funeral foi feito a expensas da empresa Baptista & Lacerda (*A Capital*, 1912, Quinta-Feira 1 de Fevereiro; *Diário de Notícias*, 1912, 2 de Fevereiro).

Em 16 de Junho de 1917, no jazigo nº 4118, foram depositados, os restos mortais de Manuel António Botas que estava na sepultura nº 2949, chapa 6718, livro 60 folha 16. É transladado para a gaveta 5406, em 10 de Julho de 1920. Nesta gaveta não estão os restos mortais de Manuel António Botas. Questionado, o responsável do Cemitério do Alto S. João, sobre o destino dado aos restos mortais de Manuel António Botas, não obtivemos resposta. Não sabemos, por isso, onde repousam os restos mortais de Manuel António Botas.

---

<sup>12</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 75, Agosto 1865, p. 323.

<sup>13</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1046, B. Livro 43, 15 de Abril, 1867, p. 59.

<sup>14</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 14, 10 de Fevereiro 1868, p. 92.

<sup>15</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 99, 3 de Setembro de 1869, pp. 196 seg.

<sup>16</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. p. 55.

No jazigo nº 4118, que investigámos, estavam os restos mortais do menor António Botas, aqui depositados em 1 de Setembro de 1914, em caixão de chumbo com a chapa 15:821, e que foram trasladados para o jazigo nº 2669 em 7 de Julho de 1920; os restos mortais de Júlio Gonçalves Botas, aqui depositados em 14 de Junho de 1917, e que estavam na sepultura 4280, chapa 6741, livro 60, folhas 115, foram trasladados, em 10 de Junho de 1920, para a gaveta 5404. O jazigo para onde foram trasladados os restos mortais do menor António Botas, a título de empréstimo, era propriedade do Padre Francisco Januário Rodrigues.

Manuel António Botas fez parte de uma *plêiade* de homens que, para além dos fados, tiveram nos toiros a sua grande paixão. A festa dos toiros apresentava-se, para os seus *aficionados*, como uma espécie de *ballet dramático* entre o toureiro e o touro, como uma dança em que o dançarino tem de orientar os seus movimentos, manter a cadência, bailar com harmonia, sem desprezar o perigo. O cenário era construído de forma a criar uma atmosfera de festividade, gáudio e cor. A cena era dramática, o toureiro e o touro estabeleciam uma relação dicotómica entre aproximação-distância, como narram centenas de textos a que esta investigação nos remeteu. Não podia o toureiro contar somente com a sua experiência e conhecimentos técnicos, era necessária valentia, e era nesta valentia que assentava toda a relação simbólica que se estabelecia entre público, toureiro e touro. Era da complexidade desta tríade que se teciam todas as relações simbólicas que a tourada fazia emergir. As primeiras festas medievais são antepassadas directas das festas barrocas dos toiros. O barroco<sup>17</sup> (cf. Santos B. S., 2000, p. 330; Pais J. M., 2002, p. 240), era constituído por elementos que se guerreiam ou contrastam, era festividade, alegria e riso que se engendravam nas práticas sociais, que, no caso das touradas e dos fados, se teciam na corrupção dos costumes da nobreza quando se misturava, nas corridas de toiros e nas tabernas, com o humilde povo e adoptava os costumes destes. Neste sentido, o toureio era um ideal igualitário. No toureio, todos participam desde que a valentia tal participação não iniba. Alguns eram

---

<sup>17</sup> “O Período decorrido entre 1600 e 1750 é vulgarmente designado por idade Barroca” in Enciclopédia Luso-Brasileira, Verbo, 1992, vol. 3 p. 691)

ciganos, diz Adolfo Coelho: “são em geral bons cavaleiros. Alguns têm sido toureiros” (1892, p. 178). A esta força integradora do toureio deve juntar-se o fado e, com este, as guitarras. A força integradora do fado, da tourada e das guitarras expressa-se no derrube de fronteiras, mas também na amálgama simbólica das diferentes expressões que emanam. No caso do fado, expressa-se de forma concludente na *saudade*. A *saudade* está nas raízes (ciganas) do fado. No fado, no toureio e nas guitarras esteve presente Manuel António Botas.

Em síntese: Manuel António Botas era luso, lisboeta, fadista, guitarrista, bandarilheiro, *inteligente* de corridas, marialva, boémio, entre outras coisas. Viveu de forma intensa todas as complexidades porque passou a sociedade oitocentista lisboeta. Iniciou-se na arte do toureio com 14 anos de idade, tornou-se profissional no ano seguinte, retirou-se em 1885, então com, aproximadamente, 60 anos. Torna-se inteligente no mesmo ano, e, por fim, dirige corridas de touros até aos 80 anos. Relacionou-se com a fidalguia oitocentista, encontrando-se entre os seus principais amigos o Conde de Anadia, os cavaleiros tauromáquico Manuel Gonçalves Tormenta e Diogo Henrique Bettencourt, o *matador* Manoel Garcia Calabaça, casado com sua irmã Felicidade Perpétua, e João José dos Santos Sedvém que era cavaleiro e Picador da Casa Real e companheiro do rei D. Miguel, nos toiros e na boémia; era, por isso, um homem influente. As primeiras *desgarradas* de que se tem conhecimento são entre si e a Severa, amante do 13º Conde de Vimioso, D. Francisco de Paula Portugal e Castro, que *Manuel Botas conhecia ambos muito bem*. Ensinou a Custódia Maria como se cantava o *fado do Anadia*.

Casa com Francisca da Conceição e Sousa em 2 de Junho de 1864. Do seu casamento com Francisca da Conceição e Sousa Botas nascem seis filhos: três rapazes e três raparigas. Faleceu em 1912, aos 85 anos. Acerca da sua, possível, ciganidade nada encontrámos. Mas por que razões casariam duas das suas filhas com ciganos? Não seria porque Manuel António Botas e/ou a sua mulher era(m) cigano(s)?

No próximo capítulo procuraremos compreender, entre outros aspectos, as práticas matrimoniais interétnicas das três filhas de Manoel Manuel António Botas;

Examinaremos a trajectória de vida de Maria da Conceição e Sousa Botas; as afinidades e diferenças existentes entre ela e as suas duas irmãs, bem como, as suas opções matrimoniais.

## **Capítulo VIII – Maria da Conceição e Sousa Botas: maternidade, casamento e descendência.**

Neste capítulo, investiga-se a trajectória de vida de Maria da Conceição e Sousa Botas: a sua paternidade, o seu matrimónio, com José Paulos Maia, e a sua descendência serão aqui examinados. Relacioná-la-emos com as opções matrimoniais das suas duas irmãs, Ana e Luiza Botas, nos aspectos que nos possibilitem a compreensão das afinidades e das diferenças que entre elas subsistiram, assim como as *continuidades* e/ou *contrastes sociais/culturais* existentes entre elas e outras portuguesas. As práticas matrimoniais interétnicas são aqui analisadas.

### **8.1. A dúvida: compreender a realidade nas suas múltiplas dimensões**

No capítulo anterior, mostrámos que do casamento de Manuel Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas nasceram seis filhos: três rapazes e três raparigas. Maria da Conceição e Sousa Botas, Francisco<sup>1</sup> e Sousa Botas, José<sup>2</sup> Sousa e Botas, Ana<sup>3</sup> e Sousa Botas, Manoel<sup>4</sup> e Sousa Botas e Luísa<sup>5</sup> e Sousa Botas. Todos eles nascidos e baptizados na freguesia da Pena, como, então, expusemos.

Nesta investigação, realizada na Torre do Tombo, foi possível aceder aos seguintes registos de nascimento da Freguesia da Pena relativos aos filhos de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição e Sousa Botas:

---

<sup>1</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 75, Agosto 1865, p. 323.

<sup>2</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1046, B. Livro 43, 15 de Abril, 1867, p. 59.

<sup>3</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 14, 10 de Fevereiro 1868, p. 92.

<sup>4</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. Livro 99, 3 de Setembro de 1869, pp. 196 seg.

<sup>5</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1546, B. p. 55.

**Registos Paroquiais: do casamento de Manuel António Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas, e do baptismo dos seus filhos.**

Ano	Mês	Dia		Padrinhos	Morada
1864	Jun.	2	Casamento de Manuel A. Botas e Francisca da C. e Sousa	Justino Barros e António Gonçalves Tosta (irmão)	Trav. das Salgadeiras, nº 16
1865	Jun.	28	<b>Francisco</b>	Francisco Luiz e Maria de Jesus (mulher do padrinho)	Trav. das Salgadeiras, nº 16
1867	Nov.	22	<b>José</b>	<b>Conde Anadia – representado</b> por procuração por António Gonçalves Tosta	Trav. das Salgadeiras, nº 16
1868	Dez.	17	<b>Anna</b>	<b>Conde Anadia – representado</b> por procuração por João Avelino	Trav. das Salgadeiras, nº 16
1869	Mar.	19	<b>Manoel</b>	<b>Manoel Gonçalves Tormenta</b> (proprietário) e Anna Margarida e Souza	Trav. das Salgadeiras, nº 16
1873	Jun.	20	<b>Luiza</b>	<b>Manoel Gonçalves Tormenta</b> (solteiro/proprietário)	Largo do Mastro nº 39

Quadro nº 8 - registos paroquiais do casamento de Manuel António Botas com Francisca da Conceição e Sousa Botas, e do baptismo dos seus filhos.

Este quadro remete-nos para a existência de *contrastos sociais* (designadamente na localização residencial) e certos *contrastos culturais* (particularmente nas dimensões religiosa, linguística, matrimonial e os modos de vida), que temos debatido e que nos possibilitam – sem deixar de considerar a existência de heterogeneidades internas –, compreender os *marcadores* que comportam o conjunto de práticas incorporadas nos *habitus* desta família.

O quadro dos registos paroquiais de baptismo, relativo aos seis filhos de Manuel Botas e Francisca e Sousa Botas, está incompleto. De facto, depois de uma persistente e prolongada pesquisa não conseguimos descobrir o registo de baptismo de Maria da Conceição e Sousa Botas. Os únicos documentos encontrados, e que lhe diziam respeito, foram os Registos de Óbito e Paroquial, relativos ao seu casamento com José Paulos Maia.

No registo de óbito de Maria da Conceição e Sousa Botas consta:

REPÚBLICA PORTUGUESA

<sup>2ª</sup> Conservatória do REGISTO CIVIL  
de Lisboa

Boletim de ÓBITO

Ano de 1938 Livro n.º 99  
 Registo n.º 1024 Fôlhas 531a  
 Às 11<sup>h</sup> 30<sup>m</sup> horas do dia 16 de Agosto de 1938  
 na Rua Sabino de Sousa 16 2.º direito  
 freguesia de Penha de França faleceu de broncopneu-  
 monia um indivíduo do sexo feminino  
 de nome Maria de Sousa Botas  
 de 81 anos de idade, estado viúva, profissão doméstica  
 natural de Lisboa Pena  
 domiciliado na rua Sabino de Sousa  
 filho de Manuel António Botas  
 e de Francisca da Conceição e Sousa Botas  
 Vai ser sepultado no cemitério Oriental

Verificou o óbito o médico Dr. Joaquim Samiã Pereira

Lisboa, 16 de Agosto de 1938

CONTA	
Inscrição .....	\$ 500
Averbamento .....	1\$ 50
Selo da parte .....	50
Impressos .....	300
Boletim estatístico .....	875
Total .....	695

O Conservador

N. B. - Este boletim serve de guia de enterramento.

Med. 20 4535 - Tip. M. NUNES SALVADOR  
68, R. Paiz de Cruz, 10 - LISBOA

Figura nº 63 - registo de Óbito de Maria da Conceição e Sousa Maia

Que faleceu com 81 anos, de uma broncopneumonia, pelas 11, 30 horas do dia 16 de Agosto de 1938, na Freguesia da Penha de França, Rua Sabino de Sousa, 16, 2º Direito, em Lisboa. Maria de Sousa Maia era viúva e filha de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição e Sousa Botas.

O registo de casamento, depositado nos arquivos paroquiais da freguesia da Pena, concelho de Lisboa, que se encontram no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, e o registo de Óbito passado pela 2ª Conservatória do Registo Civil de Lisboa e, por nós, encontrado nos arquivos do cemitério do Alto de São João, levantaram-nos, de imediato, algumas interrogações.

O primeiro, dos dois documentos, que nos chegou às mãos foi o Boletim de Óbito. Aconteceu num dos muitos dias em que nos deslocámos aos arquivos administrativos do Cemitério do Alto São João: já no final de um dia muito cansativo e depois de termos compulsado os enormes e pesados livros, encadernados com *folhas de contraplacado*, que contêm dezenas de páginas manuscritas (com cerca de 75 cm de largura), com o registo de entrada dos mortos no respectivo cemitério e de, ali, nada termos encontrado (mais tarde encontraríamos o seu registo), dispusemo-nos a procurar numas caixas arquivos, ali existentes, o respectivo Boletim de Óbito, cuja existência ignorávamos até ao momento em que descortinámos o primeiro e, até então, o único documento oficial pertencente a Maria da Conceição. Enfim, possuíamos um documento oficial que continha um conjunto de informações que nos *abria a porta* a novas pesquisas.

Num primeiro momento, e numa primeira leitura, constatámos que, pela data do falecimento e pela idade, Maria da Conceição e Sousa Botas seria, de facto, a primeira filha do casal a ter nascido. Mas as nossas certezas dissiparam-se quando, num estudo mais meticoloso do registo de óbito, se voltaram a levantar algumas hesitações acerca de informações que o mesmo envolvia. Foi necessário cruzar a informação guardada neste documento com a informação contida noutros para entendermos: se Maria da Conceição faleceu em 1938, com a idade de 81 anos, então isto significava, que teria nascido em 1857?! Que desassossego se apossava de nós? Que questões se nos colocavam? Como achar uma resposta credível para estas dúvidas?

Em 1857 os seus pais ainda não estavam casados! Manuel António Botas e Maria da Conceição e Sousa Botas casaram no dia 2 de Junho de 1864, quase sete anos depois de esta ter nascido, segundo o registo de óbito. Será que casaram depois do nascimento da Maria da Conceição? A indagação tinha que continuar, era necessário averiguar o que ocorreu.

O registo Paroquial do casamento de Maria da Conceição e Sousa Botas teria alguma informação relevante que nos permitisse entender esta, para nós, obscura situação?

No registo paroquial relativo ao seu casamento<sup>6</sup> consta:

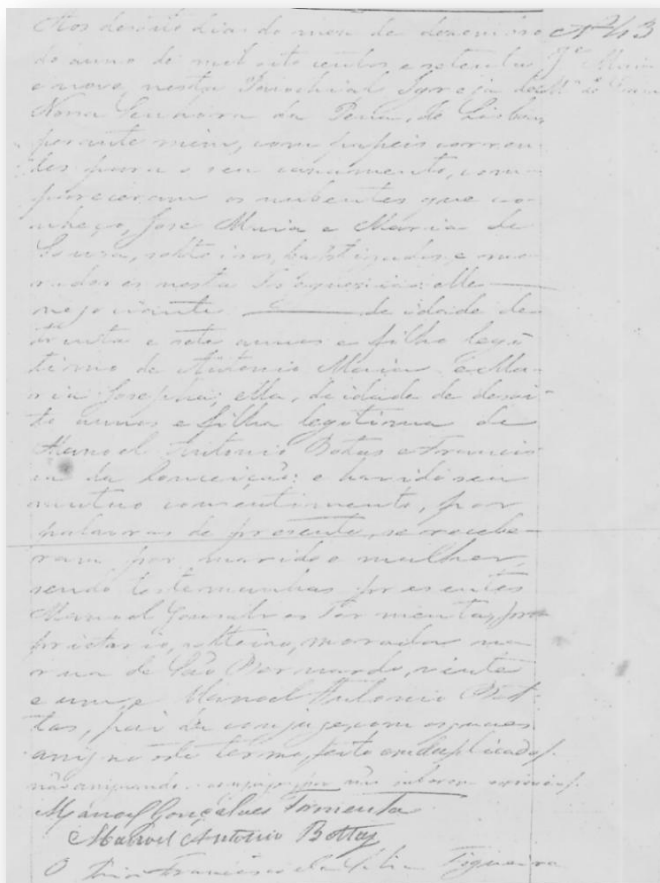


Figura nº 64 - Registo Paroquial do Casamento de Maria da Conceição e Sousa Botas com José Paulos Maia

#### - Casamento de José Maia e Maria de Souza

«Aos dezoito dias do mez de Dezembro do anno de mil oito centos e setenta e nove nesta Parochial Igreja de Nossa Senhora da Penna, de Lisboa, perante mim, com preparos correntes para o seu casamento, compareceram os Nubentes que conheço, José Maia e Maria de Souza, solteiros, baptizados e moradores nesta Freguezia: mais: elle negociante ----- de idade de trinta e sete annos e filho legitimo de Antonio Maia e Maria Josepha; ella, de idade de dezoito annos e filha legitima de Manoel Antonio Botas e Francisca da Conceição: e havido seu mutuo consentimento, por palavras de

<sup>6</sup> I.N.A./T.T. SGU 1550, C. nº 43 p. 27

*presente, se receberam por marido e mulher, sendo testemunhas por escritas Manoel Gonsalves Tormenta, proprietario, solteiro, morador na rua de São Bernardo, vinte e um, e Manoel Antonio Bottas, pai da conjuge, com as quaes assigno este termo, feito em duplicado. // não assignando a conjuge por não saber escrever. // Manoel Gonçalves Tormenta // Manoel Antonio Bottas // O Prior Francisco da Silva Figueira»*

Que aos dezoito dias do mês de Dezembro do ano de mil oitocentos e setenta e nove, casou na Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Pena, em Lisboa, com José [Paulos] Maia, ela com a idade de dezoito anos, filha legítima de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição e ele com a idade de trinta e sete anos, filho legítimo de António Maia (*O Sevilhano*) e de Maria Josefa. Foram Padrinhos Manuel Gonçalves Tormenta (cavaleiro e amigo de Botas), solteiro, proprietário e morador na Rua de São Bernardo nº vinte e um, e o pai, do cônjuge, Manuel António Botas.

Com os elementos fornecidos pelo registo de casamento, aferimos que Maria da Conceição teria nascido, segundo este registo, em mil oitocentos e sessenta e um (1879-18=1861). Reconhecemos, e já o discutimos neste estudo, as inexactidões de que são feitos alguns dos registos paroquiais, mas, sendo a nossa única fonte, parece-nos mais credível a informação contida no registo de casamento do que a que consta do registo de óbito: parece-nos que a própria Maria da Conceição, e os seus, restantes, familiares teria mais certezas relativas à sua verdadeira idade quando esta tinha 18 anos do que, propriamente, quando chegada à idade de oitenta e um anos. Outorguemos, por isso, mais credibilidade às informações constantes do registo de casamento. Mas, mesmo assim, a nossa dúvida persistia: em 1861, os seus pais ainda não eram casados. Casaram, aproximadamente, três anos depois.

A resposta mais credível, aquela que se afigurava mais próxima da verdadeira razão porque não foi encontrado o seu registo de baptismo, estava guardada, possivelmente, no registo de casamento de seus pais. Francisca da Conceição e Sousa casou com Manuel António Botas com a idade de vinte e seis anos, sendo viúva de Joaquim Vieira Porto. A resposta estava encontrada: Maria da Conceição e Sousa não era filha de Manuel António Botas mas de Francisca da Conceição e Sousa e de

Joaquim Vieira Porto?! Conclusão simples e rápida, mas não factual. Era necessário continuar a investigação. Foi o que fizemos e fizemo-lo com um olhar crítico e pensando que a absolutização de uma única forma de entender a nossa problemática teria de ser criteriosamente questionada de maneira a que esta não impedisse a possibilidade de compreender a realidade em todas as suas múltiplas dimensões. A nossa percepção não poderia ser ofuscada pelo que nos parecia mais correcto ou pelo que gostaríamos que tivesse ocorrido.

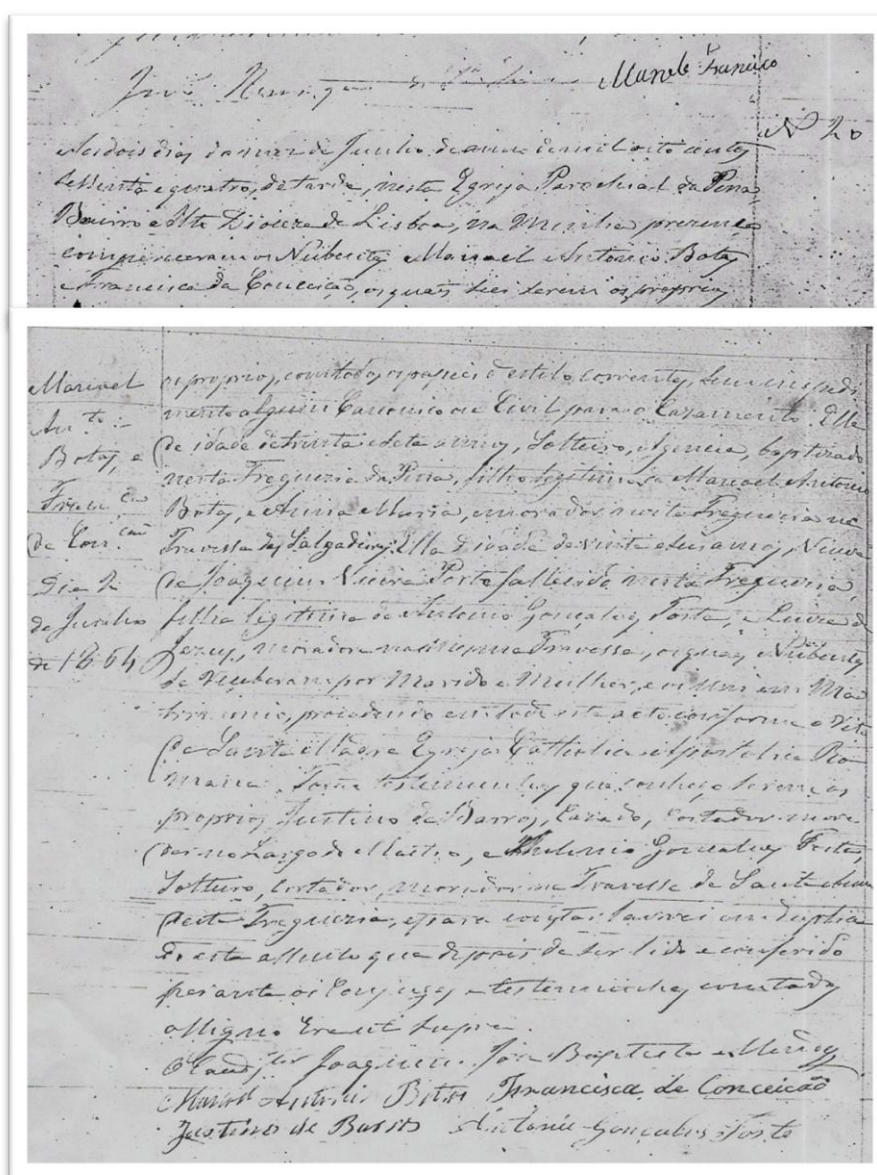


Figura nº 65 - Registro de Casamento<sup>7</sup> de Manuel António Botas e de Francisca da Conceição Sousa Botas.

<sup>7</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1549, C. Livro 21, pp. 282 seg.

---

«Aos dois dias do mez de Junho do anno de mil oito centos sessenta e quatro, de tarde, nesta Igreja Parochial da Pena, Bairro Alto Diocese de Lisboa, na minha presença compareceram os Nubebtes, Manoel Antonio Botas e Francisca da Conceição, os quaes acertaram os próprios, com todos os papeis destes documentos sem impedimento algum Canonico ou Civil para o casamento. Elle de idade de trinta e sete annos, solteiro, Agencia, baptizado nesta Freguezia da pena, filho legitimo de Manoel Antonio Botas, e Anna Maria, moradores nesta Freguezia na Travessa das Salgadeiras; Ella de idade de vinte e seis annos, viúva de Joaquim Vieira Porto fallecido nesta Freguezia, ilha legitima de Antonio Gonçalves Tosta, e Luiza de Jezus, moradora na mesma Travessa, os quaes Nubentes se receberam por Marido e Mulher, e os uni em matrimónio, procedendo em todo este acto conforme o rito da santa madre igreja Catholica, Apostolica Romana. Forão Testemunhas que conheço presenças próprias, Justino de Barros, cazado, morador no Largo do Mastro, e Antonio Gonçalves Tosta, solteiro, cortador, moradora na Travessa de Santa Anna nesta Freguezia, a para constar lavrei em duplicado este assento que depois de sr lido e conferido por ambos os cônjuges e testemunhas com todos assigno. // O Coaj.tor Joaquim José Baptista Marão // Manuel Antonio Bottas, / Francisca da Conceição // Justino de Barros / Antonio Gonçalves Tosta»

Regressámos à Torre do Tombo para interrogar os registos paroquiais e localizar alguma informação que conduzisse a Joaquim Vieira Porto. O registo do primeiro casamento de Francisca fornecia-nos uma informação muito preciosa: Joaquim Vieira Porto tinha sido baptizado na freguesia da Pena. Assim sendo, seria crível admitir que teria casado, igualmente, na mesma freguesia.

Iniciámos a nossa investigação pelos registos imediatamente anteriores a 2 de Junho de 1864. Percorremos todos os anos de 1863, 62, 61 e 60 e nada encontrámos. Continuamos até chegarmos ao ano de 1856 e, finalmente, encontrámos: a 5 de Junho de 1856, Francisca da Conceição e Sousa e Joaquim Vieira Porto registaram o seu casamento<sup>8</sup> católico na igreja de Nossa Senhora da Pena na freguesia com o mesmo nome.

---

<sup>8</sup> I.A.N./ T.T. SGU 1545, C. Livro nº 11, p. 115

Entre o primeiro casamento de Francisca da Conceição e Sousa que aconteceu a 5 de Junho de 1856 e o segundo, com Manuel António Botas, que se celebrou a 2 de Junho de 1864, medeiam 8 anos. Ora, é precisamente entre o ano de 1857 (boletim de óbito) e o ano de 1861 (registo de casamento) que apontam os documentos, por nós investigada, como datas prováveis do nascimento de Maria da Conceição e Sousa. Tudo indica que Manuel António Botas não era pai de Maria da Conceição e Sousa. Mas não existiam provas documentais que sustentassem, de facto, esta afirmação. Ignorávamos a data do falecimento de Joaquim Vieira Porto. A data de falecimento de Joaquim Vieira Porto poderia contribuir para o (nosso) desejado esclarecimento da paternidade de Maria da Conceição e Sousa. Quando faleceu Joaquim Vieira Porto? Quem é, afinal, o pai de Maria da Conceição e Sousa? Botas ou Joaquim Vieira Porto?

A provável explicação para esta nossa dúvida estaria, mais uma vez, adormecida nos confins dos registos de óbitos dos arquivos da Torre do Tombo. Era necessário restituir-lhe a importância que tinha, enquanto fonte primária, retirá-la, por isso, do sono em que se encontrava há aproximadamente cento e cinquenta anos. Voltámos à Torre do Tombo.

Em 1 de Maio do ano de 1859, na cidade de Lisboa, na freguesia da Pena, faleceu Joaquim Vieira Porto, casado com Francisca da Conceição e Sousa, moradores no Largo do Mastro, sendo, no dia seguinte, sepultado no Cemitério do Alto de S. João, conforme consta do respectivo registo de óbito. Estiveram casados aproximadamente 3 anos: entre 5 de Junho de 1856 e 1 de Maio de 1859.

Ora, se Maria da Conceição e Sousa – segundo o seu registo de óbito –, nasceu em 1857 e, sendo assim, seria filha de Joaquim Vieira Porto ou, nascendo em 1861 – de acordo com o seu registo de casamento –, não poderia ser filha de Joaquim Vieira Porto pelo facto de este, nesta data, já ter falecido. Terá sido fruto de uma relação pré-matrimonial entre Manuel António Botas e Francisca da Conceição e Sousa? Não existem dados factuais que nos permitam legitimar esta hipótese. Uma coisa parece-nos

---

certa: Maria da Conceição, de acordo com os dois documentos oficiais – registo de óbito e certidão de casamento –, nasceu entre os anos de 1857 e 1861. Esta conclusão remete-nos, necessariamente, para uma das seguintes possibilidades: a) foi gerada em resultado do casamento de Joaquim Vieira Porto e Francisca da Conceição e Sousa; b) é fruto de uma relação pré-matrimonial entre Francisca e Botas c) é filha de Botas e de Francisca e os registos de casamento e de óbito estão ambos errados.

Não foi possível encontrar, nesta investigação, a refutação resolutive para esta nossa questão! Permanecem, por isso, em aberto todas as possibilidades aqui debatidas. Uma certeza que emergiu da problematização da paternidade de Maria da Conceição e Sousa – independentemente do que se tenha passado há cento e cinquenta anos. A paternidade (biológica ou adoptiva) foi assumida por Manuel António Botas. Não temos dúvidas, pelo cruzamento da informação, pelo local em que todos os intervenientes viviam (eram vizinhos), de que, no caso de Manuel António Botas não ser o pai biológico de Maria da Conceição e Sousa, tê-la-á aceite/registado (?) como filha, tendo-lhe inclusivamente atribuído o seu nome de família, o que faz supor que seu amor por ela e/ou pela sua mãe foi o bastante para superar as barreiras da possível falta de laços biológicos.

Sim, o sangue contava, e muito, na sociedade oitocentista portuguesa e na família cigana – tanto que a *paternidade social*, na maioria dos casos, se enquadra na crença de uma relação biológica. Quer o modelo tradicional/oitocentista, quer o modelo científico partiam de um equívoco de base: a família era exclusivamente biológica. A origem biológica era indispensável à família patriarcal para cumprir as suas funções tradicionais, isto é, a filiação biológica, desde que originada na família matrimoniada, era imprescindível para o cumprimento das funções e papéis que se alicerçavam e se preservavam na unidade patrimonial. Existindo, por esta razão, homens que rejeitavam liminarmente qualquer tipo de relação conjugal com uma mulher que possuísse filhos; e, contrariamente a estes, existiam outros homens que assumiam o *status* paterno, mesmo sabendo que não existiam nenhuns fundamentos biológicos para essa relação. O que significa que a biologia nunca foi o único elemento, o único princípio essencial da paternidade e – na perspectiva de alguns destes homens – a sua identidade paterna não passava somente pelo biológico, poderia passar igualmente pelo afecto, o que corrobora

a ideia de que as estruturas e os processos centrais da sociedade oitocentista lisboeta não eram uniformes e universais, admitiam alterações, tensões e conflitos que questionavam os seus próprios quadros de referência.

## **8.2. Práticas Matrimoniais.**

Maria da Conceição e Sousa Botas, após o casamento com José Paulos Maia, passa a ser conhecida por Maria de Sousa Maia, *tia Chata*. Do seu casamento com José Paulos Maia, nascem, pelos menos, três filhos (Manuel, António e Mariano) e cinco filhas: (Manuela, Theodora, Irene, Carlota e Maria da Conceição).



Figura nº 66 - Maria de Sousa Maia  
Fonte: Arquivo de Família



Figura nº 67 - José Paulos Maia  
Fonte: Arquivo de Família

**Organigrama das relações de parentesco entre famílias**

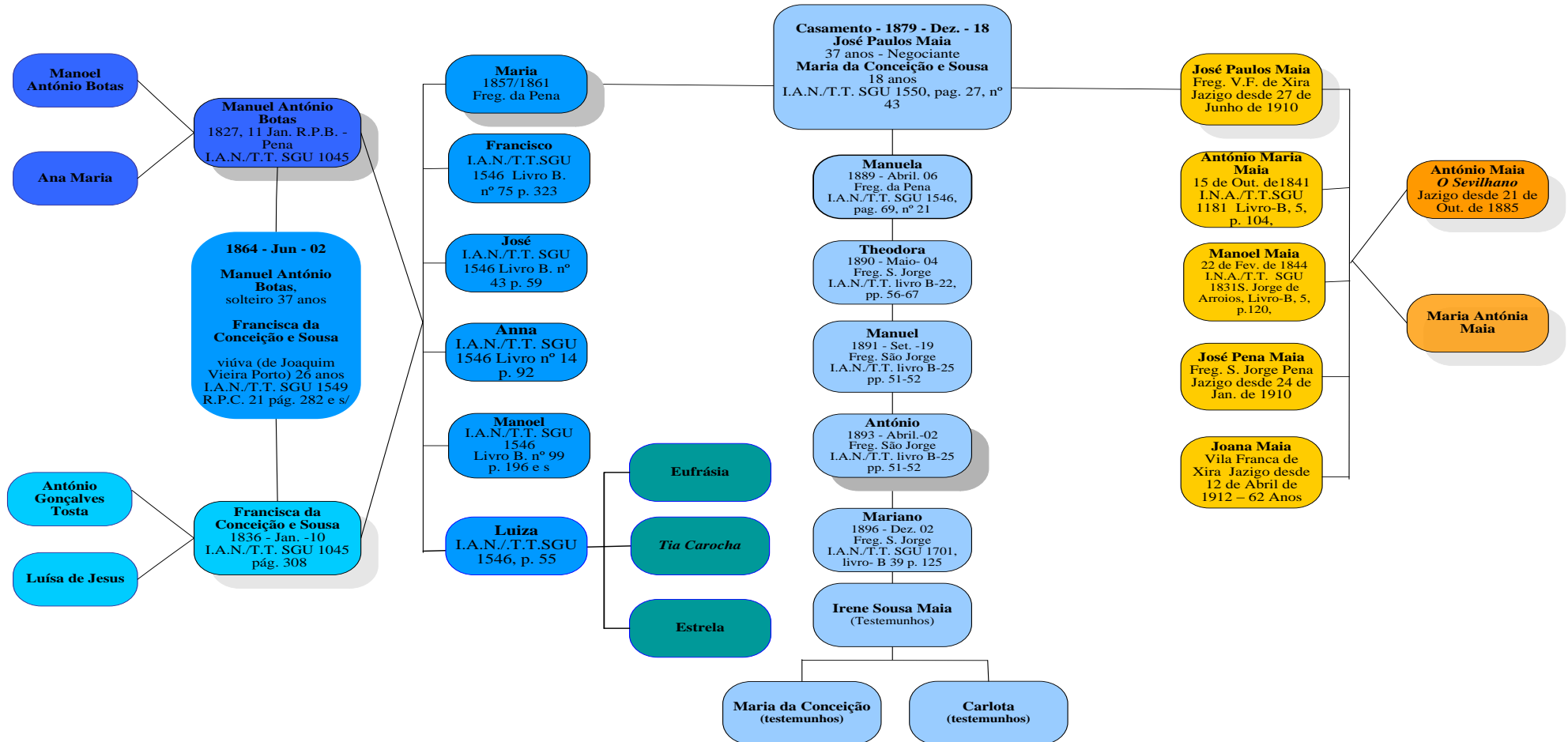


Figura nº 68 - Organigrama das relações de parentesco entre famílias

Neste estudo não obtivemos nenhuma informação credível acerca dos filhos de Manuel António Botas e Francisca da Conceição e Sousa Botas. Não era este o objecto da nossa investigação. Deparámo-nos, no entanto, com algumas informações/documentos que podem contribuir para uma mais ampla compreensão dos percursos de vida de cada uma das suas filhas e, desta forma, das ambivalências culturais e religiosas, entre outras, que se cruzam na família cigana pesquisada.

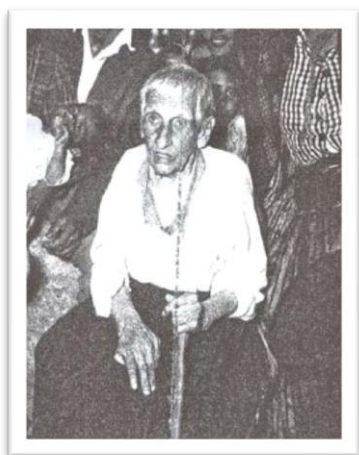
As pesquisas efectuadas na Torre do Tombo foram criteriosamente projectadas e direccionadas, proporcionando-nos, este meticuloso planeamento, a descoberta de muitos dos valiosos documentos que constituem esta nossa investigação. Ao *desatarmos os nós das cordas* que aferrolhavam os documentos adormecidos, durante aproximadamente 150 anos, em alguns casos, noutros, mais, abrimo-los à (nossa) indagação. Alguns dos documentos, jamais imaginámos que existissem; e, tão pouco, alguma vez admitimos os *segredos* que poderiam albergar. Mas muitos outros dos *achados* ocorreram por acaso, surgiram quando diligenciávamos no sentido de encontrarmos este ou aquele documento que admitíamos poder existir. Foi em duas dessas situações de pesquisa de informação relativa a António Maia (primeiro, nos registos paroquiais relativos aos anos de 1894 – provável data do seu nascimento – e, depois, em jornais e revistas de 1957, – ano do seu falecimento) que nos deparámos com dois documentos interessantes: um, respeitante a uma reportagem publicada na revista *O Século Ilustrado*, em 3 de Agosto de 1957, alusiva a um matrimónio cigano; o outro, concernente a um(a) (certidão de) baptismo, realizado no ano de 1894, na freguesia paroquial dos Anjos, de uma criança do sexo feminino a quem foi dado o nome de Eufrásia.

### **8.2.1. Ana Botas e Eufrásia: “os estranhos rituais ciganos”**

Deparámo-nos com o primeiro caso quando visualizámos, na capa da revista do *O Século Ilustrado* de 3 de Agosto de 1957, dois jovens dançando no meio de uma multidão. Fomos de imediato atraídos por estes dois jovens e, de seguida, pelo título atribuído à foto: *Os Estranhos Rituais Ciganos*. No interior de *O Século Ilustrado* (ano

XX, nº 1022), é publicada uma reportagem de um casamento cigano. Esta reportagem de Maria da Graça Duarte e Beatriz Ferreira inclui 18 fotografias do casamento. Algumas destas fotos dão a impressão de serem *construções fotojornalísticas* em que nenhum dos intervenientes é indiferente à acção criativa. Os *actores* interpretam papéis pouco condizentes com a pretendida espontaneidade fotográfica. É, no entanto, a descrição que suporta uma destas fotos que nos deixa surpreendidos: diz-nos que a *velhinha* da foto é Ana Botas.

Com o subtítulo *Casamento Cigano* nas páginas centrais, a reportagem, no que se refere a Ana Botas, menciona o seguinte:



“Ana Botas, a velhinha que aqui se vê, tem a linda e quase inacreditável idade de 115 anos. Nasceu e foi baptizada na freguesia da Penha de França. Teve dezoito filhos e conta com entre netos, bisnetos e tetranetos cerca de quatrocentos! É do rito cigano que para a cerimónia de um casamento, ser de facto, “*come il faut*” ter a presença de uma personagem da família lendária. Eis porque está aqui esta velhinha que é filha do antigo “*inteligente*” da Praça de Touros do Campo Pequeno, António Manuel Botas. Dizem que foi linda no seu tempo, o que ainda se pode notar no arredondado do seu rugoso rosto. Hoje já não vê, mas os seus olhos abertos de uma cor clara ainda sorriem enquanto lembra o passado e cantarola uma “malaguenha” na sua voz baixa e trémula em honrado casamento da sua airosa bisneta” (*O Século Ilustrado*, 3 de Agosto de 1957, nº 1022).

Figura nº 69 – Ana Botas  
Fonte: *O Século Ilustrado*, 3 de Agosto de 1957, nº 1022

O texto que documenta a foto de Ana Botas apresenta informações correctas acerca do seu local de nascimento, mas o mesmo já não acontece em relação à sua idade. De facto, Ana Botas não tem a *inacreditável idade de 115 anos*, a 3 de Agosto do ano de mil novecentos e cinquenta e sete, mas sim 88 anos, completará 89 anos de idade em 17 de Dezembro desse ano de 1957, segundo a sua certidão de nascimento. Terá gerado, segundo a reportagem, *dezoito filhos e conta com entre netos, bisnetos e tetranetos cerca de quatrocentos!* Ana Botas casou com um indivíduo da *raça* dos Gavinos, segundo uma das nossas testemunhas<sup>9</sup>. A sua *família conjugal* (cf. Titiev,

<sup>9</sup> Homem, viúvo, 64 anos. Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

1963, p. 240) era constituída, na época, pelos seus numerosos filhos, netos, bisnetos e trinets<sup>10</sup>. A reportagem alude ao matrimónio de uma das suas bisnetas, e testemunha o extenso grau de filiação em linha directa, correspondendo a várias gerações, a que deu origem o seu casamento.

O outro documento apareceu, igualmente, por acaso: deu-se quando procurava a certidão de nascimento de António Maia. Um nome encontrava-se acomodado na nossa memória desde a infância. O nome de Eufrásia desde sempre fez parte do nosso universo nominativo. Era um nome doutrem que pertencia a alguém que se identifica connosco. Um nome que emergiu das relações de sociabilidade familiares; que ficou gravado na nossa memória, não porque soubéssemos que Eufrásia significava *alegria*, em grego, mas porque a sua sonoridade harmonizava-se com uma agradável e suave melodia. Por isso, quando nos deparámos com o nome, num dos imensos microfimes que pesquisámos na Torre do Tombo, de imediato a ele ficámos ligados. Quem era aquela Eufrásia? Seria o nome da pessoa que habitava a nossa memória?

Quando iniciámos a leitura da certidão de nascimento, constatámos:

---

<sup>10</sup> A frase remete-nos para um possível erro jornalístico ao assinalar *tetranetos* em vez de trinets. Ignoramos se Ana Botas, à data, teria tetranetos. A ordem familiar sequencial que é apresentada (filhos, netos, bisnetos e ...) leva-nos a pensar que se trata, muito possivelmente, de um erro.

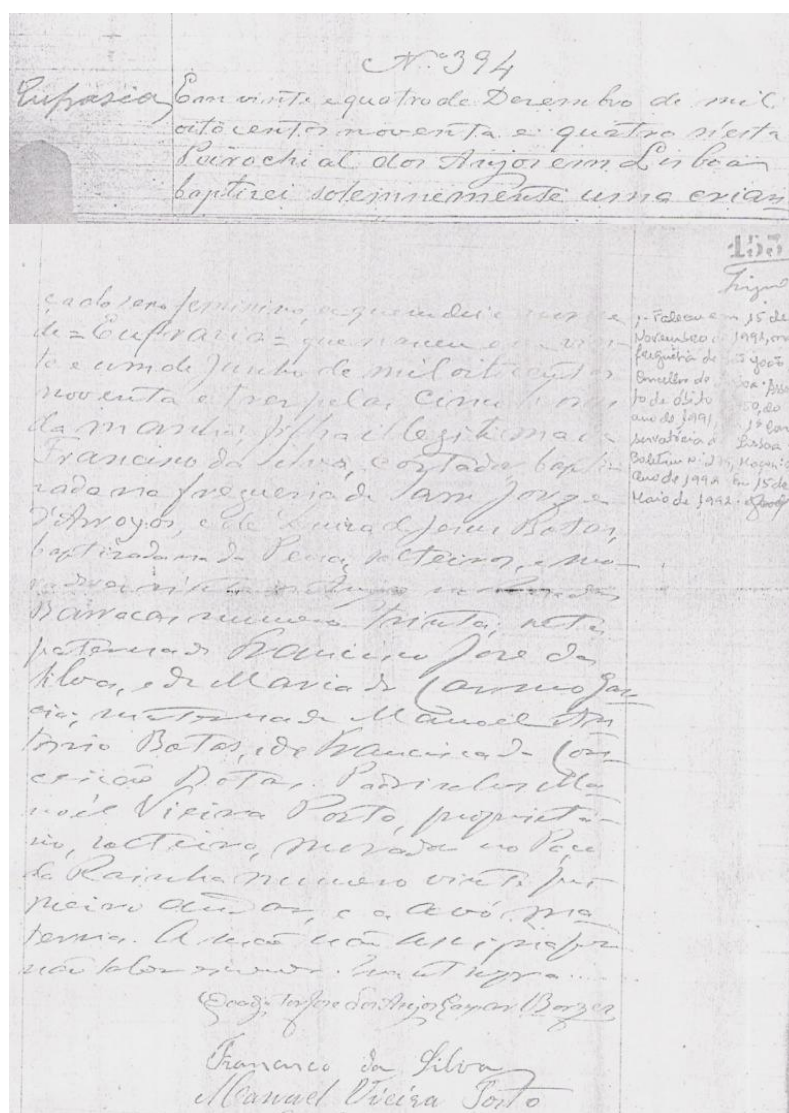


Figura nº 70 - Certidão de baptismo de Eufrásia

“Nº 394 // Em vinte e quatro de Dezembro de mil oito centos noventa e quatro nesta Parochial dos Anjos em Lisboa baptizei solemnemente uma criança do sexo feminino, a quem dei o nome de Eufrasia que nasceu em vinte e um de Junho de mil oito centos noventa e tres pelas cinco horas da manhã, filha illegitima de Francisco da Silva, cortador baptizado na freguezia de Sam Jorge d’Arroyos, e de Luiza de Jesus Botas, baptizada na da Pena, solteiros e moradores nesta dos Anjos moradores na Rua das Barracas numero Trinta; neta paterna de Francisco José da Silva, e de Maria do Carmo Garcia; materna de Manoel António Botas, e de Francisca da Conceição Botas. Padrinhos Manuel Vieira Porto, proprietário, solteiro, morador no Paço da Rainha

numero vinte, primeiro andar e a avó materna. // A mãe não assinou por não saber escrever// Era ut supra//Coadj.tor José dos Anjos Carmo Borges// Francisco da Silva// Manoel Vieira Porto//”

Na margem direita desta página, de registo de baptismo, número cento e cinquenta e três, pode ler-se que faleceu em 15 de Novembro de 1991 na freguesia de S. João, concelho de Lisboa.

Este documento é uma preciosidade, mais pelas questões que levanta do que pelas certezas que contém.

Observemos em primeiro lugar as *certezas* que o documento encerra: Eufrásia é filha *ilegítima* de Luiza de Jesus Botas e de Francisco da Silva, neta de Manuel António Botas e Francisca e da Conceição e Sousa Botas; nasce em vinte e um de Junho de mil oito centos e noventa e três, pelas cinco horas da manhã, e faleceu em mil novecentos e noventa e um com a idade de 89 anos; Luiza de Jesus Botas e seu marido moravam na Rua das Barracas número trinta; Luiza não sabe escrever.

Este registo levanta-nos algumas questões muito importantes. Por um lado, interessa-nos saber quem é o padrinho: Manuel Vieira Porto, proprietário, solteiro e morador no Paço da Rainha número vinte, primeiro andar? Que tipo de relação existiu entre Joaquim Vieira Porto, primeiro marido de Francisca da Conceição e Botas, e Manuel Vieira Porto? Será Manuel Vieira Porto irmão de Joaquim Vieira Porto? Por outro lado, interessa-nos obter resposta para as seguintes questões: não casou religiosamente Luiza de Jesus Botas? Terá casado (somente) de acordo com a *lei cigana*, ou não casou, tão-pouco, de acordo com a lei cigana?

Relativamente ao primeiro bloco de interrogações, não encontramos respostas credíveis para elas. Não sabemos, por isso, que tipo de ligação familiar – se é que existia –, unia Manuel Vieira Porto e Joaquim Vieira Porto. Parece-nos legítimo pensar que ambos são familiares. Mas esta é uma mera hipótese académica que se sustenta somente, pelo facto, de ambos possuírem os mesmos apelidos (*Vieira Porto*). Admitindo que esta hipótese é verdadeira, poderemos inferir que a relação (de amizade e/ou familiar?!) entre as duas famílias se manteve, após a morte de Joaquim Vieira

Porto, e persistiu, entre outras possíveis relações de afecto, como é o caso do baptismo de Eufrásia, neta de Manuel António Botas.

Eufrásia era, de facto, um nome que ficou registado na nossa memória. A sua certidão de nascimento levou-nos, novamente, a Lisboa, para dialogarmos, mais uma vez, com duas das pessoas que tínhamos anteriormente entrevistado. Era indispensável encontrar respostas para muitas dúvidas que a certidão de nascimento nos levantava. Quem era Eufrásia?

As narrativas dos nossos dois entrevistados coincidiam nas informações que nos prestaram. Ambos eram netos de Maria da Conceição e Sousa Maia e sobrinhos-netos de Luiza de Jesus Botas. Eram, por isso, primos direitos de Eufrásia *e lembram-se perfeitamente dela*. Os esclarecimentos que nos dispensaram são de uma enorme valia para a nossa problemática pelo facto de sublinharem o carácter heterogéneo desta família. De facto, as nossas testemunhas corroboraram que Luiza de Jesus Botas não casou com um cigano. Casou com *Francisco da Silva, cortador baptizado na freguesia de Sam Jorge d'Arroyos: um ãbo que sinhela baron*<sup>11</sup>, como fizeram questão de acentuar. Ou seja, Luiza de Jesus Botas não teve, possivelmente, um casamento de acordo com a *lei cigana* pela simples razão de Francisco da Silva não ser cigano; nem um matrimónio religioso, pelo facto de, no assento de baptismo de sua filha Eufrásia, estar averbado que esta era filha *ilegítima*, logo os seus pais não eram casados pela igreja católica, como impunha, na época, a lei cível portuguesa. As *representações* e os cânones reguladores do casamento, então, consideravam-no:

“Como a união íntima e santa de dois indivíduos de sexo diverso com o fim de mutuamente se aperfeiçoarem e auxiliarem, e de criarem e educarem seus filhos, caso eles venham a animar o santuário dos cônjuges e o estado normal que um homem e uma mulher devem ambicionar (Praça, [1872]2005, p. 118)

Então, Luísa de Jesus Botas, segundo este paradigma oitocentista do casamento, vivia em concubinato, logo ilegítimo, comparável ao que o “sofisma e o erro representam para com a verdade, o que a hipocrisia é para a virtude, o que as falsas belezas são para o belo”, como profere Lopes Praça ([1872]2005, p. 119) acerca do papel *virtuoso* da mulher oitocentista.

---

<sup>11</sup> Um homem bom. *Ãbo*, um homem que não é cigano.

As (muitas) conversas que tivemos com as nossas testemunhas permitiram-nos construir outras ligações familiares que desconhecíamos: Eufrásia era irmã da *tia Carocha*. A *tia Carocha* casou com o *tio Mariano* que era, por sua vez, irmão do *tio António Maia, o Chato*. Ambos filhos de Maria da Conceição e Sousa Maia. O que significa que a *tia Carocha* era prima irmã do (seu marido) *tio Mariano*. Tiveram as filhas de Luiza de Jesus Botas problemas, junto das outras famílias ciganas, pelo facto de seu pai não ser cigano? Foram marginalizadas, discriminadas pelas outras famílias ciganas?

Não existem provas de que tal tenha acontecido! O que sabemos é que ambas foram consideradas, quando adultas, *mulheres de respeito* na sua família e na comunidade cigana em geral. O respeito em relação à *tia Carocha* era de tal maneira expressivo – atestam-no os nossos entrevistados –, que se constituiu na mais respeitada *ajuntadora* da sua época. Era um exemplo de honra, uma mulher com *lacha*, asseveram os nossos entrevistados.

Os casamentos entre ciganos e não ciganos, como temos verificado nesta investigação, existem e não provocam necessariamente o rompimento de relações com um dos lados; não eliminam nem as relações familiares cruzadas, nem as alargadas que se foram estabelecendo com estes casamentos.

### **8. 2.2. Contrastes e continuidades: as dimensões culturais**

Poderemos entender que o significado e as estratégias dos comportamentos matrimoniais das três irmãs, Maria da Conceição, Ana e Luiza Botas se caracterizam, por um lado, pela mudança ou conservação e, por outro, pela transgressão ou manutenção? Seja como for que categorizemos e/ou organizemos as suas opções matrimoniais, uma coisa parece certa, elas distinguem-se pela diversidade das suas opções:

- a) Maria da Conceição e Sousa Maia escolhe como marido um cigano e a este se une pela igreja católica, e de acordo com a *lei cigana*;

- b) Ignoramos se Ana Botas terá casado pela igreja católica e/ou exclusivamente de acordo com a *lei cigana*. As narrativas dos nossos entrevistados atestam que casou com um cigano e de acordo com a *lei cigana*;
- c) O casamento de Luiza de Jesus Botas com um não cigano é (uma *união de facto*) o menos convencional possível: não se consuma nem pela igreja, nem de acordo com a *lei cigana*.

O quadro matrimonial destas três irmãs permite compreender que o seu espaço de sociabilidade não é exclusivamente intra-étnico, mas coexiste, igualmente, com espaços de sociabilidade interétnicos. Se centrarmos a nossa observação exclusivamente nas opções matrimoniais destas três irmãs, apercebemo-nos de que, no seu próprio seio, existe heterogeneidade: a) Ana Botas casa com um cigano, e o seu matrimónio realiza-se, pelo menos, de acordo com a *lei cigana*; b) Luiza de Jesus Botas, que casa com um não cigano, tem o matrimónio menos institucional das três irmãs, se observarmos que o mesmo não foi sancionado nem pela igreja católica, nem pela *lei cigana*; Maria da Conceição e Sousa Botas assume uma posição mais institucional, i.e., o seu matrimónio rege-se pelos normativos dos seus dois grupos de pertença: o cigano – casa de acordo com a lei cigana – e não cigano – casa pela igreja católica.

O caso destas três irmãs remete-nos para um tipo de *relações interétnicas* que poderemos caracterizar como sendo *fortes*, na medida em que as suas identidades constituem-se em torno de várias procedências. E, sendo os seus círculos de sociabilidade diferenciados e fortes, existem, por isso, mais *continuidades* do que *contrastos culturais* (cf. Machado F. L., 2002). Estas *continuidades* e/ou *contrastos culturais* estão patentes, mas não de forma dicotómica, i.e., onde um está presente, o outro não está necessariamente ausente. Constatámos, no exemplo das três irmãs, que estes *contrastos culturais* podem coexistir numa mesma pessoa e/ou numa família, como é o caso da família estudada.

Observemos o seguinte quadro para melhor explicitarmos as *dimensões culturais* em que se circunscrevem as três irmãs:

### Dimensões Culturais: o caso das irmãs Botas

Localização das três irmãs	Contrastes	Continuidades
	Especificidades	
	Predominantemente intra-étnica; interações fracas com a população envolvente. Endogamia.	Intra-étnicas e interétnicas; interações fortes com a população envolvente. Exogamia e miscigenação.
	<b>Matrimónio diferente</b>	<b>Matrimónio Religioso</b>
	Casamento de acordo com <i>a lei cigana</i>	Casamento Religioso/Católico:
	(Maria da Conceição e Sousa Maia e Ana Botas)	(Maria da Conceição e Sousa Maia)
	<b>Religião diferente</b>	<b>Mesma religião</b>
		Religião Católica
		( Maria da Conceição e Sousa Maia, Ana Botas e Luiza de Jesus Botas)
	<b>Língua diferente</b>	<b>Mesma Língua</b>
	<i>Calon</i>	Portuguesa
	(Maria da Conceição e Sousa Maia, Ana Botas e Luiza de Jesus Botas)	(Maria da Conceição e Sousa Maia, Ana Botas e Luiza de Jesus Botas)

Quadro nº 9 - construído a partir de um exemplo de Fernando Luís Machado (Machado F. L., 2002, p. 36)

À semelhança do que temos vindo a discutir nesta nossa investigação, este quadro torna evidente: a) a coexistência de *contrastes* e *continuidades* na sociabilidade e nos padrões matrimoniais, assim como na língua, e *continuidades* nas opções religiosas; b) a inexistência de homogeneidade nas opções matrimoniais das três irmãs; c) a heterogeneidade das suas opções matrimoniais; d) a existência de opções *contrastantes* e/ou *continuidades* entre elas e entre elas e outras mulheres portuguesas.

Interessa mencionar que não encaramos os *contrastes culturais* como *desvios* em relação à *norma*, seja ela a *lei cigana* e/ou a estabelecida pela restante população maioritária, mas, sim, como “elementos constitutivos de um mapa global de heterogeneidade étnica e consequentes distâncias e aproximações entre populações distribuídas por esse mapa” (Machado F. L., 2002, p. 38).

### 8.3. Conjugalidade e interdependências: o caso das famílias *Botas* e *Maia*

As filhas de Manuel Botas e de Francisca da Conceição e Sousa Botas casam-se com homens de três famílias diferentes. Segundo os testemunhos, teria acontecido o seguinte:

Ana Botas, casou com um dos Gavinos, dos tais Gavinos, que fez Botas e Gavinos, não é? Outra casou com a família dos Maias. Eu tinha uma Avó, que é a minha avó Preta – a mãe da minha mãe – era prima, prima direita, prima irmã, do avô Mariano e da avó Carocha. Que são todos filhos [destas] irmãs, não é? Portanto, Maias, Gavinos e Reiles [são todos] do mesmo sangue. Porque eles casavam primos irmãos com primos irmãos, casava, ainda hoje se vê isso. Mas nessa época, ainda mais. E então, por exemplo, a minha mãe é prima segunda do meu pai... (Homem<sup>12</sup>, viúvo, 64 anos).

Na raiz da construção das próprias famílias estão os laços que tecem as interdependências existentes entre todas estas famílias, constituídas, na base, por pessoas que são familiares entre si, são *primos irmãos*. São irmãs que estão casadas com homens que, por sua vez, têm também ligações familiares entre si, ou com as próprias mulheres com quem casam, como relata um dos testemunhos: *a minha avó Preta – a mãe da minha mãe –, era prima, prima direita, prima irmã, do avô Mariano e da avó Carocha.*

O termo *comunidade cigana*, já anteriormente discutido noutra local desta nossa tese, é caracterizado, de uma forma geral, pela sua homogeneidade. Os textos de sociólogos, historiadores e antropólogos, entre outros, que estudam esta problemática, tendem a considerar a *comunidade cigana*, com excessiva frequência, em torno de critérios territoriais, parentais ou familiares. Usam-no para se referirem a um colectivo indistinto de indivíduos, que se identificam como parte dos ciganos, e que é composto por milhares de indivíduos sem qualquer ligação e/ou relação efectiva entre si, ou como um grupo solidário, e socialmente localizado, que está unido por laços de parentesco a uma unidade doméstica ou incluso a unidades domésticas dispersas, não sabendo, muitas vezes, donde provem essa ligação. (cf. Román, 1997, p. 78). Ora o que nós constatámos no nosso estudo é que a família cigana, objecto da nossa investigação, está unida por *laços de sangue* procedentes de distintas origens. Observámos, da mesma forma, que Teresa Sam Ramón, que é um mito falar em “*Comunidade cigana*” como se tratasse de um grupo homogéneo e com um sistema organizacional universal. A

---

<sup>12</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

dimensão conjugal e matrimonial de Maria da Conceição e Sousa Maia, assim como de uma parte significativa dos familiares de José Paulos Maia, é, neste caso, assinalada mais pelo sinónimo de *continuidades* do que pelos *contrastos culturais* e/ou sociais, ainda que eles existam de facto, com a restante população portuguesa. As opções matrimoniais de cada uma das filhas de Manuel António Botas e Francisca da Conceição e Sousa Botas são manifesta prova de que, mesmo no seio da própria família, existem opções matrimoniais que não são nem *universais*, nem homogéneas: caracterizando-se umas pelas *continuidades* em simultâneo com os *contrastos culturais*, como é o caso de Maria da Conceição e Sousa Maia, que casou pela igreja e, igualmente, de acordo com a *lei cigana*; e outra, como é o caso de Ana Botas, que casou somente de acordo com a *lei cigana*, tornando, assim, evidentes os *contrastos culturais* com a restante população portuguesa. O caso do casamento de Luiza de Jesus Botas com Francisco da Silva não nos parece diferente de muitos outros portugueses(a)es que, nessa época, decidiam casar, pelas mais diversas razões, sem os reconhecimentos institucionalmente constituídos, como era o caso da igreja católica e/ou da *lei cigana*. Este tipo de contrato celebrado entre duas pessoas que pretendiam constituir família mediante uma plena comunhão de vida, é, nos nossos dias, denominado *união de facto*.

Verificámos, neste nosso estudo, que o conjunto familiar das filhas de Manuel António Botas e Francisca da Conceição e Sousa Botas é constituído por uma *família extensa*, que compreende várias *famílias conjugais*, com os seus filhos respectivos, e que remonta a várias gerações. A *família conjugal* tem uma importância relativa. De facto, a importância da *família conjugal* é *relativa* quando comparada com o *grupo de parentes* que outorga, a cada umas das pessoas que lhe pertence, o reconhecimento da totalidade do grupo. Mas em situações de extrema conflituosidade a *família conjugal* sobreleva-se a todas as outras. É aqui, na relação entre a *família extensa* e *família conjugal*, que giram todos os actos significativos que os membros do grupo realizam (cf. Liégeois, 1987, p. 76).

#### **8.4. Parentesco**

Segundo Segalen, o parentesco constitui um sistema de *referência social* que serve para designar o universo dos parentes que nos cabem pela consanguinidade, pela

aliança e, em certos casos, pela adoção (1999, p. 69). A forma pela qual um grupo social identifica e denomina a sua parentela é parte constitutiva do seu próprio sistema de parentesco. O parentesco é traçado em muitas culturas de acordo com a relação predominante existente no interior família, grupo ou comunidade. O parentesco é delineamento, em algumas culturas, de forma *bilateral* ou *bilinear*: quando é entendido através da linha da mãe *como* do pai (baseia-se no sexo e a cada um é atribuída uma finalidade diferente); noutras culturas, as relações de parentesco são traçadas *unilateralmente* ou *unilinearmente*, isto é, por intermédio do pai *ou* da mãe. Designa-se por parentesco *matrilinear* quando é referenciado em função das mulheres e *patrilinear* quando é considerado somente em função da linhagem paterna (cf. Titiev, 1963, p. 236). Segundo este sistema de classificação, é possível estudar esta família cigana dentro do paradigma *patrilinear* ou agnático.

Estes sistemas classificativos e organizativos das condições de vida dos grupos são constructos utilizados, nomeadamente, pelos antropólogos e os etnólogos que nem sempre são os mais adequados para descrever esses mesmos grupos. Segalen afirma que “as nossas próprias palavras não são neutras, estando carregadas de todo o significado histórico, social e simbólico, sendo incapazes de descrever a situação *in loco*” (1999, p. 80). Ora, não estando o parentesco organizado exclusivamente em torno dos aspectos biológicos, alguns antropólogos e etnólogos tendem a atribuir-lhe toda a centralidade quando estudam os grupos sociais. Resolvem, por isso, transportar, para esses estudos o seu modelo indígena, que é, em muitos casos, etnocêntrico. Algumas destas terminologias traçam relações homogéneas, fixas e inamovíveis em grupos sociais que se caracterizam mais pelas tensões, heterogeneidades e constantes redefinições das suas relações sociais. Ora, para compreender uma determinada organização social é necessário entrelaçar ao campo do parentesco com outros campos: a cultura, a política, a economia, e educação, a religião, a localização residencial, entre outros aspectos, que podem contribuir para uma melhor aproximação e compreensão desta problemática.

Propicia-nos alguma oportunidade de reflexão, para além da discussão em torno da paternidade de Maria da Conceição e Sousa Maia, o seguinte caso: a designação de *tio* ou *tia* é usada por qualquer indivíduo pertencente a famílias ciganas ibéricas, para

designar um homem ou mulher mais velhos e de respeito. Esta forma de tratamento respeitosa não implica forçosamente a existência de uma relação parental/familiar directa (e.g. os pais e avós) ou colateral (e.g. primos), mas antes, afirma-se como uma forma *de e se* identificar em relação a outros indivíduos de famílias ciganas, i.e., um jovem trata sempre um(a) cigano(a) mais velho(a) por *tio* ou *tia*, mesmo que seja a primeira vez que o/a veja, ou pode, ainda, tratar um(a) primo(a) por tio(a) desde que este(a) seja mais velho(a), seja um(a) *homem/mulher de respeito*. O tratamento respeitoso concedido a Maria da Conceição e Sousa Maia, após o seu casamento com José Paulos Maia, foi o de *tia Chata*. Todas as vozes testemunhais se referem a Maria da Conceição e Sousa Maia como *tia Chata* e, por estranho que pareça, uma das suas próprias netas, assim, a nomeia.

Ela, a minha *tia Chata*, que era a Maria Conceição [falava para] o meu *tio*, para o meu avô só [em] espanhol. Eles os dois falavam em espanhol.  
(Mulher<sup>13</sup>, viúva, 80 anos)

Verificámos que, neste testemunho, a narradora rapidamente corrige o seu erro, quando trata o seu avô por *tio*, mas o mesmo procedimento não teve em relação à sua avó, referindo-se a ela como *tia Chata*. Admitimos que, neste caso, possam existir algumas imprecisões, confusões – resultantes da idade da testemunha – relativas à relação de parentesco que a testemunha tem com Maria da Conceição; que não seja mais do que um simples engano ou, simplesmente, um lapso linguístico ou um modo de *chamamento contaminado*. Mas é um facto relevante que a figura simbólica do *tio* e da *tia* se encontrem presentes, independentemente dos equívocos, na sua narrativa. Um observador externo como compreenderá esta forma de tratamento geracional?

Se tiver uma *matriz* observacional pré-formatada, tenderá a considerar como sobrinhos biológicos todos os jovens que tratam os mais velhos por tios(as) e apreciarão o *lapso* da nossa testemunha como sendo, de facto, o *mero lapso*. Acontece que a forma de tratamento por *tio* e *tia*, nas condições aqui examinadas, expressam um quadro relacional e simbólico de afectos e respeito que abarcam, para além da relação familiar

<sup>13</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

que possa existir, entre os indivíduos, as relações comunitárias e/ou de vizinhança que estes desenvolvem nestes espaços de sociabilidade, como vimos no Capítulo V. O *tio* ou *tia* não é, pois, uma questão biológica, mas, sim, social, que emerge das relações de sociabilidade existentes na comunidade local. Estas formas de tratamento geracional não são um exclusivo do património simbólico desta família, pois, o mesmo tratamento geracional é empregue por muitos outros portugueses não ciganos.

### **8.5. - Os nomes próprios e as alcunhas: *O Chato***

*“Conheces o nome que te deram,  
não conheces o nome que tens  
Livro das Evidências*

*“Além do seu nome próprio de José, o Sr. José também tem apelidos, dos  
mais correntes, sem extravagâncias onomásticas, um do lado do pai, outro do  
lado da mãe, segundo o normal, legitimamente transmitidos, como poderíamos  
comprovar no registo de nascimento existente na Conservatória...”*

*(José Saramago, Todos os Nomes, p. 19)*

A muitos dos nomes referenciados nas narrativas dos nossos interlocutores estão associadas alcunhas pelas quais estes são conhecidos, chamados, apelidados, denominados. *Chato* é a denominação, por eles, mais usada, nas narrativas construídas acerca da sua família. Alcinhar parece ser, pois, um qualificativo especial, utilizado para distinguir alguém dos restantes familiares. Quem é o *Chato*? Uma pessoa alcunhada? Uma alcunha de família atribuída somente a alguns, independentemente do sexo? Este *legendário* familiar *quando, como, onde, e por que surge*? Os nomes próprios têm, ou adquirem, através da prática de nomeação, algum significado?

### 8.5.1. Significado simbólico dos nomes próprios

O nome<sup>14</sup> é constituído por duas partes: o nome próprio e o apelido ou os apelidos dos pais. O apelido é o nome da família a que pertence o nome próprio. É o que distingue o indivíduo dentro da família.

Os nomes pessoais assumem um significado simbólico e especial para as famílias em geral (cf. Geertz, 2003) e para esta família cigana em particular. A todas as pessoas foi atribuído um nome no momento do baptismo, que nem sempre é utilizado no interior da família e/ou da comunidade, nas interacções quotidianas. De facto, alguns homens e mulheres são mais conhecidos, no seio da família e da sua comunidade, pelas *alcunhas* que lhes foram atribuídas, do que propriamente pelo seu nome de baptismo. Em muitos casos, os nomes próprios não têm quase nenhuma importância nas relações familiares e/ou sociais do quotidiano. Não são usados, pura e simplesmente. Mas isto não significa que os nomes atribuídos pelo baptismo sejam irrelevantes para a família e para a comunidade, porque não foi isso que, efectivamente, constatámos. Um nome próprio (o nome da *pia baptismal*, atribuído a uma pessoa) e o sobrenome, que o liga a um contexto de pertença social, são, anos mais tarde, atribuídos a outra pessoa por respeito, admiração, ou em sua memória. Assim sendo, “como dizia já Leite de Vasconcelos no seu estudo clássico sobre *Antroponímia Portuguesa*<sup>15</sup> (1928: 3), o nome

---

<sup>14</sup> A onomástica, segundo a enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, “é um ramo da linguística que abrange a antroponímia (estudo dos nomes de pessoas), a toponímia (estudo de nomes de lugares) e ainda um grupo variado para o qual Leite de Vasconcelos propôs a designação de polionímia, que engloba todos os outros nomes que não entram nestas duas subdivisões, como sejam os nomes de animais, astros, ventos, barcos, etc.” (Vol., 14, 1984, p. 619). Se os nomes são uma invenção discursiva, são igualmente uma produção cultural, um parto familiar e/ou comunitário e são, por isso, uma fonte histórica. Ora, Se servem para nomeação, servem igualmente para relacionar os objectos denominados com os seus contextos socioculturais e políticos, e, ao mesmo tempo, conferem-lhes um espaço no mundo das coisas e da sociedade. A nomeação facilita a organização do discurso social num determinado contexto cultural e comunitário, fazendo, por isso, parte das mentalidades, das ideologias, das modas, dos afectos e dos desejos e das opções religiosas, entre outros aspectos, dessas mesmas comunidades. Os nomes trespassam os afectos, comportamentos e expectativas que resultam, muitas vezes, de tensões entre quem tem a possibilidade de denominar, como é o caso dos pais, dos padrinhos ou outros familiares (cf. Enciclopédia Luso Brasileira, de Cultura, Vol., 14, 1984, pp. 194-210).

<sup>15</sup> Elucidação breve de algumas categorias, nas palavras do próprio Leite de Vasconcelos: nome próprio ou individual: nome de baptismo.

Sobrenome: “é um patronímico, nome de pessoa, expressão religiosa ou outra, que se junta ao nome individual”. O exemplo que esclarece o item é o nome de um santo, São Francisco Xavier, no qual *Xavier* é sobrenome.

Alcunha: “designação acrescentada ao nome normal do indivíduo por outros, que neste observam certa particularidade ou certa qualidade física ou moral digna de nota, ordinariamente jocosa ou insultuosa, mas também séria.”

passa a ter simultaneamente uma dimensão social e uma dimensão moral, articulando a identidade pessoal e social dos indivíduos e contribuindo, assim, para a constituição social e moral da pessoa” (Vasconcellos, 1928, citado por Rowland, 2008, p.18). As origens dos nomes possibilitam, ainda, resgatar factos sociais, culturais e religiosos, entre outros, mas esta problemática não é objecto da nossa investigação.

Quando um homem ou uma mulher fenecem, os seus nomes não desaparecem com eles. De facto, a alguém foi atribuído o seu nome. Nome que se perpetua e, com ele, a sua memória. Os exemplos que se seguem são disto, testemunho: António Maia, “*O Sevilhano*”, faleceu em 1882 com 90 anos; um seu filho, que faleceu em 1845, tinha o seu nome. O terceiro indivíduo, que é objecto da nossa investigação, chama-se António Maia, filho de Maria da Conceição Maia e de José Paulos Maia e neto paterno de António Maia, “*O Sevilhano*”. A um sobrinho de António Maia, de que, no capítulo seguinte, se falará, foi atribuído o seu nome. Este sobrinho, ainda vivo, atribuiu, por sua vez, a um dos seus filhos, o nome de António Maia. O nome atribuído à *tia Soisa* (assim é, por todos, conhecida) é o mesmo de Irene de Sousa Maia (ver Parte I, capítulo III); o nome de Manuel Maia (ver Parte III, capítulo VI) é atribuído a muitos outros membros desta família; o *tio Sareco* tem o mesmo nome de António Maria Maia (falecido, em 1845) (ver, neste capítulo, a árvore de costados de António Maia – “*O Sevilhano*” – e de Maria Josefa), etc., etc.

Não são, pois, irrelevantes, os nomes atribuídos no momento do baptismo, como corroboram alguns dos entrevistados:

- António Maria Maia. O meu falecido pai era como se chamava, António Maria Maia...
- Também a minha tia *Soisa* herdou um nome, nesse caso da, da avó... [Irene de Sousa Maia]

---

Apodo: equivale à alcunha, porém seu carácter é passageiro, enquanto o da alcunha é, muitas vezes, definitivo, a ponto de passar de geração a geração (convertendo-se, pois o filho de um indivíduo que recebeu a alcunha não a terá como alcunha, uma vez que não possui os mesmos atributos de seu pai. Os semas da alcunha se perdem; tornando-a opaca).

Patronímico: “*representa um genitivo derivado do nome do pai, o qual na Idade Média indicava filiação.*” Assim, Vaz é o patronímico que designava alguém como “o filho do Vasco”; Lopez era o “filho de Lopo” e Perez/Pirez “o filho de Pedro ou Pero”. Analogamente, há muitos outros casos de patronímicos que sobrevivem até hoje, embora consolidados como apelidos de família e esvaziados do sentido primeiro, expressar filiação. (ver <http://www.dominiosdelinguagem.org.br/pdf/8.pdf>)

- Ao Zé da *Chata*, chamavam-lhe o Zé da *Chata* porque a tia Conceição, à tia Maria da Conceição, que era irmã do avô, chamavam-lhe a *Chata* porque o pai dela era o António *Chato*...

- Eu fiquei com todo o nome do marido da *tia Chata* e alcunha, e a filha da *Requeta* ficou com o nome da *tia Chata*, Maria da Conceição e com a alcunha *Chata*, ...

- A minha *tia Soisa* também ficou com o nome [de] Irene de Sousa Maia. Irene que era [sua] tia, ...

- O nome da minha *tia Soisa* era Irene de Sousa Maia. Por isso é que eu estava a dizer que é muito complicado, porque nós fomos herdar os nomes todos dos nossos antepassados. A minha *tia Soisa* tinha o nome da avó Irene Sousa.

- Nunca dão os nomes verdadeiros. De cigano para cigano nós não sabemos os nomes verdadeiros.

Conhecemos pelos cognomes. (...) Ah foi o *Cheiras*. Olha, foi o *Cheiras*! Mas quem é o *Cheiras*? Eu conheço o *Cheiras*, mas o nome dele não. Agora se vier [perguntar pelo] Manel não sei quê, eu digo, não conheço! Não sei quem é!

(Homem<sup>16</sup>, viúvo, 64 anos)

- Pois por isso é que disseram que eu tinha morrido há 26 anos e eu não [estava] morta. [Existia] uma [outra] Rosa Maia e [por isso se] enganaram. Eu sou Rosa Maia e essa [outra] Rosa está morta, já morreu há muitos anos. Foi por causa dela que [tenho] o meu nome.

- À minha *tia Morena* botaram-lhe [o nome de] Carlota mas era *Morena* [que lhe chamavam]. *Morena*, como à minha irmã, [que se chama] Maria Helena [mas] só a conhecem por *Morena*.

- Carlota era o nome da minha *tia Carlota* mas como a minha avó não gostava dos nomes que botavam às filhas [chamavam-lhe] *Morena*.

(Mulher<sup>17</sup>, viúva, 80 anos)

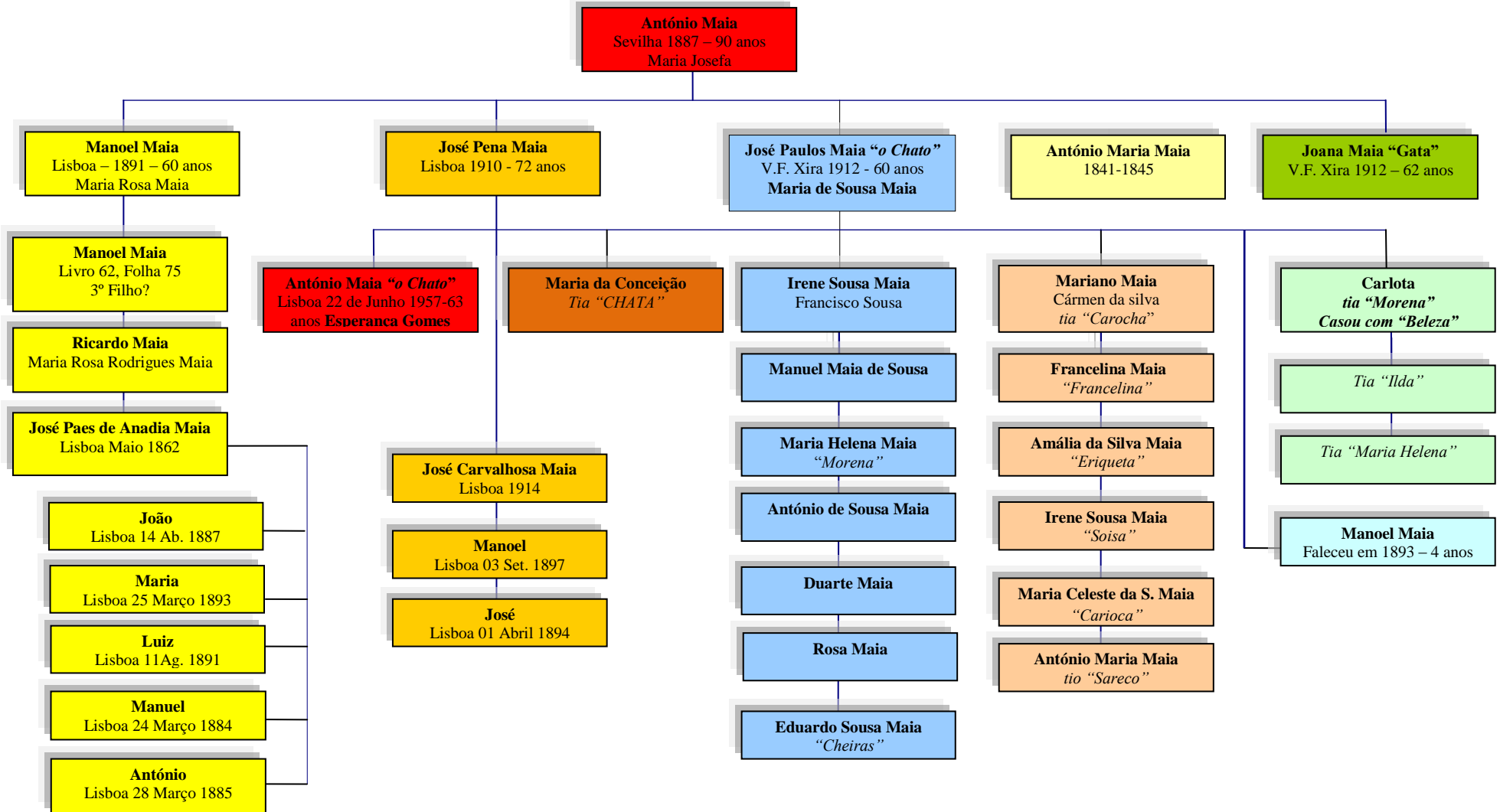
Muitos dos nomes oficiais – os que são atribuídos pelo baptismo ou pelo registo civil – emergem como referências submersas que não são imediatamente patentes, nem tão pouco utilizados para todo o sempre. O nome próprio é um elo simbólico de ligação entre criança e determinados membros da sua parentela; dá-se, por isso, o nome aos filhos para homenagear um parente, um padrinho ou outro familiar; dá-se o nome do avô paterno, do avô materno, do tio-avô, da tia-avó. Os nomes estão sujeitos a três instâncias de dominação: família, Estado/Igreja e hegemonia masculina. Estamos, pois, perante formas de dominação legitimada, que é mutuamente constitutivo, pelo facto de

<sup>16</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

<sup>17</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

as pessoas não preexistirem ao acto de nomeação e de as instâncias de dominação não sobreviverem sem as pessoas. Nesta família, os nomes são, pois, produto da legitimação da dominação familista, estatista e patriarcalista, como acontece na generalidade do mundo lusófono. O uso dos nomes, nesta família, está ainda, marcado pela diferenciação de género, e, também aqui, não se diferencia das demais tradições lusófonas, pois o seu uso tende a distinguir os dois géneros, justamente nos aspectos que mais os essencializa (cf. Cabral, 2008). Quando ocorrem ambiguidades de género – como é o caso do nome de António Maria Maia –, a androgenia inscrita no nome, e muito frequente no mundo lusófono, é silenciada pela maior essencialidade do nome oficial masculino: “se Maria é o primeiro nome, é mulher, se é o segundo, é homem” (Cabral, 2008, p. 256). Mas, em muitos casos, a alcunha, prevalecerá.

Árvore de Costados de António Maia – “o Sevilhano” e de Maria Josefa



Quadro nº 10 – Árvore de costados de António Maia – “o Sevilhano” - e de Maria Josefa<sup>18</sup>

- <sup>18</sup> António Maia faleceu em 1882, IAN-TT, Registos Paroquiais, freguesia, de S. Jorge de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Óbitos nº 11, pág. 1 ou SGU1183.
- António Maria Maia nasceu em 1841, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 5 pág. 104. Padrinho D. António Luís Pereira Coutinho Pacheco S. Aleixo morador na Penha de França.
- António Maia nasceu em 1894, IAN-TT, R.P., freguesia., de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 25, pp. 51 e 52.
- António, filho de José Paes Anadia Maia, nasceu em 1885, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 17, pág. 46/v.
- João, filho de José Paes Anadia Maia, nasceu em 1887, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 20, 9.
- José, filho de José Pena Maia, nasceu em 1894, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 26, pág. 55/v.
- José Paes de Anadia Maia 4 de Maio de 1862, IAN-TT, R.P., de N. S<sup>a</sup> da Pena, Lisboa, Livro de Baptismos nº 28, pág. 219. Padrinho Conde d' Anadia, representado por Diogo Henrique Bettencourt, cavaleiro, irmão da cigana Joana de quem o Conde Vimioso gostava (Carvalho, [1903] 1994, p. 86).
- Luís, filho de José Paes Anadia Maia, nasceu em 1891, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos 25 pág. 26 /v.
- Maria, filha de José Paes Anadia Maia, nasceu em 1893, IAN-TT, R.P., freguesia de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 24, pág. 140.
- Maria de Sousa Maia faleceu em 16 de Agosto de 1938, L. Óbitos nº 99 pág. 537<sup>a</sup>.
- Manuel, filho de José Paes Anadia Maia, nasceu em 1893, IAN-TT, R.P., freguesia., de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 17, pág. 46/v.
- Manoel Maia nasceu em 1844, IAN-TT, R.P., freguesia., de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 5 pág. 120.
- Manoel, filho de José Pena Maia, nasceu em 1897, IAN-TT, R.P, freguesia., de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 28, pág. 93,
- Manoel Maia nasceu em 16 de Abril de 1891 R.P., freguesia., de S. J. de Arroios, Concelho de Lisboa, Livro de Baptismos nº 25 pág. 52. Faleceu duas vezes: uma, em 30 Jan.1893 com 4 anos; a outra, em dez de Setembro de 1964. A segunda morte refere-se a uma pessoa que tomou o nome do primeiro.
- Ricardo Maia nasceu em 26 Março de 1871, R.P. de Nossa Senhora da Pena, Lisboa. Livro de Baptismos nº 34, pág. 9,

As entrevistas e os documentos relativos ao registo de entrada de corpos; o jazigo de família e os registos paroquiais permitiram construir a descendência (aproximada) de António Maia – *O Sevilhano* – e de Maria Josefa.

Para a construção da árvore de costados de António Maia e de Maria Josefa muito contribuíram os documentos referenciados, mas os testemunhos dos familiares são de um valor heurístico inegável. Os testemunhos facilitaram a compreensão da forma como os antepassados são lembrados, pensados. Dizem que os antepassados estão (sempre) presentes, ainda que *debaixo da terra*. Isto não significa, liminarmente, que estejam sepultados, por estarem mortos. Estão *debaixo da terra*, também, porque são a *raiz da árvore*, porque são a base de uma descendência que se explica e se revela a partir deles. São igualmente, considerando o conjunto de árvores, a base, a raiz de toda a sua família. Muitos perderam-se no tempo e, por isso, das memórias se desobrigaram. Estes já não existem na memória, nem em locais para serem lembrados. Da raiz da árvore emergem troncos, correspondendo cada um deles a um novo rebento (filho/a). As pessoas são os frutos, as flores, ou a semente que, pelo casamento, irão re/produzir a árvore como uma totalidade que, permanentemente, se renova e lhe dá continuidade. Uma questão central, neste quadro, é a emergência, o reconhecimento e a conservação de uma vasta *rede* de parentesco, e o crescimento exponencial da família. Interessa destacar: as novas famílias que se formaram (estão apresentadas com cores diferentes); os nomes que se repetem de pais para filhos, de tios/tias para sobrinhos/sobrinhas; as alcunhas porque são conhecidas.

As alcunhas atribuídas às pessoas que foram objecto desta investigação, para além do *tio(a) Chato(a)*, *tia Gata*, são as seguintes: *tia Carocha*, *tia Morena*, *tio Cheiras*, *tia Eriqueta*”, *tia Soisa*, *tia Carioca*, *tio Sareco*, *tia Ilda*.

A memória é selectiva. Por isso, confrontámo-nos, mais uma vez, com a ocultação, o silêncio e/ou o esquecimento, por parte de alguns dos nossos entrevistados, de aspectos relativos à história de vida de alguns dos actores da nossa investigação. A memória, enquanto presença do passado, labuta, tanto recordando como esquecendo, da mesma forma que as falas trabalham tanto pela voz como pelo silêncio. A *amnésia* é, pois, também ela, uma construção que admite ocultar o que não interessa que se revele. Esquecer possibilita, como referem Cabral & Lima, a “ocorrência de pura ‘exclusão’”,

sendo, segundo os autores, diversas as razões que motivam tal *ocorrência de pura exclusão* da memória da família e, conseqüentemente, esquecimento, passadas uma ou duas gerações, em virtude de um estigma; de opções ideológicas ou religiosas; políticas diferentes; ou, ainda, por optarem por saírem do grupo étnico (cf. 2005, p. 369).

Num dos diálogos encetados (Homem, viúvo, 64 anos), o nosso interlocutor corrobora que o mesmo nome é atribuído, mais tarde, a outra pessoa do mesmo sexo: *a minha tia Soisa herdou um nome*. Narra, ainda, que, em muitas circunstâncias, os nomes atribuídos a um dos seus familiares são dados, mais tarde, na sua totalidade, a outro familiar: *a minha tia Soisa também ficou com o nome de (...) Irene de Sousa Maia*. As alcunhas são atribuídas e herdadas: alguns filhos do *tio Chato* têm a alcunha de *António Chato* e de *tia Chata*. Conhecem-se pelas alcunhas e, só excepcionalmente, *dão pelos nomes verdadeiros*. A árvore de costados de António Maia – *O Sevilhano* – e de Maria Josefa permitem atestar estas narrativas e possibilita, ainda, aduzir outras situações, sobretudo aquelas que não foram *esquecidas* e/ou *excluídas* da memória da família.

Os nossos entrevistados falam-nos do *Zé da Chata* que é alguém que, antes de *ser*, é *filho de*, como escreve Zonabend: “antes de se ser, é-se ‘filho’ ou ‘filha’ de X ou Y: nasce-se numa ‘família’, é-se marcado por um ‘nome de família’ antes de se ser socialmente quem quer que se seja” (1991, p. 179). A memória de cada indivíduo, nesta família, está, pois, inscrita numa genealogia. São estas experiências nativas, este verdadeiro *legendário* familiar, que nos interessa desenterrar de lá, dos locais habitados pelo território da memória. E, ao desenterrá-los, o nome da família Maia, e a alcunha que a acompanha, emerge como um classificador da linha de descendência, inscrevendo, assim, cada indivíduo no seio de uma descendência, de uma família. De modo que, como refere a autora, que temos vindo a citar:

“Dar a um recém-nascido o nome de um parente não é apenas cumprir um acto de piedade filial, é predestinar a criança a perpetuar o seu epónimo e, além disso, a prolongar uma linha. As normas de atribuição de nomes próprios, quaisquer que elas sejam dão sempre origem a ciclos e a repetições dos mesmos nomes, a transmissões contínuas. Os nomes próprios perpetuam-se ao longo das linhas de descendência e favorecem a inscrição familiar dos novos membros. (Zonabend, 1991, p.188).

No presente caso, podemos identificar quer as recorrências mais comuns e estruturantes do *habitus* desta família, no que à constituição dos nomes das pessoas diz respeito, quer os pressupostos que subjazem às práticas de nomeação e que *afectam* as pessoas que os usam; e, podemos, ainda, identificar parâmetros contrastivos da diversidade sociocultural, bem como, as homologias existentes entre esta família [com] e outras famílias portuguesas (cf. Cabral, 2008).

### **8.5.2. As alcunhas: o caso do Chato**

Daniel Gouveia escreve que “Quanto mais em evidência perante um grupo está um indivíduo, maiores são as probabilidades de surgir a alcunha (homens de estado, artistas, professores, chefes militares, superiores hierárquicos em geral)” (2003, p.10).

As alcunhas pelo conteúdo que possuem interessam a diversas áreas do saber: à sociologia, à etnografia, à psicologia, à linguística, entre outras, como expõe Gouveia. A alcunha é um *fenómeno*: a) *sociológico* – porque desponta da mentalidade colectiva das comunidades, e, por isso, é portadora de um conjunto de informações/conhecimentos que emerge da relação do indivíduo com a sociedade e é determinada pelas características específicas desse indivíduo; b) *etnológico* – porque possibilita descobrir modos de pensar, de agir e de valorizar as relações interpessoais de uma comunidade e/ou de um povo, na medida em que a alcunha comporta um juízo valorativo acerca do alcunhado; c) *psicológico* – porque estabelece uma relação ambivalente, que pode ser de aceitação e/ou renúncia, ou até de indiferença, entre alcunhado e alcunhador (cf. Gouveia, 2003).

A alcunha, *quanto à sua duração*, pode acompanhar o indivíduo ao longo de toda a sua vida ou marcá-lo apenas num dado momento particular. Pode ser honorífica, depreciativa, elogiosa, jocosa, artística, romântica, confrangente, etc. Pode, ainda, fundamentar-se nas mais discrepantes e paradoxais razões: particularidades físicas, psíquicas, pelo uso de acessórios, por analogias, por actividades acidentais, religiosas, políticas, sexuais, musicais, geográficas, linguísticas, entre muitas outras; ser herdado ou surgir com o indivíduo; é prática ligada às tradições ou emerge por razões étnicas,

raciais ou outras; ser pública ou privada (e.g., no interior a família, na profissão); relacionar-se com uma ou várias pessoas (cf. Pinto, 1981; Zonabend, 1991; Rowland, 2008; Cabral, 2008).

- A minha mãe tinha um nome lindo e só a conheceram por *Carocha*. [O nome] da minha mãe [era] Cármen da Silva. Um nome bonito. [Mas só a conheciam] pela alcunhas que [lhe] botaram. A *Requeta* [chama-se] Amália da Silva Maia. Essa já tem Silva que é da mãe. A *Soisa* é Irene de Sousa Maia. Tem o nome da [tia-avó]. A *Carioca* [chama-se] Maria Calista da Silva Maia. O *Sareco* [chama-se] António Maria Maia. Era [esse] o nome dele.

(Mulher<sup>19</sup>, viúva, 82 anos)

- Por causa do nome do marido era [conhecida por] *tia Chata*.

(Mulher, viúva, 80 anos)

As alcunhas têm uma importância significativa na família Maia, são, em primeiro lugar, um marcador simbólico que distingue pessoas do mesmo sexo e/ou de sexos diferentes com a mesma alcunha; são, ainda, um marcador simbólico que está associado a um estatuto social de respeito, como é caso do *tio/tia Chato/a*; identifica uma pessoa, distinguindo-a dos restantes que integram o seu espaço de inter-conhecimento; situa, por isso, o indivíduo no interior da linhagem ou do grupo familiar.

A alcunha não é um diminutivo do nome, nem deriva deste. A alcunha é também, muitas vezes, resultado da atribuição de um nome de baptismo, que não é de agrado dos pais, ou de um destes, como nos disse uma das mulheres entrevistadas: *a minha avó não gostava dos nomes que botavam às filhas*. Nesta família era, portanto, frequente a atribuição de alcunhas aos seus familiares. É um símbolo de identificação comunitário que possuía um grande valor simbólico. Pessoas existem que não são conhecidas a não ser pela sua alcunha. A alcunha converte-se, assim, em máscara que oculta a verdadeira identidade, transmutando, não somente as pessoas, mas, muitas vezes, as próprias famílias que ficam indelevelmente vinculadas a uma alcunha até ao

<sup>19</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142.

túmulo. Como refere uma das entrevistadas, o nome de António Maia, para os ciganos, é “*Chato*” e, somente, assim, era conhecido, como demonstra o diálogo seguinte:

- Tenho aqui o seguinte: António Maia casado com Esperança Gomes Maia...
- Perdão, para os ciganos não é [António Maia]! É *Chato*. Para os ciganos é António do *Chato*, não é Maia...
- O meu avô, era José Paulos Maia [mas] era só conhecido por *Chato*. A minha avó era Maria de Sousa mas era [tratada por] tia *Chata*. Por causa do nome do marido. Era a tia *Chata*! Era conhecida, pela tia *Chata*.

(Mulher, viúva, 80 anos)

O pai de António Maia - ambos aludidos na narrativa da nossa entrevistada - José Paulos Maia, tinha a alcunha de *O Chato* – chamavam-lhe *tio Chato*; a sua mulher era referenciada como sendo *a mulher do tio Chato* – era, por isso, designada por *tia Chata*; a sua filha mais velha, sua homónima, era *a Chata*, e um dos seus filhos, o António Maia, era conhecido por *o Chato*. Com o avançar da idade, estes dois irmãos, ficarão a ser conhecidos por *tia Chata* e *tio Chato*, respectivamente, como refere o testemunho.

Porquê a alcunha de *Chato*?

As pessoas que entrevistei não sabiam as razões desta alcunha, diziam somente:

- Era! Era o sobrenome de pessoa que já vem de antigos.

(Mulher<sup>20</sup>, viúva, 80 anos)

Seria, provavelmente, um *sobrenome de pessoa que já vem de antigos*, como nos relatam algumas das pessoas entrevistadas. A alcunha *vem de antigos* e, porventura, a sua proveniência longínqua começa com António Maia, *O Sevilhano*, como nos garantem algumas das pessoas com quem conversámos. Não possuímos, todavia, outras fontes para além das pessoas que entrevistámos.

---

<sup>20</sup> Ver Quadro nº 3 *Relativo aos Entrevistado(a)s*, página 142

### 8.5.3. Quando falamos em famílias, *falamos em raças*

Nos diálogos encetados com os nossos entrevistados, dois deles confirmam que o conceito de *raça* é utilizado para designar as diferentes famílias existentes:

- Quando é que os ciganos falam da *raça*?
- Os não-ciganos falam em *raças*: que é a *raça* branca, preta e não sei quê. Nós, ciganos, para [designar] as famílias, falamos em *raça*: é a *raça* dos Gavinos, é a *raça* dos Maias...

(Homem, viúvo, 64 anos)

- Porquê Perrulas?
- Não sei. Eu acho que Perrulas já vinha da parte do meu pai. É uma *raça* que havia...
- Pertencia à *raça* que era dos Serrelhões e esses Serrelhões é que têm muitos familiares que se chamam Perrulas. E daí, é que advém o nome de Perrulas?
- Existiam os Serrelhões, os Gavinos, havia os Reiles, havia e há, os Reiles. Existiam outros, muito conhecidos. Para mim não eram *raças*, pronto, eram famílias.
- São famílias. Só que a gente dizemos que é *raças* mas não é. *Raça* há só uma, não é? Eram famílias, como há a família dos Silvas, como há a família dos Serafins, havia os Serrelhões, havia os Reiles, que estavam inseridos com os Maias. Havia os Gavinos que estavam inseridos com os Serrelhões. Temos família, dos Gavinos [que são] nossos primos em terceiro grau. Eram sobrinhos do meu pai, que *Deus tem*. E havia muitos, havia uma família muito conhecida, muito, muito, muito conhecida que era os Martelos, há os Caldeira, os Beirões, que a gente dizia: aquele gajo é *beirão*, cuidado! Isto é: eram assim um bocado mais, como é que hei-de dizer, mais desordeiros; que arranjavam uma desordem por qualquer motivo; era o que a gente chamava os Beirões, que eram lá da Beira...

(Homem<sup>21</sup>, casado, 65 anos)

As narrativas destes homens remetem-nos para um conceito de *raça* que nada tem a ver com a divisão, arbitrária e tradicionalmente estabelecida, que organiza os grupos humanos em torno de um conjunto de caracteres físicos hereditários: cor da pele, formato da cabeça, tipo de cabelo, etc. De facto, o conceito de *raça* utilizado por *Nós, ciganos*, [serve] para [designar] as famílias. Quando falam em *raça* referem-se às famílias: à *raça dos Gavinos*, à *raça dos Maias*. Famílias que, como os próprios descrevem, se associam por laços matrimoniais: *havia os Serrelhões, havia os Reiles, que estavam inseridos com os Maias. Havia os Gavinos que estavam inseridos com os Serrelhões*.

<sup>21</sup> Ver Quadro nº 3 Relativo aos Entrevistado(a)s, página 142

Os apelidos destas famílias não são diferentes das demais famílias portuguesas. Não existem apelidos especificamente ciganos, em Portugal, na medida em que as comunidades ciganas seguiram o mesmo sistema onomástico que a restante população da Península Ibérica. Existe, é certo, uma série de apelidos que se repetem com especial recorrência entre as comunidades ciganas, devido à forte endogamia que predominou em muitas das respectivas comunidades. No interior destas comunidades, são muito frequentes apelidos como *Maia*, *Perrulas*, *Cabeças*, entre outros, não significando, porém, que estes apelidos sejam exclusivos das comunidades ciganas. São comuns em toda a população portuguesa e nos espaços lusófonos. Nomes genuinamente pertencentes ao fundo linguístico *caló* – língua pertencente à família indo-europeia – não existem em nenhuma comunidade cigana portuguesa.

Em síntese: neste capítulo investigámos a paternidade (biológica ou adoptiva) de Manuel António Botas em relação a Maria da Conceição e Sousa Maia. Discutimos as possíveis ligações familiares existentes entre Joaquim Vieira Porto, primeiro marido de Francisca da Conceição e Sousa Botas, e o padrinho de baptismo de Eufrásia, Manuel Vieira Porto, admitindo, no caso de esta hipótese ser verdadeira, que a relação (de amizade e/ou familiar?!) entre as duas famílias se manteve, após a morte de Joaquim Vieira Porto, tendo permanecido, entre outras possíveis relações de afecto, como testemunha o baptismo de Eufrásia, neta de Manuel António Botas. Os percursos matrimoniais de Ana Botas, Luiza de Jesus Botas e, sobretudo, de Maria da Conceição e Sousa Botas provam a existência de um tipo de *relações interétnicas* que poderemos caracterizar como sendo *fortes* na medida em que as suas identidades se constituem em torno de várias procedências. As opções matrimoniais desta família não são nem *universais*, nem homogéneas: caracterizando-se pelas *continuidades* em simultâneo com os *contrastos culturais e/ou sociais*, como é o caso de Maria da Conceição e Sousa Maia, que casou pela igreja e, igualmente, de acordo com a lei cigana. Ficou, também, provado que os seus círculos de sociabilidade são diferenciados e *fortes*, existindo, por isso, mais *continuidades* do que *contrastos culturais*: o padrinho de casamento de Maria da Conceição e Sousa Maia e marido de Luiza de Jesus e Sousa Botas, entre outros, não são ciganos. A análise e discussão das opções de matrimónio das três irmãs evidenciam:

que não existem nem exclusividade, nem fechamento étnico, e que as opções matrimoniais são interétnicas; os casamentos entre ciganos e não ciganos, não provocam necessariamente o rompimento de relações com um dos lados, e não eliminam nem as relações familiares cruzadas, nem as alargadas que se foram estabelecendo com estes casamentos.

Ficou, ainda, demonstrado que a mobilidade social interna não é afectada pelo facto de se ser filha de uma cigana e de um não cigano, como é o caso da *tia Carocha* que se tornou uma das mais importantes *ajuntadoras* da sua época.

Os nomes próprios adquiridos pelo baptismo ou pelo registo civil estabelecem um elo simbólico entre o recém-nascido e determinados membros da sua parentela. A atribuição do nome está sujeita a três instâncias de dominação: família, Estado/Igreja e hegemonia masculina. Sendo, por isso, os nomes, nesta família, produto da legitimação da dominação familista, estatista e patriarcalista. Identificámos quer as recorrências mais comuns e estruturantes do *habitus* desta família no que à constituição dos nomes das pessoas diz respeito, quer os pressupostos que subjazem às práticas de nomeação e que *afectam* as pessoas que os usam; e podemos, ainda, identificar parâmetros contrastivos da diversidade sociocultural, bem como as homologias existentes entre esta família e outras famílias portuguesas. No caso das alcunhas, estas adquirem uma importância significativa na família Maia, e são, em primeiro lugar, um marcador simbólico que distingue pessoas do mesmo sexo e/ou de sexos diferentes com a mesma alcunha; são, ainda, um marcador simbólico que está associado a um estatuto social de respeito, como é caso do *tio/tia Chato/a*; identifica uma pessoa, distinguindo-a dos restantes que integram o seu espaço de inter-conhecimento; situa, por isso, o indivíduo no interior da linhagem ou do grupo familiar ou, como narram as nossas testemunhas, no interior da *raça*, conceito usado para denominar as distintas famílias.

## **Capítulo IX- António Maia: o tio Chato**

*Em todos os teus actos da vida real, desde o nascer até ao morrer, tu não ages: és agido; tu não vives: és vivido apenas.*

*Fernando Pessoa Livro do Desassossego*

*Uns nascem escravos, outros tornam-se escravos e a outros a escravidão é dada  
No que nasce tanto podemos sentir o que nasce como pensar o que o há de morrer.  
Desde que nascemos até morrermos mudamos de alma lentamente, como de corpo.*

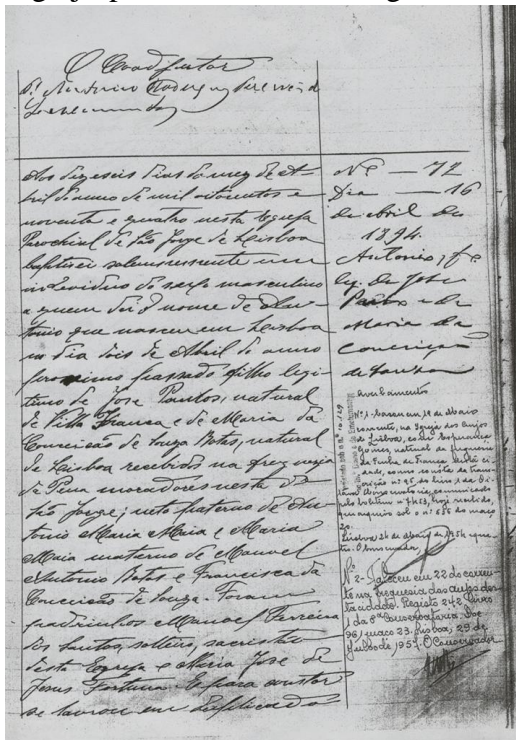
*Fernando Pessoa Livro do Desassossego*

Neste capítulo faremos um percurso pela história de vida de António Maia. Problematizaremos o que nos desvendou a análise documental e os testemunhos acerca de António Maia. Debateremos as informações que emergiram referentes às suas relações int(ra)erpessoais. E, especialmente, pretendemos construir respostas para muitas questões que se levantaram durante a investigação: - De que conflitos, estratégias matrimoniais, trajectórias familiares e estilos de vida foi feito o seu percurso de vida? - Como se organizou o seu quotidiano? Que educação, valores religiosos, opções políticas e partidárias, valores morais e sexuais lhe estão associados? Que papéis sociais desempenhou? Quais foram os seus espaços de sociabilidade e de negócios? Como se relacionou com as tradições, com o fado, com os touros?

## 9. 1. Registo de nascimento de António Maia

No registo de nascimento de António Maia consta:

“Aos dezasseis dias do mez de Abril de mil oitocentos e noventa e quatro nesta Igreja parochial de São Jorge de Lisboa baptizei solenemente um indivíduo do sexo



masculino a quem dei o nome de António que nasceu em Lisboa do anno próximo passado filho legítimo de José Paulos, natural de Villa Franca e de Maria da Conceição de Souza Botas, natural de Lisboa recebidos na freguezia da Pena moradores nesta de São Jorge; neto paterno de António Maia e Maria Maia, materno de Manuel António Botas e Francisca da Conceição de Souza. Foram padrinhos Manuel Ferreira dos Santos, solteiro e Maria José de Jesus Fortuna. E para constar se lavrou em duplicado este assento que assigno. *Era up supra (não perceptível)*”.

Figura nº 71 – Certidão de nascimento de António Maia -  
Fonte I.A.N./T.T.

O registo de nascimento, entre outras coisas, confirma que era filho de José Paulos Maia e de Maria da Conceição de Souza Botas; neto paterno de António Maia (o *Sevilhano*) e Maria Maia e materno de Manuel António Botas e Francisca da Conceição de Souza.

Na torre do Tombo passámos os olhos por dezenas de livros e por microfímes de baptismo, de casamento e de óbitos. Constatámos que em muitos destes registos apareciam anotações escritas a lápis junto aos nomes que chamaram a nossa atenção:

1913, nuns casos; 1914-17, noutros. Depressa apercebemos, que estas anotações diziam respeito aos indivíduos do sexo masculino que tinham idade para ingressar na tropa por altura da primeira grande guerra. No registo de nascimento de António Maia existia esta anotação.

António Maia nasce e vive em Lisboa, tem um irmão e três irmãs, outros faleceram. Vive com a família em zonas diferentes da cidade: na Rua de Arroios, no Pátio do Padeiro nº 48, na Rua Sabino de Sousa, 35, 1º D.to, entre outros locais, referenciados em diversos documentos. Tal como toda a sua família aprende a profissão de Alquilador e o negócio de cavalos. José Paulos Maia, seu pai, negociava em cavalos no Rossio, como refere um dos testemunhos:

- O meu avô fazia os maiores negócios no Rossio,  
(Mulher, viúva, 82 anos)

- Ele andava [a cavalo] no Alto de Pina e punha, às vezes, a gente no cavalo. Ainda me lembra de ir com ele a cavalo, ora atrás, ora à frente. Ele tinha uns poucos de sobrinhos e quando aparecia ali, dava uma voltinha [a cavalo com os sobrinhos], ainda me lembra, de ir com ele a cavalo.

(Mulher, viúva, 80 anos)

É crível que tenha sido um hábil cavaleiro, como foram alguns dos seus familiares. Pela mão do seu avô, Manuel António Botas ter-se-á tornado cavaleiro da mesma forma que o seu primo, o juvenil cavaleiro Ricardo Maia (irmão de José Paes Anadia Maia, ambos filhos de Manoel Maia e de Roza Rodrigues), que, com 12 anos, lidou um toiro na Praça do Campo de Sant`Ana. Mas, acerca disto, não temos nada que comprove tal facto. Como observaremos, neste capítulo, esta possibilidade é provável.

As pessoas com quem conversámos não nos forneceram muitas informações acerca dos primeiros anos da sua existência. As informações mais objectivas e remotas que conseguimos obter iniciam-se com duas inspecções militares que realizou nos anos de 1913 e de 1914.

### 9.1.1 Os Registos das Inspeções efectuadas nos anos de 1913/14

No Arquivo Militar, situado no Beato em Lisboa, foi possível localizar e consultar o processo com a *placa de identidade* nº 21101 relativo ao soldado nº 560 da



Figura nº 72 - António Maia  
Fonte: processo individual existente na L.C.G.G.

1ª Companhia de Saúde. António Maia aparece aqui referenciado com o nome de António Maria Maia. Ora, António Maria Maia era o nome do seu tio-avô, falecido na Vila de Montemor e trasladado para o Cemitério do Alto de S. João em 28 de Setembro do ano de 1885. O seu nome de baptismo é, como já referi, António Maia.

António Maia é inspeccionado duas vezes: a primeira inspecção, efectuada em 11 de Julho de 1913, ficado “*Isento temporariamente*”; na segunda, que se realiza em 9 de Julho de 1914, ficou “*apurado definitivamente*”. O quadro anexo apresenta todos os itens que fazem parte do livro de registos utilizado à época da inspecção militar dos mancebos. Em 1913, António Maia tem 20 anos, é negociante, solteiro, mede 1,67 metros, tem olhos castanhos, os cabelos castanhos-escuros, rosto comprido, cor natural e é “*Isento temporariamente para tratamento de Sífilis<sup>1</sup>*”. Na segunda inspecção

<sup>1</sup> A sífilis era na época uma doença de tratamento difícil em muitos casos fatais. “Só com o aparecimento da penicilina descoberta por Alexandre Fleming em 1928, mas apenas fabricada pela indústria em 1942” (Reis, 1998, p. 24) se abre as portas ao tratamento da sífilis. A varíola<sup>1</sup> é uma doença infecto-contagiosa sendo que o homem é o único reservatório do agente variólico. “Identificam-se numerosas afecções variólicas nos mamíferos e aves, domésticos e selvagens...” (Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, vol. 18, 1993, p. 733). Quase todos os casos de sífilis se adquirem pelo contacto sexual com pessoas infectadas, o vírus da varíola, por sua vez, pode ser transmitido através de animais.

“A *Syphylus*, nome do pastor doente do poema de Fracastor, 1530 – Doença geral contagiosa e inoculável cujo agente patogénico é o *Treponema pallidum* de Schaudinn. Ela começa por um cancro indurado acompanhado de adenopatias (*acidente primitivo*), salvo quando é congénitas ou transmitida por via intravascular (transfusão); manifesta-se em seguida por erupções cutâneas e mucosas, às vezes por inflamações viscerais (acidentes secundários), e mais tardiamente por lesões degenerativas ou proliferantes de diversos tecidos e órgãos (acidentes terciários, gomas, escleroses diversas). Designam-se actualmente pelo nome de *s. quaternária* manifestações ainda mais tardias, tais como a tabes, a paralisia geral a leucoplasia língual, os aneurismas arteriais, etc. – *s. binária*. *s. contraída* por um indivíduo acometido de sífilis congénita; é frequentemente atípica – *s. decapitada*. *s. sem cancro inicial*” (Garnier, 1984, p. 982).

realizada um ano depois, em 9 de Julho de 1914, mantêm algumas das características da primeira inspecção e são alteradas outras: a data de nascimento é agora o dia 3 de Abril, vive numa morada diferente da dos pais, cresceu, mede agora 1,69 metros, a sua cor passou a ser morena, o cabelo preto e tem alguns sinais de varíola. É apurado definitivamente na segunda inspecção.

---

Varíola, *s.t.* (*varius*, salpicado de manchas, mosqueado). Doença infecciosa epidémica e contagiosa, devida a um vírus do grupo pox (poxvírus, v. esse termo), caracterizada clinicamente por um desenvolvimento cíclico durante o qual evolui, após um período dominado pela intensidade dos sintomas gerais (febre de 40 graus, cefaleia, mialgias, vômitos), uma erupção particular. Esta consiste em ulcerações bucais e em numerosíssimas máculas, distribuídas por todo o corpo; elas se transformam em pápulas duras, depois em vesículas cujo líquido se torna purulento; essas vesículas se umbilicam e se cobrem de crostas deixando, após sua queda, cicatrizes mais ou menos profundas. A erupção é dita *confluente* quando as pápulas se confundem desde seu aparecimento no rosto; ela é *coerente* quando os elementos eruptivos não chegam a entrar em contacto senão no momento da supuração. - A forma *hemorrágica*, caracterizada pela intensidade dos fenómenos gerais e por uma erupção purpúrica, acarreta a morte em alguns dias (Garnier, 1984, p.1079).

### Registo de Inspeções efectuadas nos anos de 1913/14

	Nome, Sobrenome e apelido	António Maria Maia	Primeira Inspeção	Segunda Inspeção
		Profissão ou emprego		<b>Negociante</b>
	Estado		<b>Solteiro</b>	
	Dia		<b>2</b>	<b>3</b>
<i>Data de Nascimento</i>	Mês		<b>Abril</b>	
	Ano		<b>1893</b>	
	Lugar			
	Freguesia		<b>Arroios</b>	
<i>Naturalidade</i>	Conselho ou Bairro		<b>2º</b>	
	Distrito Administrativo		<b>Lisboa</b>	
<i>Morada</i>	Lugar		<b>Pátio do Manuel Padeiro 48</b>	<b>Rua do Instituto Veterinário</b>
	Conselho			
<i>Filiação</i>			<b>José Paulo e Mª da Conceição de Sousa Botas.</b>	
	Lugar			<b>Rua Barão de Sabrosa – Vila Margueira - 4</b>
<i>Residência dos Pais</i>	Freguesia			<b>Beato</b>
	Conselho ou Bairro			<b>1º Bairro</b>
	Distrito Administrativo			
	Altura		<b>1,670</b>	<b>1,69</b>
	Olhos		<b>Castanhos</b>	<b>Preto</b>
<i>Sinais Característicos</i>	Nariz		<b>Regular</b>	
	Boca		<b>Idem</b>	
	Cabelo		<b>Castanho-escuro</b>	
	Barba			
	Rosto		<b>Comprido</b>	
	Cor		<b>Natural</b>	<b>Moreno</b>
	Sinais Particulares			<b>Tem no rosto alguns sinais de varíola</b>
	Se foi vacinado, revacinado ou se tem indícios de ter tido bexigas		<b>Foi</b>	
	Ano		<b>1913</b>	<b>1914</b>
<i>Contingente a que Pertence e por onde Foi recenseado</i>	Freguesia		<b>Arroios</b>	<b>S. Jorge de Arroios</b>
	Conselho		<b>2º</b>	
	Distrito		<b>Lisboa</b>	
	Dia		<b>11</b>	<b>9</b>
	Mês		<b>Julho</b>	<b>Julho</b>
<i>Inspeção</i>	Ano		<b>1913</b>	<b>1914</b>
	Altura rectificada		<b>1,670</b>	
	Resultado		<b>Isento temporariamente para tratamento de Sífilis</b>	<b>Apurado definitivamente</b>
	Se foi considerado apto nos termos do art. 79º			
	Resultado da inspeção na unidade activa segundo o § único do art. 79.º			
	Resultado da observação no hospital relativamente aos apurados condicionalmente			

Quadro nº11 - Livros de Inspeções dos anos de 1913/14 - Fonte: Arquivo Militar (Beato)

---

*El cuerpo del hombre es el único objeto del Universo del cual tenemos un doble conocimiento (...) Lo conocemos, en efecto, por fuera, como al árbol, al cisne y la estrellas, pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior.*

*Ortega Y Gasset (1957)*

António Maia entre a primeira e a segunda inspecção curou os seus males, deixou de estar doente, por isso, foi apurado definitivamente para o serviço militar. António Maia sofre, durante a guerra, outros gravíssimos problemas de saúde que o atingem gravemente até ao fim da sua vida. Assunto que trataremos mais adiante. O facto de não estar doente significa que tinha saúde? No modelo biomédico a “saúde é concebida como sendo a ausência de doença e esta é conceptualizada considerando exclusivamente as perturbações que se processam na dimensão física ou biológica da pessoa” (Reis, 1998, p. 40). O que significa que, de acordo com esta concepção, ter saúde é não estar doente, logo António Maia, na segunda inspecção, não estava doente e, por isso, *foi apurado definitivamente para o serviço militar.*

### **9.1.2. Participação na Primeira Grande Guerra**

Os motivos que terão levado à participação de Portugal na Primeira Grande Guerra são diversos. Muitos especialistas em ciência política e em questões militares defendem a existência de três razões fundamentais: a) a administração da autoridade portuguesa sobre as colónias, b) o “perigo espanhol”, c) e o fim das relações de subalternidade em relação à Grã-Bretanha (cf. Ferreira, 1992; Teixeira, s.d.). As pretensões territoriais da Alemanha relativamente ao sul de Angola e ao Norte de Moçambique (cf. Teixeira, s.d., p. 142) preocupavam as autoridades portuguesas; por outro lado, a possibilidade de “distinguir Lisboa na Península e de lhe dar maior representatividade internacional” (Ferreira, 1992, p. 49) foi outra razão apresentada para participar na Guerra, e, por fim; “Portugal ganhava, com o seu esforço militar ao lado dos Aliados, o direito de participar na futura Conferencia da Paz que regularia a organização da sociedade europeia e mundial no pós-guerra” (Ferreira, 1992, p. 9). O

---

maior envolvimento de Portugal na cena internacional possibilitava, ainda, a diminuição da sua subalternidade para com a Grã-Bretanha.

Se as três razões teóricas apresentadas são justificação maior para a participação de Portugal na Grande Guerra, um outro factor é necessário ter em consideração: a grave crise interna que Portugal continua a viver após a Implantação da República e a necessidade de “consolidação e legitimação do regime” (Teixeira, s.d., p. 143. De facto, as clivagens existentes na sociedade portuguesa poderiam ser atenuadas, ou mesmo ultrapassadas, perante a emergência de um perigo maior que girava em torno da ideia de todos os portugueses se mobilizarem para combater um perigoso inimigo externo. Assim sendo, todas as fracções existentes na cena política portuguesa tinham a obrigação de ultrapassar divergências acessórias, estabelecer a unidade nacional, em torno de objectivos comuns, e fazer frente ao inimigo. Desta forma Portugal assumiu a beligerância activa para afirmar a soberania nacional, um espaço na cena internacional e consequentemente consolidar e legitimar a jovem República.

A primeira Grande Guerra mobilizou 65 milhões de homens, matou oito milhões e meio, feriu 20 milhões e fez milhares e milhares de feridos e desaparecidos (Afonso & Gomes, 2003, p. 4).

#### **9. 1.2.1. Os castigos, as condecorações e o Corpo Expedicionário Português**

Nos averbamentos existentes no processo individual de António Maia, existentes no Arquivo Militar, constata que *sabe ler escrever e contar correctamente* e que as suas aptidões especiais são de *enfermeiro*. António Maia é incorporado no primeiro grupo da Companhia de saúde na qualidade de enfermeiro

Na folha de matrícula de António Maia estão averbadas *notas biográficas durante o serviço* que permitem perceber que não teve uma folha de matrícula completamente *limpa*. Durante os meses de Fevereiro e Abril do ano de 1915 é castigado por três vezes. Os castigos são uma *faxina*, uma repreensão e dois dias de detenção. Estes castigos são causados pelo facto de uma vez ter estado ausente 9 horas

completas sem autorização; por ter estado doente e só ter apresentado o atestado médico passados dias, e por fim, por razões idênticas às anteriores: “Não se ter apresentado em tempo competente em conformidade com o declarado no atestado do médico que o deu por impossibilitado de sair da sua casa, por motivo de doença até ao dia 24 do corrente e só se ter apresentado em 26 pelas 10,30 horas.” Significa que foi penalizado duas vezes pela mesma infracção. Em 11 de Outubro de 1916, por se ter dirigido em termos menos próprios ao 2º sargento Hipólito Manuel da Conceição da C.F.F. nº 2, foi repreendido pelo Chefe da ambulância nº 1 da 1ª Divisão Motorizada.

## Folha de Matrícula de António Maria Maia

Notas Biográficas durante o Serviço	
<p>- Pronto da instrução de recruta de 9 de Julho de 1915. Licenciado em 10 indo domiciliar-se nas moradias do Beato de Lisboa, 2º Bairro.</p> <p>(a) - Ausente sem licença desde de 1 de Outubro de 1915 por nove horas completam o tempo de ausência. Marcação (...) por constituir deserção nos termos do artigo 135 do código de Jurisdição Militar de 13 de Março de 1896 modificado pela lei de 8 (?) de Julho de 1913 de 21 de Outubro de 1915.</p> <p>- S.E. Presente em 20 de Setembro de 1916. Fazendo parte do Corpo Expedicionário Português embarcou para França em 22 de Fevereiro de 1917. Regressou de França em 18 de Abril. Baixa de Serviço por incapacidade física em 16 de Dezembro.</p>	Transcrição com leituras não perceptíveis.

Notas: (a) Anulado – D. de Amnistia de 17 de Abril de 1916

Crime ou Infração de Disciplina	Pena Imposta	Por quem	Quando		
			Dia	Mês	Ano
a) - Por ter faltado ao primeiro tempo de instrução (...) é reincidente.	Uma faxina	Comandante de Companhia	25	Fevereiro	1915
a) - Por não ter participado no quartel em tempo competente que se encontrava doente em sua casa, onde tem licença para pernoitar, o que só fez passados dias com a apresentação do atestado médico.	Repreensão	Comandante de grupo	24	Abril	1915
a) - Não se ter apresentado em tempo competente em conformidade com o declarado no atestado do médico que o deu por impossibilitado de sair da sua casa, por motivo de doença até ao dia 24 do corrente e só se ter apresentado em 26 pelas 10,30 horas.	Dois dias detido	Comandante de Grupo	27	Abril	1915
a) - Por se ter dirigido em termos menos próprios ao 2º sargento Hipólito Manuel da Conceição da C.F.F. nº 2	Repreensão	Chefe da Ambulância nº 1 da 1ª Divisão Motorizada	11	Outubro	1916

a) Anulado – D. de Amnistia de 17 de Abril de 1916 (assinatura imperceptível)

Habilitações Literárias e Profissionais		
Antes do Serviço	Durante o Serviço	Aptidões especiais
Ler escrever e contar correctamente - 4º grupo		Enfermeiro

Quadro nº 12 – Folha de matrícula de António Maia - Fonte: Arquivo Militar

Em Abril de 1915 António Maia é castigado por “não se ter apresentado em tempo competente em conformidade com o declarado no atestado do médico que o deu

por impossibilitado de sair da sua casa, por motivo de doença até ao dia 24 do corrente”. O registo das penas ou infracções permite induzir que António Maia teve uma repreensão registada no dia 24 de Abril, mas não estaria no quartel, nesse momento, doutra forma não se entenderia que a 27 do mesmo mês fosse detido e registado o seguinte: “Não se ter apresentado (...) dia 24 do corrente e só se ter apresentado em 26 pelas 10,30 horas.” Logo, senão se apresentou no dia 24, a repreensão que teve, no dia 24, foi-lhe dada na sua ausência.

António Maia apresenta-se, no quartel, somente no dia 26 do mês de Abril. Mas, porque terá faltado todos estes dias? Terá estado doente? Não é possível ter certezas relativas aos motivos porque faltou, mas, uma coisa se sabe, António Maia “*tem licença para pernoitar em sua casa*”. O que sucede em Lisboa em Abril de 1915?

Lisboa é uma cidade tumultuosa. Em 23 de Abril de 1915 “foram proibidas as manifestações susceptíveis de alterar a ordem pública e afectar o prestígio das instituições” (Rodrigues, 1996, p. 271). “No dia seguinte ocorreram tumultos em

Dec. 1  
LIGA DOS COMBATENTES DA GRANDE GUERRA  
ABÉNCIA DE LISBOA  
SÓCIOS COMBATENTES

BOLETIM DE INSCRIÇÃO N.º 8946/8946

Nome *António Maia* Posto *Soldado*  
Nascido em *3 de Abril* de *1893* Em *Lisboa*  
Domiciliado em *Lisboa* Rua *Rua Sobino de Louca 35-1.º 2.º*  
Unidade expedicionária *Companhia de Arma* Unidade territorial  
Serviço em *França*  
De *22 de Fevereiro* a *4 de Março* de *1917* a *1918*  
Tem ferimentos? Espécie  
Tem lações? Espécie  
Tem condecorações? *Companhia e Vitória* Espécie  
É mutilado? *E estropado?*  
Tem mãe viva e sem meios? *Sim* Onde?  
Tem filhos menores? Quantos?  
Do masculino? Quantos?  
Do feminino? Quantos?  
Estado *Casado* Profissão  
Localidade onde se encontra na unidade onde presta serviço  
Quota *24 80*

ASSINATURA *António Maia*  
ALTERAÇÕES  
Admitido em *19 de Abril* de *1918*  
*Faleceu em 23/4/18*  
*com causas que a seguir se dão de 1.º*

Figura nº 73 - Boletim de inscrição  
Fonte: Liga do Combatentes da G.G.

Lisboa, tendo encerrado as padarias.” No mês seguinte a população de Lisboa “assaltou armazéns e padarias em busca de comida” (*idem*). Que influência terá tido o serviço militar, e a instabilidade político-social, de então, na vida de António Maia?

No seu processo individual existente no Arquivo Militar, situado no Beato em Lisboa, consta: que é incorporado no exército no ano de 1914; que em 22 de Fevereiro de 1917, fazendo parte do Corpo Expedicionário Português,

embarcou para França; que no dia 7 de Março de 1917 baixa ao hospital e que em 20 do mesmo mês é julgado incapaz para todo o serviço, sendo evacuado para Portugal. Regressou de

França em 18 de Abril e tem *baixa de serviço* por incapacidade física em 16 de Dezembro.

António Maia torna-se sócio da Liga dos Combatentes da Grande Guerra em 23 de Setembro de 1930, é o sócio número 8946. No seu processo individual, aqui existente, é possível verificar que, nesta data, já é casado e que fez parte da Companhia de Saúde que serviu em França e que obteve duas condecorações: Companhia e Vitória. Neste processo individual consta que serviu em França de 22 de Fevereiro de 1917 a 18 de Março de 1918, sendo esta informação diferente da que consta no processo individual de António Maia existe no Arquivo Militar. De facto, neste arquivo dá-se nota de que António Maia embarcou para França em 22 de Fevereiro de 1917 e

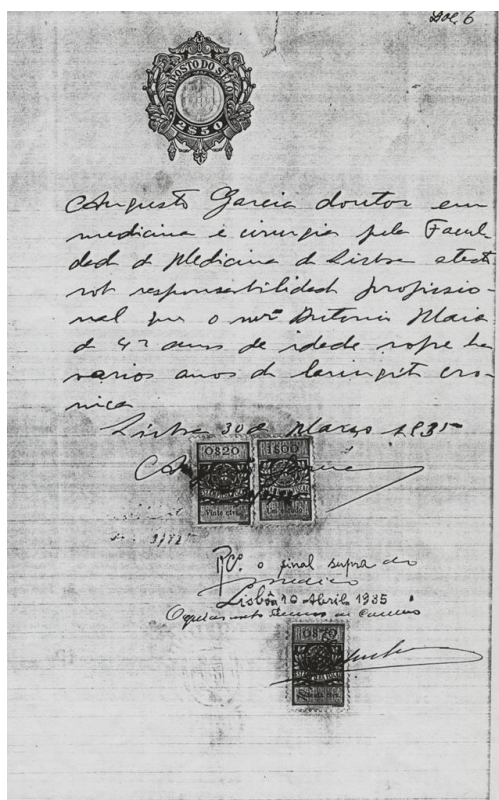


Figura nº 74 - Atestado Médico,  
Fonte: Liga do Combatentes da G.G.

regressou a Portugal a 18 de Abril do mesmo ano. O que significa ter permanecido em França por um período de aproximadamente dois meses. No registo individual existente na Liga dos Combatentes da Grande Guerra terá permanecido mais de um ano em França.

Alguns dos familiares de António Maia, com quem falámos desta questão, disseram-nos que *ouviram contar que o seu tio terá sido gaseado* e, por isso, ficado muito doente e baixado ao hospital, algum tempo depois da sua chegada a França. O seu rápido regresso a Portugal, segundo as nossas testemunhas, se deveu às diligências efectuadas pelo Conde de Fontalva junto das entidades responsáveis.

António Maia permaneceu dois meses ou aproximadamente um ano em França? A investigação levada a cabo não nos forneceu elementos que nos possibilitasse aclarar esta situação, no entanto, ficou comprovado que António Maia foi gaseado em França.

---

Um atestado médico, arquivado no processo existente na Liga dos Combatentes da Grande Guerra, com data de 30 de Março 1935, passado pelo médico Augusto Garcia, certifica que “o Sr. António Maia de 42 anos de idade sofre há vários anos de laringite crónica.” O atestado foi reconhecido notarialmente em 1º de Abril de 1935.

Em 1935 recebe um subsídio, pago por uma só vez, que lhe foi mandado abonar, no valor de 150 escudos, pela Liga dos Combatentes da Grande Guerra. Vem a falecer em 23 de Julho de 1957 em consequência dos gases inalados durante a sua permanência em França. É sepultado no *talhão dos combatentes* da Primeira Grande Guerra.

A sua passagem pelo exército português, a sua participação na Primeira Grande Guerra, afecta-o indelevelmente para o resto da sua vida. O *estigma* de uma laringite crónica (cf. Delamare, 1984, p. 639) acompanha-o desde esta altura. A inalação dos gases utilizados durante a Grande Guerra mata muitos homens e deixa outros para sempre doentes, como foi o caso de António Maia. Alguns dos seus familiares quando narram acontecimentos, com eles passados, chegaram a imitar a sua voz rouca. Tudo ocorria como se António Maia estivesse presente. Neste caso um único indivíduo interpretava diferentes papéis, sendo António Maia representado com a sua voz rouca, contracenando com uma ou mais pessoas:

- Ouve lá - ele falava assim rouco -, (*faz a voz rouca*), “o que é, o que é que queres de mim António?” (*imitando uma voz rouca*) “Tens três peças de ferramenta lá dentro, nos calabouços, fazes o favor, vais lá manda-os cá para fora que me fazem falta lá na minha oficina” (*com a voz normal*) - “Três peças de ferramenta?” (*com voz rouca*) - “Sim vai lá ao calabouço chama lá pelo Martelo, o Troques e o Lima.” (*com a voz normal*). “Estás a brincar comigo. “Vai lá e manda-me esses homens cá para fora ” (*rouco*)”.

(Homem, viúvo, 64 anos)

Para Erving Goffman “A situação especial do estigmatizado reside em que por um lado a sociedade lhe diz que és um membro do grupo mais amplo, o que significa que és um ser normal, e, por outro lado, que até certo ponto és “diferente” e que seria

disparatado negar essa diferença” (2001, p. 146). A sua *diferença* não poderia ser ignorada, é um defeito manifesto, é uma consequência visível da sua participação na Grande Guerra, é uma situação que António Maia foi capaz de gerir com grande habilidade física e intelectual. Como refere Goffman, o estigmatizado pode desenvolver procedimentos facilitadores, em contextos de relações sociais, “mediante um esforço consciente para reduzir a tensão” (2001, p. 138). António Maia adquiriu as habilidades necessárias para enfrentar todas as situações sociais em que participava voluntária e/ou obrigatoriamente. Não era um inválido, nem tão pouco tratado como tal, antes pelo contrário, era um homem respeitado por todos que com ele se relacionavam. Se a sua participação na Grande Guerra foi, em termos de saúde, um acontecimento funesto, ela fez igualmente parte integrante da sua reputação. Ter participado na Grande Guerra era avaliado com consideração e respeito pelos seus familiares, tinha sido uma grande honra, como refere um dos testemunhos:

- Para ele [foi] uma honra de ter entrado na guerra.

(Mulher viúva, 80 anos)

Honra também reconhecida, pelo estado português, a todos os que se bateram, em nome de Portugal, em terras de França. À semelhança de muitos outros, António Maia recebeu as condecorações de Campanha e Vitória conforme consta no registo individual existente na Liga dos Combatentes da Grande Guerra. Mas António Maia não participa somente na Grande Guerra, o seu nome aparece igualmente associado ao movimento de solidariedade com os tripulantes da marinha mercante. Em 13 de Setembro de 1935, António Maia (o seu nome aparece em primeiro lugar), Joaquim Mateus, Henrique Saldanha, José Dias, Anselmo Teles, Viriato Castro, José Nunes da Silva, Américo Castro subscrevem um documento dirigido ao Presidente da Liga dos Combatentes da G.G. a solicitar que este interceda junto do Presidente da República para que seja concedida uma amnistia aos tripulantes da marinha mercante por ocasião do dia 5 de Outubro.

Com data de 14 de Setembro, um dia depois da entrega do abaixo-assinado, António Maia recebe uma convocatória nos seguintes termos: “*Exmº Senhor Queira*

*comparecer nesta Secretaria na próxima 2ª feira 16 às 18 horas, para assuntos de seu interesse que relaciona com a carta hoje recebida. Com os meus cumprimentos, subscrevo-me Pel’O Presidente O Secretário (assinatura ilegível)*”

Uma nota manuscrita na respectiva convocatória diz o seguinte: “*Compareceu o sócio acima citado, que declara não ser da sua autoria a carta junta. 18/9/35. É interessante verificar que a assinatura de António Maia não aparece nesta declaração, somente é referido que “não é da sua autoria a carta”, mas também não é desmentida a sua adesão ao abaixo-assinado. O que significa que António Maia pode não ser o autor da carta, mas ser um dos seus subscritores.*

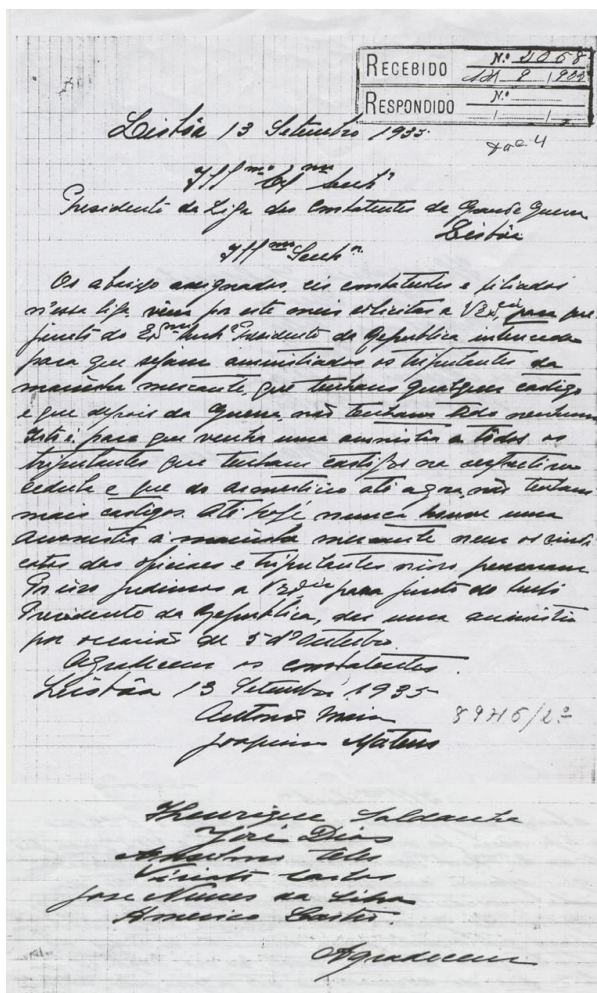


Figura nº 75 - Processo individual - Abaixo-assinado  
 Fonte: Liga do Combatentes da G.G.

### 9. 1.2.2. A participação na Grande Guerra: novas demandas socioculturais

A sua participação na Grande Guerra abre-lhe novas possibilidades relacionais e as janelas de oportunidades abrem-se, ainda mais, com a sua ida para França. Aqui toma contacto com outra realidade sociocultural, apercebe-se que existem outros mundos. Convive de perto, muito perto, com a realidade devastadora de guerra, dará, por isso, outro significado à existência humana, compreenderá diferenças, crescerá como pessoa, os seus horizontes alargam-se, as suas novas amizades foram tecidas em situações em

que a solidariedade é a arma mais eficaz, mais necessária. As suas relações de amizade tendem a diversificar-se. A Guerra é devastadora, perversa e bárbara. Os que sobrevivem transportam memórias indeléveis e ensinamentos importantes. A experiência da guerra evidencia muitas das incompletudes de que o ser humano é feito, porque ele é o portal de inexplicáveis desmandos. Porque não existem experiências cegas desprovidas de sentido, António Maia entrou na tenda dos desmandos e escutou-lhe os sentidos. A guerra provoca, de uma forma geral: o *sentimento de angústia* porque faz lembrar a existência do indivíduo no mundo entendida num contínuo risco de definhamento; o *sentimento de medo* que debilita o indivíduo, deixando-o abandonado e sem amparo; o *sentimento de solidariedade* que emerge da radicalização de todos os outros sentimentos e da conseqüente necessidade de entreajuda; o *sentimento de coragem* que se expressa na necessidade de o indivíduo compreender a realidade em que está imerso e aprender a lidar com ela. A guerra alojou muitos indivíduos nestes sentimentos, com eles guerreavam e, ao guerrearem, transformavam-se.

António Maia estava na sua primeira estação de vida, a sua permanência aqui dilatou-se mais do que seria desejado, a demora foi duradoura, razão pela qual não passou de uma estação para outra, como seria normal, saltou-as. De tal forma isto aconteceu, que andou por mares nunca antes navegados, descobriu caminhos nunca percorridos, e fez parte da experiência do futuro.

António Maia torna-se um *homem de respeito* não só para sua família; para a generalidade das comunidades ciganas, assim como, igualmente, para a generalidade da sociedade portuguesa da sua época, como veremos.

## 9.2. O Casamento de António Maia

À semelhança do que aconteceu com todos os seus antepassados António Maia realizou o seu casamento de acordo com a tradição e a *lei cigana*:

- Apesar de eles serem uma família muito conhecida e abastada não fugiram à regra cigana dos casamentos. Embora com vidas diferentes, viveres diferentes.

(Homem, casado, 65 anos)

Para este sobrinho de António Maia a sua família *muito conhecida e abastada não fugiram à regra cigana dos casamentos*. O que investigámos não nega a narrativa deste nosso entrevistado, mas o cruzamento da informação das diversas narrativas remete-nos para uma história assaz interessante. Vejamos o que nos foi narrado.

### 9.2.1. O *pedimento* de uma jovem cigana: a prevalência dos *códigos de honra*

A *independência versus conformidade* remete-nos para as seguintes dicotomias: crianças treinadas para a assertividade tendem a assumir uma maior independência, enquanto as treinadas para a condescendência tenderão a ser associadas a uma maior conformidade (cf. Neto, 2002). Consideramos, no entanto, que a *independência versus conformidade* não pode nem deve ser descontextualizada, porque, a sê-lo, perderia toda a sua capacidade explicativa. De facto, como veremos, António Maia desenvolve simultaneamente comportamentos em *conformidade* com as normas que lhe são impostas, aceitando-as, e comportamentos *assertivos* que são prova manifesta da sua independência. O processo que levou ao seu casamento é prova destas dicotomias.

António Maia estava *pedido*, segundo a *lei cigana*, com uma jovem e bela cigana com pouco mais de 15 anos. Ele terá, nesta altura, à volta de 22 ou 23 anos. Os pais de António Maia terão pedido em casamento uma jovem cigana de quem ele gostava. O que aconteceu é relatado pelos diferentes testemunhos:

- 
- [Ela] estava pedida com o tio António, a <sup>2</sup>Alertes...
  - Mas [a] minha tia Chata disse que não queria que o irmão casasse com uma mulher que andava com outro homem a brincar, cal baixo cal de cima...
  - Também eram primos, também eram primos...
  - É ela que decide que o irmão casa com a com a minha tia Esperança. A *tia Chata* foi buscar roupa dela para a fazer mulher. Ai, a minha tia casou muito nova. A minha tia não teve tempo nenhum, casou. Quando ele foi para a guerra, já ela estava casada com o meu tio. Só depois casaram pelo registo e pela igreja.

(Mulher, viúva, 80 anos)

- (05.01.14) - Ele tinha sido pedido em casamento com a minha tia Alertes.
- Já. Gostavam um do outro, adoravam-se.
- (05.01.14) - A tia Chata era [a] mais velha, o tio António era mais velho que o meu pai, o meu pai era o mais novo.
- Não, a Alertes fica. Está desonrada, não está, mas vais casar com a Esperança.
- Tinha que aceitar, senão matavam-no.

(mulher, viúva, 82 anos)

Os testemunhos não são muito esclarecedores relativamente à mulher com que António Maia estaria *pedido*. Seja como for António Maia casou com Esperança por imposição da sua irmã mais velha, a *tia Chata*, e da restante família. A família não queria que António Maia casa-se com Alertes, porque segundo, os testemunhos, esta andava *com outro homem a brincar, cal baixo cal de cima*. Sendo, este comportamento de Alertes, inaceitável para a família de António Maia.

Para que o noivado se ultime existe um conjunto de procedimentos morais assentes em três aspectos nucleares: o *pedimento*/aceitação; comportamento/*honra*; *honra*/*vergonha* (ver Parte II, capítulo V).

Ora, o que sucedeu com o noivado de António Maia foi que um dos três aspectos nucleares para que o casamento se cumprisse não foi observado: a rapariga não teve um comportamento conforme as normas morais estabelecidas, isto é, o seu comportamento foi considerado indecoroso para uma mulher que estava *pedida*. A mulher, neste caso, teria pouco mais de 15 anos, isto em 1915 ou 1916.

---

<sup>2</sup> Alertes é um nome fictício. A ocultação do nome verdadeiro tem o objectivo preservar a memória da mulher referida nos relatos.

Mas as coisas não ficaram por aqui, de facto, foram mais longe do que se poderia imaginar. A sua irmã “*Chata*”, como foi referido, por uma das testemunhas, interferiu, de tal forma, que desautorizou o casamento com a mulher que ele desejava. E o que aconteceu em seguida:

- Mas como gostava daquela enganou-a, desonrou-a.
- Já, gostavam um do outro, adoravam-se.

(Mulher, viúva, 82 anos)

António Maia *fugiu* com Alertes. Os dois, porque se amavam, decidiram que só existiria uma solução para eles, fugirem para longe, para onde pudessem estar juntos e consolidar os seus desejos. Um homem que *desonra uma mulher tem de ficar com ela*:

- Ele tem de ficar com ela, desde que tenha relações sexuais com ela.

(Homem, casado, 62 anos)

António Maia e Alertes sabiam os riscos que estavam a correr e, mesmo assim, *fugiram*. Ele tinha ficado noivo de outra mulher, era um homem *pedido*, comprometido era sua obrigação respeitar os compromissos assumidos. Estava de tal forma vinculado aos compromissos familiares que não poderia, em nenhuma circunstância, fugir deles. A quebra de compromissos comportaria gravíssimos prejuízos para si e para os seus familiares. Estava-lhe negada, por isso, qualquer possibilidade de os desrespeitar. Sabendo tudo isto António Maia desrespeitou-os. Que consequência advieram para ele e para a mulher com quem fugiu?

- Não ela fica. Está desonrada, não está? [Mas] Vais casar com a Esperança.”
- [E casou] Com a minha tia Esperança

(Mulher, viúva, 80 anos)

António Maia foi obrigado a aceitar a decisão da sua família e casou com a mulher que lhe foi destinada. António Maia, naquela época, estava sujeito a ser morto, pelo facto de ter *sujado a honra* de uma *mulher pura*. A família da mulher “*desonrada*”

tinha que limpar a sua honra matando o homem que tal vergonha motivou. Que aconteceu a António Maia? Houve alguma tentativa para o matar ou sobre ele se exerceu qualquer vingança?

António Maia conformou-se com a imposição e casou, de acordo com o juízo da sua família, com a mulher que estes indicaram. Neste caso, respeitou os ditames da tradicional *lei cigana*. Mas um problema persistia. A família da mulher *desonrada* tudo iria fazer para exercer o seu *direito de vingança*, tudo deveria fazer para *limpar a honra* daquela mulher. Para a *lei cigana*, naquela época, não interessava se a mulher tinha fugido de livre vontade com um homem, porque este sabe que a honra de uma mulher cigana não pode, em nenhuma circunstância, ser *manchada*:

- Tinha que ficar com ela, tinha que ficar com ela ou estava sujeito a ser morto. Não se deixa uma mulher; não se tira os três vinténs à mulher e abandona-se assim. Ficas para aí no cherco ...Na nossa lei, na lei dos ciganos não se pode fazer isso, se ele comeu, tem de pagar o que come, seja ela quem for.

(Homem, casado, 65 anos)

Não existem explicações para a desonra de uma mulher. Os “*códigos de honra*” estabelecidos são claros, como referem os testemunhos, por isso, a pergunta persiste: Que aconteceu a António Maia?

Nada aconteceu a António Maia. E isto porque, como refere o testemunho, António Maia era primo direito da mulher com quem fugiu e *desonrou*. Mas não só, um irmão de António Maia, de seu nome Mariano, estava casado com uma irmã da mulher com quem fugiu, o que poderia eventualmente significar, em caso de represálias contra António Maia, que este entregasse a mulher, com quem estava casado, aos pais desta. E, neste caso, não seria somente uma mulher “*desgraçada*” mas seriam as duas irmãs que ficariam “*desgraçadas*”:

- Porque, ao fim e ao cabo, ainda se pertenciam. Porque ele era primo direito dela.  
- As mães de ambos eram irmãs. E havia a família, acontece que o irmão do tio [António Maia] estava casado com uma irmã da dela [da Alertes].

(Homem, casado, 65 anos).

- Tinha uma filha desgraçada, pelo meu tio António, que era irmão do meu pai. A minha mãe [disse-lhe] “então se você quer [em vez de] uma filha desgraçada vai ter duas”.

(Mulher, viúva, 82 anos)

António Maia casou com Esperança de acordo com a *lei cigana*. E o que aconteceu a Alertes?

- Casou com um senhor!

(Mulher, viúva, 80 anos)

- Casou! Teve a sua vida com outro homem que não era cigano.

(Homem, casado, 65 anos)

A inibição de casar com um cigano advém de uma constatação simples: nenhum cigano casava com uma mulher que não fosse *pura*.

Foucault considera que é possível:

“Alguém praticar a fidelidade conjugal e submeter-se ao preceito que a impõe, porque se reconhece como fazendo parte do grupo social que a aceita (...); mas é também possível alguém praticá-la porque se considera herdeiro de uma tradição espiritual que tem a responsabilidade de manter ou de fazer reviver; é possível também exercer esta fidelidade correspondendo a um apelo, propondo-se como exemplo, ou procurando dar à vida pessoal uma forma que corresponda aos critérios de glória, de beleza, de nobreza ou de perfeição” (1994, p. 34).

O indivíduo, nestas condições, torna-se sujeito moral da sua conduta. Esta acção moral está inclusa no conjunto de dispositivos narrativos que organizam a experiência de vida da família de António Maia e da jovem com quem fugiu. Esta acção moral coadjuva o desenvolvimento de procedimentos interpretativos que facultam a

compreensão dos desvios à norma. A castidade era um dos valores mais importantes do modelo canónico aqui discutido e a que comportava maiores consequências morais. “Logos e praxis são culturalmente inseparáveis”, escreve Bruner (2002, p. 87). O que eles fizeram é interpretado não somente em termos do acto em si, mas igualmente pelo que se diz a tal respeito (cf. Bruner, 2002). A jovem, ao fugir com António Maia, transformou o seu projecto de vida, que estava orientado de acordo com o código moral da sua família, e isto, porque ignorou (ou resolutamente não aceitou) que os modos de falar, o uso do corpo, as atitudes que se assume e são visíveis em situações de sociabilidade (Almeida, 1995, p. 242) são alvo de permanente controlo.

António Maia e Esperança casaram de acordo com a lei cigana. Existem dúvidas relativamente à mulher que a terá *ajuntado*, alguns testemunhos referem que teria sido a *tia Chata*, que na altura seria a mulher responsável pela realização da *prova de virgindade* da maior parte dos casamentos que então se realizavam. Outras referem que em 1915 ela seria demasiado nova para ter essa responsabilidade. Seja como for, António Maia e Esperança casaram de acordo com a *lei cigana* e realizaram o casamento canónico, em regime de comunhão geral de bens, na igreja Paroquial dos Anjos na cidade e Patriarcado de Lisboa<sup>3</sup>. Foram testemunhas Joaquim Teixeira Campos e Julieta da Costa Franco Magalhães Bastos, viúva, de ocupação doméstica e residente nas Escadas do Monte, porta seis segundo direito.

Esperança foi uma mulher que respeitou as tradições culturais ciganas, casou de acordo com a *lei cigana*, era, por isso, uma *mulher com honra, com vergonha, uma mulher de respeito*. O casamento com António Maia e o seu comportamento, antes e depois da morte deste, esteve sempre em conformidade com os valores colectivistas da sua família e comunidade. Esperança foi, até ao dia do seu falecimento, um exemplo de *mulher de respeito, com vergonha e com honra*.

---

<sup>3</sup>Conforme averbamento 95319, processo 95, maço 2.

### 9.3. António Maia: ruptura com a ordem e com a normatividade da *lei cigana*

Maffesoli considera fundamental estabelecer distinção entre indivíduo e pessoa:

“O indivíduo é causa e efeito da lógica da identidade. Senhor da sua história, capaz com outros indivíduos autónomos de fazer a história do mundo, ele é educado para ter uma função nas instituições programadas pela sociedade. A pessoa, pelo contrário, tem identificações múltiplas, as suas máscaras (*persona*). Estruturalmente dependente dos outros (heteronomias), ela limita-se a assegurar papéis nesses conjuntos afectivos que são as tribos” (2003, p. 82).

O “*mais do que um*” (*ibidem*) caracteriza cada pessoa na teatralidade colectiva em que participa, quando entra em cena. Vivendo, desta forma, a sua fantasia, cada pessoa dá à sua existência uma multiplicidade de sentidos enquanto actor de uma teatralidade global (cf. Maffesoli, 2003). Nesta multiplicidade de configurações representacionais Maffesoli refere a figura do “*patife*” que representa a ruptura com a ordem, com a normatividade, representando, no conjunto social, uma espécie de compensação. Sem a figura do “*patife*”:

“O poder político tornar-se-ia rapidamente totalitário, o saber dogmático, a doutrina religiosa inquisitória, a arte académica, os usos intolerantes, as instituições esclerosadas. É esse o arquétipo do “*patife*”: ele favorece a rebelião pontual, suscita a heresia libertadora, dinamiza a criação artística, permite a marginalidade fundadora” (2003, p. 87).

E continua Maffesoli dizendo que “ele agita o instituído, alivia o peso mortífero das instituições” (*idem*). O “*patife*” é, por isso, configuração da resistência ao totalitarismo, ao universalismo, à normatividade, à canonicidade, ao institucional.

Giddens, por outro lado, refere que “o desvio pode ser definido como uma inconformidade em relação a uma certa norma ou conjunto de normas aceites por um número significativo de pessoas de uma comunidade ou sociedade” (1997, p. 149). E acrescenta que “nenhuma sociedade pode ser dividida de um modo simples entre os que se desviam das normas e aqueles que se conformam com elas. A maior parte das

---

peças transgride, em certas ocasiões, regras de comportamento geralmente aceites” (*idem*).

António Maia e a mulher que “*desonrou*” assumiram comportamentos “*desviantes*”, mas tenderam a converter-se numa referência incontornável. Transportaram consigo demónios familiares, foram figuras de ambivalências vividas, foram claro e escuro, estiveram ligados à vida pela ordem e desordem, pelo defeito e pela qualidade, fizeram parte de uma época em que a realidade só pode ser “compreendida pelo seu sentido pleno, isto é, integrando os fantasmas e as fantasias, os sonhos e os pesadelos, as felicidades e as infelicidades” (Maffesoli, 2003, p. 106). Maffesoli refere que “a ética da vida de todos os dias, que sabe, de saber incorporado, que esta não se partilha, mas tem, sempre, necessidade do seu contrário para atingir a sua plenitude” (*idem*).

António Maia casou de acordo com a tradição da sua família e em concordância com as suas convicções religiosas. Assumindo uma atitude em conformidade com os ditames da tradicional *lei cigana*, casou com a mulher que lhes estava indicada. Mas converteu-se numa referência, ao assumir uma ruptura com a ordem, quando decide *fugir* com a mulher que terá sido o amor da sua vida. Neste caso é manifesta prova da sua independência. Ficou demonstrado que a *independência versus conformidade* não pode ser considerada de forma absoluta. A *independência versus conformidade* pode coexistir nas acções individualmente consideradas de forma harmónica e/ou conflitual. O indivíduo assume um papel relevante ao assumir-se “*mais do que um*” na teatralidade colectiva em participa. Pode, num momento, estar de acordo com a ordem, noutra representar a ruptura com essa ordem. António Maia foi um exemplo, agitou o instituído, convocou o seu contrário e participou na reconfigurar a ordem.

#### **9. 4. - António Maia: tio Chato, um homem de respeito.**

A abordagem psicossocial da velhice permite constatar que o avançar da idade faz emergir “problemas relacionados com o apoio económico, com a saúde, bem como

com os papéis na família e na sociedade” (Neto, 1998, p. 521). O *idadismo* manifesta-se através de uma atitude excludente em relação ao outro para benefício próprio. Na sua expressão mais conhecida o *idadismo* expressa-se no conflito de gerações, naquilo que uma consegue em detrimento da outra; é a discriminação em função da idade, cria categorias falsas para os adultos, (*e.g.* dificuldades de aprendizagem, menos seguro, menos inovador, etc.) limitando, desta forma, a sua participação.

As relações entre gerações podem processar-se em torno de dois aspectos relevantes: a) *positivo* – neste caso desenvolve-se em torno da cooperação entre gerações ou b) *negativo* – quando se desenvolve na base de relações conflituais. Não existe contradição nesta polaridade relacional, mas sim complementaridade. As relações entre gerações, quando examinadas mais de perto, são trespassadas pelos seus contrários, isto é, não existem relações geracionais de cooperação que não tenham incluso elementos conflituais. Os aspectos tensionais entre polaridades diversas não são prova da sua fraqueza relacional antes são a expressão do seu dinamismo. O facto de as relações geracionais não se reduzirem ao totalitarismo do positivo ou do negativo é porque um e outro se completam até que um novo impulso de incompletude os remeta para novos horizontes (cf. Mafessoli, 2003). As relações entre gerações, entre idosos e jovens, entre homens e mulheres, entre homens, entre mulheres, etc. não são marcadas pelo que *deveriam ser* mas, de facto, pelo que são. E o que são?

Na família de António Maia existe um grupo geracional que goza do máximo estatuto entre os grupos de idade, são os *tios*. Este grupo é constituído por pessoas com a máxima autoridade no interior da família e da comunidade, são líderes naturais, mediadores de conflitos, administradores da justiça lei. “O papel de autoridade de um tio circunscreve-se ao âmbito do seu grupo doméstico. Aqui intervêm sempre que lhe parece oportuno e a ele se recorre quando é necessária a resolução de algum conflito interno ou se procura um apoio autorizado” (Román, 1997, p. 139). Quando deseja intervir para além do seu espaço doméstico necessita de apoio de outros tios. Román refere que “quando se trata de um homem de respeito, um tio que é especial entre os tios porque se lhe reconhece um prestígio diferente do usual, então a sua palavra tem mais

peso que outras palavras” (*idem*). Estes *homens de respeito* – os tios entre os tios -, negociam, medeiam e arbitram conflitos (veja a este respeito a parte II, o capítulo V).

Como se tornou António Maia um homem de respeito, um tio entre os tios?

António Maia era um homem por quem a sua família nutria um elevado respeito e admiração. Para isso, contribuíram a) as suas relações interpessoais, como referem os testemunhos: *O meu tio foi afilhado do Conde de Fontalva, tinha muita confiança com o Ricardo Covões* (Homem, casado, 58 anos); b) a sua honradez: *Ele respeitava sempre as pessoas, fosse quem fosse, porque ele tinha honra mesmo, dava-se ao respeito e dar-se ao respeito é não faltar ao respeito a ninguém* (Homem, viúvo, 64 anos); c) o sucesso nos negócios em que se metia: *ele era capaz de vender um prédio, chegou a entrar no negócio de vivendas, gado, tinha contractos com o Coliseu dos Recreios, vendia machos, mulas aos marchantes* (Homem, casado, 65 anos); d) as suas motivações culturais: *falava francês correctamente, lia espanhol, lia muito, quando não ia a lado nenhum ele passava as tardes e as manhãs a ler, a sabedoria dele talvez fosse por ler, pode não saber muito, mas se sabe ler e lê, muita coisa aprende, ele possivelmente aprendeu muito a ler* (Homem, casado, 72 anos; Homem, casado, 65 anos) e) a sua qualidade de ex-combatente da Grande Guerra: *lembro-me de ele dizer que foi combatente da Grande Guerra* (Homem, casado, 58 anos); f) as suas opções partidárias: *ele tinha tendências monárquicas, assinava o jornal “Debate”* (Homem, casado, 65 anos).

Existem referentes que contribuíram para a edificação de representações, que a família de António Maia acerca dele construíra. Estes referentes possibilitam-nos compreender a importância que este assumia para a sua família, assim como, conhecer as categorias utilizadas para a sua valorização: as relações com os outros, honradez, os negócios diversificados a que se dedicava, as suas motivações culturais, a sua qualidade de ex-combatente, e as suas opções partidárias, são referentes de uma abrangência inaudita. Carregam uma visão cosmopolita porque saltam as fronteiras restritas da família e da sua comunidade cigana em geral, estendendo-se para um horizonte social, cultural, económico e político que expressam entendimentos do mundo não muito

---

habituais em homens com as suas origens e em famílias como a sua. Os olhares que os seus familiares sobre ele incidem não são somente expressão de admiração de estes em relação àquele. São, igualmente, itens classificatórios com que os próprios se identificam, são referentes que organizam as representações que circulam no seio de uma família que preserva as suas memórias.

#### **9. 4.1 *Homem de respeito, um tio entre os tios***

António Maia converte-se num *homem de respeito, num tio entre os tios*: “porque a sociedade está organizada sobre o princípio de que todo o indivíduo que possui certas características sociais tem o direito moral de esperar que os outros o valorizem e o tratem de um modo apropriado” (Goffman, 2001, p. 24). Para que isto aconteça, como refere Goffman, “um indivíduo quer implícita ou explicitamente pretende ter certas características sociais deverá ser na realidade o que alega ser” (*idem*). Quando um indivíduo implícita ou explicitamente demonstra ser uma pessoa de um determinado tipo, automaticamente, decorre daqui, uma exigência moral que vincula os outros a um tratamento estimativo coerente com as pessoas do seu tipo. Mas “ser um determinado tipo de pessoa não significa simplesmente possuir os atributos requeridos, senão também manter as normas de conduta e de aparência que atribui o grupo social a que ele pertence” (Goffman, 2001, p. 86). António Maia, como demonstram os testemunhos, é um *homem com honra que respeita e é respeitado por todos* e actua de forma socialmente adequada para o seu auditório quer ele seja exógeno ou endógeno. De tal forma isto acontece, que os membros de diferentes grupos sociais nele confiam e com ele se organizam. A idade, a experiência de vida, a conduta relacional adoptada, as relações intra/inter étnicas, entre outras, que conjuntamente se edificam, são resultado de complexas negociações, de lutas simbólicas negociadas e ininterruptamente reelaboradas. António Maia nadou na corrente da sua experiência tornando-se num *ícone* de referência intercultural.

#### 9. 4.2. Mediação, arbitragem e gestão do poder transversal exercida pelos *tios*

Na análise sociológica dos sistemas sociais, especialmente a corrente funcionalista, tende a dar ênfase ao equilíbrio e estabilidade, negligenciando as forças que produzem colapsos e mudanças. Para os funcionalistas os “*valores*” são distintos de “*interesses*”, razão pela qual as suas energias teóricas foram dedicadas a explicar a ordem social. Qualquer concepção paradigmática da análise social que oculte e/ou ignore o papel da mudança, dos colapsos, dos conflitos<sup>4</sup>, das revoluções, será uma perspectiva necessariamente desfocada dessa mesma realidade. É necessário lidar com tensões, conflitos, com padrões de estabilidade e instabilidade para se alcançar uma compreensão aproximada dos fenómenos sociais. António Teixeira Fernandes refere a este propósito:

“Uma constante procura do equilíbrio e da mudança, da ordem e da desordem, da coesão e do conflito, atravessa as diversas sociedades. Por detrás da ordem existe sempre a violência, assim como ao consenso subjaz a repressão. Aquela busca deriva da tensão dialéctica entre os desejos de liberdade e os de segurança. Situações há em que os indivíduos lutam por um ou mais por outro destes objectivos. Eles correspondem a aspirações sentidas em momentos concretos da existência. A vida social é feita também de conflitos e de atitudes de mudança” (1998, p. 91).

Para Teixeira Fernandes: “o conflito é dotado, de facto, de uma capacidade fundadora” (1998, p. 93). A ausência de conflito não é prova de existência de estabilidade nas relações sociais, ele pode ser factor de solidariedade e/ou de

---

<sup>4</sup> Os conflitos manifestam-se nos mais diferentes contextos: a) *ao nível das percepções* estes emanam de inadequações de alguns grupos étnicos ao mundo moderno, da denominação religiosa do “*outro*”; b) *ao nível do território* manifesta-se na busca de coesão ou fragmentação, na ocupação de território, na existência de fronteiras com descontinuidade física e/ou humana; *ao nível da história* emerge da marginalização secular de grupos étnicos/culturais; c) *ao nível dos recursos* manifesta-se na exploração dos recursos naturais como sejam o gás, o petróleo e até a água; d) *ao nível dos direitos humanos* os conflitos têm a ver com a não participação das populações nas decisões, com repressão das liberdades públicas e/ou inexistência de direitos civis e políticos; e) *ao nível da etnia* a existência de importantes minorias no interior dos estados, a existência de concepções antagónicas acerca de leis religiosas; f) *ao nível da pobreza* é na marginalização e exclusão social dos mais pobres, nas desigualdades de acesso destes aos bens de primeira necessidade, nos antagonismos que se manifestam entre o rural e urbano; g) *ao nível do meio ambiente* emerge em situações de rotura com os modos de vida tradicional (ecologia humana), de problemas derivados com a exploração de petróleo, gás natural e outros recursos vitais para as populações; h) *ao nível do militarismo* as lutas de guerrilha com os exércitos tradicionais, as acções terroristas de grupos fanáticos, no tráfico de armas, na resistência popular; i) *ao nível da ideologia* manifesta-se nos nacionalismos excludentes, nas teorias esquerdistas, na exacerbação das diferenças religiosas, no sionismo, no uso da religião como arma política.

fraccionamento, de antagonismos ou de tensões e surge em todas as actividades humanas.

Os conflitos são algo de natural e necessário na nossa vida pessoal e social. A alternativa - calma e harmonia total -, remete-nos para uma sociedade uniforme, sem mudanças, sem desenvolvimento. O resultado disto é uma estabilidade que progressivamente se converte em rigidez e numa regulação totalizante da sociedade. A estabilidade, a segurança, não podem remeter-nos para a opressão.

A natureza dos conflitos emerge, pois, de uma multiplicidade de perspectivas, que se consubstancia numa não menor diversidade de critérios<sup>5</sup>.

Mais importante de que evitar o conflito é a sua negociação de forma a gerar estruturas sociais inovadoras e de diálogo. Assumir a resolução pacífica de conflitos implica a posse de uma *caixa de ferramentas conceptuais* que permita gerir os conflitos em torno da arbitragem, da conciliação, ou, se for caso disso, do recurso ao sistema de justiça. A construção de uma relação dialógica entre beligerantes permitirá o reconhecimento da alteridade e conseqüentemente uma saída não violenta para o conflito. O diálogo é um processo de aprendizagem constantemente negociado que se (re)constrói permanentemente.

Teresa San Román referindo-se à negociação, mediação e arbitragem, assim como, à gestão do poder transversal exercida pelos *tios*, escreve:

Una vez que ha sido herido, la cuestión no es quién tenía la razón sino qué perjuicio se ha causado por la violencia; no es tanto quién lo mató como gente de qué *raza* lo mató. Sin duda, intentarán

<sup>5</sup> a) *Sócio-históricas* – aponta a violência inerente à condição da existência humana como principal fonte de conflitos, e considera os conflitos como um mal necessário, que contribui para o progresso da humanidade;

b) *Socioeconómica* – atribui aos factores económicos a responsabilidade principal pelos conflitos internacionais. O conflito está ligado a um complexo jogo de interesses, que pode, segundo as circunstâncias, ou manter o *statu quo*, ou fazer surgir um conflito;

c) *Sóciopsicológicas* - fundamentam-se no princípio que o ser humano é por natureza agressivo. A agressividade individual é transferida para o grupo e manifesta-se logo que as condições psicológicas lhe são favoráveis;

d) *Sociopolíticas* – parte do princípio de que a guerra é um produto natural do sistema internacional. A função executiva da guerra no sistema internacional é, pois, tão importante como a sua função legislativa e a função penal” (Fernandes, *s.d.*, pp. 355-366).

---

atrapar a quien causó el desastre, a quien derramó la sangre, pero en todo caso la responsabilidad la comparte la *raza* entera, hombres y mujeres, y se extiende a sus cónyuges. Esa responsabilidad compartida y el hecho de ser objetiva la atribución de culpa, son los pilares, básicos de estos conflictos. La culpa es juzgada por el efecto y no por su intención ni sus razones. Por lo tanto, huirán todos los que comparten esa responsabilidad y sólo ellos. Unos u otros o ninguno o ambos pueden avisar a gente de sus respectivas *razas* para que acudan en su ayuda, y sólo a ellos. Si llegaran a vengarse, el perseguido se convertiría de inmediato en perseguidor y se volvería al punto inicial. La *vendetta* es tan duradera como la vida de los miembros de ambas *razas* Y es inevitable, porque el que ha sufrido la baja de su padre o su hijo o su hermano, debe vengarle, tiene la obligación moral y sagrada de vengarle. Y lo debe hacer si lo encuentra. Si no lo encuentra no puede hacerlo y estará liberado de su obligación moral y sagrada. Por eso, la única solución es no encontrarse nunca más, no volverse a encontrar en generaciones. Para eso se llama a los jueces. Son hombres de respeto que tienen fuerza, capaces de reunir las varas suficientes como para apoyar ese respeto. Y son varios, por lo que la primera tarea es la aceptación: deben aceptarse uno a otro como mediadores en la contienda y cada uno de ellos debe ser aceptado por cada *raza* implicada. Por eso, la primera negociación suelen hacerla algunos *tíos* por iniciativa de uno de los *contrarios* (Román, 1997, p. 140)

Os conflitos são vividos de forma distinta pelas diferentes culturas. No caso desta família os conflitos podem desenvolver-se de forma progressiva. O conflito pode desenvolver-se em torno de três momentos nucleares: *o abandono*; *a negociação* e *a confrontação*. No primeiro caso uma das partes, evita o conflito através da *fuga*, saída do local que o pode activar. Neste caso evita-se que o conflito assuma desenvolvimentos mais graves. A *negociação*, entre as partes, procura construir respostas conjuntas, no sentido de manter a coesão do grupo e/ou solidariedade entre as partes. O conflito levado até às últimas consequências - *confrontação* directa - implica o exercício da justiça *por mãos próprias*.

As famílias ciganas, na época, centravam a administração da justiça nos *tios e/ou homens de respeito* das suas comunidades, isto é, a arbitragem dos conflitos não era atribuída a um terceiro, como é um caso, dos tribunais, mas exercida e administrada no interior das próprias famílias, em primeiro lugar, e na comunidade mais alargada, em casos mais complicados. A gestão dos conflitos no interior das comunidades tinha como objectivo minorá-los logo que eles dessem os primeiros sinais da sua presença. A negociação e a conciliação era uma preocupação sempre presente nas situações de conflituosidade emergente.

Qual a importância de António Maia na gestão dos conflitos?

António Maia era um homem que não regateava esforços para defender os seus, cooperava com as polícias e outras entidades, sempre que necessário. Os seus conhecimentos eram instrumentalizados no sentido de mediar conflitos entre famílias; de libertar alguém preso; no auxílio e apoio a outras comunidades ciganas; como é o caso relatado da família de ciganos espanhóis, que se juntaram na porta do hospital para apoiar um dos seus familiares hospitalizado. António Maia orientava a sua acção por valores humanos que iam para além dos valores étnicos, os conflitos que envolvessem sangue e/ou morte não poderiam contar com o seu auxílio. António Maia exerceria a justiça de forma “*distributiva*”, isto é, a justiça não era realizada com o objectivo de penalizar os litigantes, autoridade que não possui, mas no sentido de os implicar em negociações que possibilitem encontrar referentes comuns que progressivamente diminuam a tensão existente e consequentemente lhes permita resolver as suas próprias situações. A justiça “*distributiva*” não assenta numa cartilha subordinada a uma doutrina canónica pré-estabelecida, ela é resultado, em primeiro lugar, do reconhecimento da capacidade de mediação de António Maia, da sua capacidade para conduzir o *processo narrativo do conflito* entre as partes, da sua capacidade de mediar, para se fazer justiça. Esta justiça - a *justiça distributiva* – emerge da vontade entre todos os intervenientes, não é impositiva, é deliberativa.

#### 9. 4.2.1 O exercício da mediação e o acto de fazer justiça: o caso de António Maia

A mediação exercida por António Maia é complexa, e não é objecto fundamental da nossa investigação, mas interessa-nos para entender o percurso de vida do nosso investigado, tecer mais algumas considerações acerca da importância da mediação na família de António Maia. O exercício da mediação e o acto de fazer justiça em situações de conflito implicam: a construção de processos relacionais facilitadores da *escuta activa* para, desta forma, apreender os sentimentos e o *ponto de vista* de cada uma das partes de forma a incrementar um *pensamento criativo*; o *pensamento criativo* abre diferentes possibilidades de acção e consequente *cooperação*; a *cooperação* responsabiliza e indicia respeito mútuo que possibilita, por sua vez, a construção de *consensos*; os *consensos* organizam e geram significados compartilhados que metamorfoseiam a interacção e fazem emergir a *empatia*; a *empatia* inclui (não separa

as pessoas dos seus sentimentos) o repertório emotivo de cada uma das partes na *livre tomada de decisões*; a *livre tomada* de decisões outorga aos litigantes a liderança e o protagonismo do conflito (cf. Torremorell, 2003). A António Maia não restava outra possibilidade que não fosse a sua autoridade moral, o seu prestígio, a sua capacidade de mediação, o reconhecimento comunitário para contribuir com pontes de entendimentos entre as partes em conflito. A justiça distributiva era isto: a negociação entre as partes. Abortando este tipo de justiça sobreviverá uma espiral de violência.

Este tipo de mediação exige conhecimento dos contextos a mediar, isto significa que é necessário conhecê-lo para poder gerir o processo de mediação. De facto, os conflitos não desaparecem mas transformam-se num processo em que os sujeitos constroem horizontes simbólicos compartilhados. Torremorell refere que as relações interpessoais são fonte constante de aprendizagem e de construção de significações compartilhadas (2003, p. 103). Torremorell desenvolve cinco níveis de análise da mediação que estão em conformidade com as diversas dimensões relacionais das pessoas: “a) a mediação como formação integral (intrapessoal); b) a mediação como processo veicular de convivência (interpessoal); c) a mediação como coeficiente de coesão (intragrupal); d) a mediação como modo de intercomunicação (intergrupal); e) a mediação como cultura (social) (2003, pp. 103-014). São estas *fontes constantes de aprendizagem* conjugadas com as *diversas dimensões relacionais* de António Maia, que transformaram num mediador de conflitos por excelência; *num tio entre os tios*.



Figura nº 76 – António Maia  
Fonte: Arquivo de Família

António Maia intervinha nos conflitos quando para tal era solicitado. O conflito era, nesta época, uma “*oportunidade*” para estabelecer relações comunicacionais, para a formação das pessoas, das famílias a das comunidades, para dotar de coerência as práticas, para manter a coesão, para fazer emergir as suas competências e legitimidades

étnico-culturais, assim como, renovar os dispositivos narrativos instrumentalizados para administrar a justiça. A *lei cigana* era um *instrumento narrativo* de regulação da praxis cultural que se metamorfoseia *com e para* essa praxis. António Maia foi, também neste aspecto, o guardião de uma *lei cigana*, em permanente transformação, em resultado da sua acção implicada e inovadora como demonstraremos noutra parte desta investigação.

#### 9. 4.2.2. António Maia: o tio

A família de António Maia, como já foi referido, era muito extensa. As pessoas que com ele e sua mulher coabitavam constituíam um grupo doméstico igualmente extenso. O seu grupo doméstico era constituído por parentes descendentes ou colaterais, isto é, era constituído pelo próprio, sua mulher, uma irmã da mulher, o marido de sua irmã e os filhos deste. As narrativas que resultam das entrevistas que realizámos a alguns dos seus familiares permitiram-nos uma maior aproximação da figura de António Maia. O que resulta destas entrevistas não é a edificação de um homem impoluto e/ou santificado pelos seus, não é (somente) o lado bom de António Maia que aqui é revisitado. Os testemunhos são relativos a um homem que é narrado em toda a sua complexidade. Não se ocultam afectos, dedicação e respeito, mas não se ignoram igualmente as incompletudes de que o homem é feito. O texto dialogicamente concebido e consentido configura uma interpretação sobre os discursos produzidos.

António Maia e Esperança não tiveram filhos. Um dos sobrinhos diz: *Ouvimos [dizer] que o meu tio não podia fazer filhos* (Mulher, viúva, 82 anos), outro prontamente respondeu que os filhos deles *fomos a gente* porque *nós éramos pequeninos e então o [meu] tio, foi-nos buscar e olhou pela gente, mesmo com a minha mãe viva e o meu pai vivo* (Mulher, viúva, 80 anos; Homem, casado, 65 anos; Homem, casado, 58 anos). Os *senhores* pensavam que ele era rico mas não era: *Ele ganhava dinheiro com tudo* (Homem, casado, 58 anos). Havia dificuldades económicas *mas ninguém sabia. Ele chegava a sair sem um tostão no bolso* e, muitas vezes, quando regressava *parecia o preto-da-casa-africana*. Era um homem *muito bom* (Homem, casado, 58 anos). Um dos sobrinhos testemunha, a soluçar, que o tio o obrigava a ir à

---

escola: *Mandava-me de táxi para a escola* (Homem, casado, 58 anos). Outro diz que *Ele adorava as sobrinhas* (Homem, casado, 65 anos) e tratava os sobrinhos com uma grande ternura. O amor que nutria pelos sobrinhos não poderia ser limitado pelo que quer que fosse, eles estavam sempre em primeiro lugar, mesmo que isso fosse contra as suas convicções. Uma das testemunhas conta que um dia um dos irmãos, que andava na catequese, teve um sonho estranho e inquietante. Nesse sonho o irmão dizia: *andam à porrada com um pau de fio e não pagam ao próximo*. Este sonho afligiu de tal forma o tio que este acabou por *proibiu-o o sobrinho de ir para a catequese*. *Não foi mais* (Homem, casado, 58 anos).

A doença progressivamente o foi debilitando. Quando teve de ser operado ao carcinoma na laringe passou a ser (sempre) acompanhado e tratado por um dos sobrinhos que diz: *foi operado fizeram-lhe uma cânula de prata. Foi na oncologia. Era uma doença má, eu é que tratava dele* (Homem, casado, 72 anos) e acompanhava-o. Mais tarde *deixou de falar*, isto é, falava com a voz rouca e/ou escrevia.

Nesta família os *interditos* não eram, em nenhuma circunstância, verbalizados, razão pela qual a eles não nos referiremos. Das pessoas entrevistadas, somente um homem não chorou, todas as outras pessoas choraram e soluçaram como se crianças fossem quando abordaram determinados assuntos. Nenhum dos entrevistados, alguma vez, dialogou com outro sobre determinados acontecimentos das suas vidas: *Não, nunca se falava*. Dois dos entrevistados repetiram, sem que um soubesse que o outro o havia dito, que determinados acontecimentos das suas vidas eram encarados: *como se fosse uma pedra que caiu ao poço, uma pedra que caiu ao mar* (Homem, casado, 72 anos). Alguns destes *interditos* são mágoas e *a mágoa verdadeira é aquela que a gente guarda*. Uma grande ansiedade transparece quando se abordam determinados assuntos relativos à família. A fuga estrategicamente elaborada expressa-se *num não me lembro*, era muito novo, e/ou na clara afirmação de que existem coisas em que não se tocam: vivem conosco e morrem conosco. Existe tensão, perigos internos, fantasmas adormecidos que não podem ser verbalizados. É o bem-estar individual e o próprio sistema familiar que estão em causa com a abordagem de determinados assuntos que são percebidos como “ameaças a integridade do sistema de segurança do

indivíduo” (Giddens, 1994, p. 39). A ansiedade é socialmente construída e gerida. Giddens refere que a tradição diz que “o mundo é como é porque é como deve ser” (1994, p. 43). Os acontecimentos passados que são endereçados para a esfera dos interditos cooperam igualmente para fortalecer os elos que amarram os indivíduos a um lugar, o lugar dos acontecimentos, e à partilha de um sentimento comum face ao passado. Estes sentimentos são experiências de vida sedimentados, são construtores de afectos não verbalizados mas socialmente partilhados. A tradição organiza ontologicamente a vida social, espacial e temporal de muitas famílias distinguindo futuro, presente e passado. O passado, como refere Giddens, “introduz uma faixa larga de prática autenticada” no futuro” (*idem*). Assim sendo, o futuro está umbilicalmente relacionado com o passado, logo, os acontecimentos passados remetidos para a esfera do interdito, aí devem eternamente permanecer: como pedras que se jogam para o fundo do mar e aí ficam eternamente, como dizem algumas das pessoas entrevistadas.

#### **9. 4.2.3.Percursos de vida**

*O estilo de vida de algumas comunidades ciganas se baseia num conjunto de elementos difusos e vinculados entre si. O universo social mostra a importância do grupo familiar. Privilegia-se as relações de parentesco.”*

*Liégeois, 1987: 97*

A família e os afectos, a participação na primeira Grande Guerra, a Liga dos Combatentes, as actividades políticas, a saúde, a mediação, a sua religiosidade, os interditos, o jazigo de família, as suas relações com os ciganos e os não ciganos, são parte integrante dos percursos de vida de António Maia. As relações intra/interétnicas que António Maia desenvolve tornam-no um homem com *créditos idiossincráticos* – o poder que o indivíduo possui para modificar a norma do seu grupo de pertença – (Leyens, 1979, p. 135) que lhe possibilitam novas demandas.

“A tradição e a inovação não existem de forma absoluta” como refere Fortuna, (1997, p. 231). De facto, António Maia, através dos seus percursos relacionais,

configura relações que assentam na tradição e na inovação. Às configurações relacionais assente na tradição foram adicionados elementos inovadores que as reconfiguraram. A configuração que decorre de componentes ligadas à tradição e outros à inovação faz emergir *destradiconalização* (cf. Fortuna, 1997). António Maia desenvolve relações comunicacionais *intra/interétnicas destradiconalizadas* que lhe permitem a instrumentalização de recursos mais consentâneos com as relações socioculturais que estabeleceu. António Maia efectuou uma “deslocação radical dentro do um mesmo lugar” (Santos, 1994, p. 280) fazendo deslocar o (seu) centro relacional para além das (suas) fronteiras étnicas.

#### **9.5. António Maia já não tinha *vida que a morte precisasse para matar***

Geroge Simmel salienta que “a morte pode habitar a vida, desde logo, sem que esteja já presente, no entanto, em cada instante enumerável, ela abre uma minúscula partícula de si, enquanto realidade” (in Maffesoli, 2003, p. 111). A morte esteve escondida, no interior de António Maia, desde que este participou na Primeira Grande Guerra Mundial. Entrou sem pedir licença e *flirtou* com a vida os restantes anos da sua existência. Foi uma vida destinada à morte, foi também, por isso, vivida com intensidade, desfrutada em toda a sua plenitude até ao nada absoluto. Em 23 de Julho de 1957 António Maia já não tinha “vida que a morte precisasse para matar” (Pessoa, 1997: 33)

### 9.5.1. António Maia Faleceu!



Figura nº 77 - António Maia  
Fonte: Arquivo de Família

Para a família de António Maia o seu desaparecimento, ainda que aguardado, foi uma das mais significativas experiências de privação por que todos tiveram de passar. Esta perda física e simbólica reflecte-se, no primeiro caso, no desaparecimento de situações físicas ou materiais que envolviam a pessoa desaparecida e, no segundo caso, refere-se a factos que se relacionam com a perda de estatuto social, amizade ou outras que o falecido proporcionava.

O desaparecimento de um ente querido é associado a uma perda permanente de alguém com quem se mantinha uma relação significativa, com que se mantinha um vínculo. Parkes refere que “o luto é a expressão dos vínculos que as pessoas estabelecem umas com as outras e que, em última análise, os nossos vínculos<sup>6</sup> têm as suas raízes na infância” (1998, p. 15).

A forma como se lida com a morte varia de cultura para cultura. Não existem padrões universais para compreender o significado da morte e o que ela representa para cada povo, comunidade e família, no entanto, a morte envolve sempre rituais, crenças, afectos, dor, choro, modos de vestir, sistemas fúnebres, entre outros aspectos relevantes, que, de uma forma ou de outra, se manifestam nas diferentes culturas. A forma como se

---

<sup>6</sup> Estes vínculos com raízes foi objecto de um “trabalho conjunto de Bowlby com Collin Murray Parkes, na década de 1960, levou a que Bowlby reconhecesse as perturbadoras semelhanças entre as respostas das crianças de tenra idade à separação da mãe e as respostas de adultos quando confrontados com a morte do cônjuge” (Leaman, 2004, p. 65). Bowlby defendia com convicção que as crianças de tenra idade são capazes de sofrer a perda da mãe natural, superá-la e construir novos apegos desde que estes “garantam os cuidados consistentes ao bebé” (Parkes, 1998, p. 29). Bowlby admitia que as pessoas ficavam mais vulneráveis quando passam por uma situação de luto patológico mas, estas pessoas, tendem a construir respostas à perda de um ente querido ao longo de quatro fases: a) entorpecimento; b) anseio, procura e ira; d) desorganização e desespero; e) reorganização (Howarth & Leaman, 2004, p.65).

encara a morte altera de cultura para cultura, a morte é percebida e vivida de maneira diferente por cada uma das culturas.

As crenças, atitudes, e valores que os povos têm relativamente à morte ou ao período que a antecede são dissemelhantes. Parkes e outros, referem que numa família Hindu: “o pai nunca será deixado sozinho no hospital” (2003, p. 71); “uma viúva irá usar o branco fúnebre até à altura do primeiro aniversário da morte” (*idem*); “os filhos e netos do falecido raparem completamente a cabeça” (*ibidem*) e submetem-se “de bom grado à tradição que exige o cabelo como oferta para a alma que partiu” (1998, p. 73).

O traço mais característico do luto é a perda de um ente querido, a que esta associa o profundo vazio a que os enlutados são remetidos. O mundo conhecido transforma-se em coisa desconhecida, a desorganização e a incerteza instalam-se, a crença de que o morto merece toda a dor sentida instala-se, o luto é um dever para com o morto, a mulher deixa-o de ser para se transformar em viúva dando “início a uma nova identidade” (Parkes, 1998, p. 185). Da construção social do luto fazem parte todo um conjunto de práticas culturais, socialmente assumidas, que expressam dor e manifestam identificação com o ente querido perdido. “As teorias do luto descrevem (a) um luto normal e (b) a variância ou os desvios da normalidade” (Howarth & Leaman, 2004, p. 322). O conceito de normalidade é regulado e consequentemente percebido pela própria matriz normativa que os qualifica.

O luto, nas sociedades tradicionais, assenta em prescrições, regras sociais implícitas que enunciam e configuram as representações do desgosto. Os rituais do luto assentam na soberania dos actos simbólicos/normativos que organizam as acções com ele relacionados. Como se processa o culto dos mortos na família de António Maia?

#### **9.5.1. 1. Morte e luto: perda de um ente querido**

No dia do seu enterro as pessoas presentes eram muitas. *Vieram pessoas de toda a parte. Um representante do Presidente da Republica esteve presente. A urna foi*

*coberta com a bandeira nacional. Um grupo de militares presta-lhe honras militares. Foi sepultado no talhão dos combatentes (homem, casado, 58 anos).*

No dia do falecimento de António Maia, sua mulher, Esperança Maia, porque era uma *mulher honrada*, cortou o cabelo colocou-o *dentro do caixão do marido* e vestiu uma *touca - um pano branco*. Rapou o cabelo que assim permaneceu até ao último dia da sua vida. (ver Parte II, capítulo V.)

A viuvez é consequência da morte de um cônjuge. A viuvez transmuta o estatuto social do cônjuge do morto para o resto da sua vida. Em muitas culturas os rituais estabelecidos impõem às viúvas, não aos viúvos, o dever de rapar a cabeça logo que o marido morra, como é o caso das “mulheres hindus de casta mais alta”. (Howarth & Leaman, 2004, p. 515 “Em diversos países mediterrânicos, as viúvas vestem-se de preto durante o resto das suas vidas.” (*idem*) O caso mais referenciado e invulgar é o da Rainha Vitória pois conservou o “luto durante os quarenta anos após a morte do marido, o príncipe Alberto” (Howarth & Leaman, 2004, p. 357). Na tradição judaica os familiares directos do morto “não poderão participar em festas ou actos festivos, banhar-se por prazer, barbear-se, cortar o cabelo, enfeitar-se por prazer ou satisfazer quaisquer relações conjugais durante o período de luto... e rasgam as roupas” (Parkes *et al.*, 2003: 135).

Com o falecimento de António Maia a viúva vestiu uma *touca branca* que usou durante um ano sem nunca a lavar, rapou o cabelo, que colocou dentro do caixão do seu marido, e nunca mais o deixou crescer. Usou o cabelo rapado, até ao final da sua vida, não participou mais em festas, durante muitos meses não ouvia música e reclamava se alguém ligasse um rádio. Os sobrinhos, entre outros procedimentos, deixaram crescer as barbas, não bebiam álcool, não participaram em festas, não ouviam música nem entravam em locais que tivessem música, o seu aspecto era descuidado. Estes mesmos procedimentos foram adoptados por António Maia quando do falecimento de sua mãe, Maria da Conceição e Sousa Botas ou *tia Chata* como a ela se referiam os seus familiares. De facto, durante a nossa investigação confrontamo-nos como uma entrevista dada por António Maia ao jornal *Diário de Lisboa* no dia 25 de Novembro de

1938 em que este é fotografado com a barba grande e com o cabelo em desalinho. Esta fotografia contrasta com outras em que ele aparece, sempre, impecavelmente bem vestido. Com o título *Como Vivem os Ciganos em Portugal* e subtítulo *o Pitoresco dos seus Costumes e Tradições* o artigo tece as seguintes considerações:

“O cigano, informa António Maia, não tem rei. Há um lá para a Hungria, bastante patusco e cabotino, que se deixa fotografar como tal. Os portugueses, pelo menos, não o reconhecem, tendo sincero culto pela sua pátria de eleição, da qual com o andar dos tempos adoptaram as leis e os costumes. António Maia, por exemplo, elemento considerado da colonia cigana Lisboa, ostenta no peito a Cruz de Guerra<sup>7</sup>. Esteve em França, e portou-se bem, fazendo o serviço de maqueiro nas primeiras linhas. Um pormenor curioso: todos eles, embora não se intrometendo na politica, são, sentimentalmente monárquicos. Os velhos recordam-se ainda com saudade de D. Carlos e da rainha D. Amélia, que em Vila Viçosa os mandava chamar ao palácio. Cantavam e bailavam em frente deles, sendo depois, largamente, recompensados. O marquês do Alívito hospedava-os com as honras, no seu castelo, o que outros fidalgos também faziam. Maia foi apadrinhado pelo conde de Fontalva. (...) O nosso simpático António Maia, oriundo de uma família nobre de Sevilha, disseminada por toda a Península com mais de trezentos primos só em Portugal – veste burguesmente como qualquer de nós. Não transgride, porém, com a moda, quanto à barba, como os outros, deixa-a crescer quando está de nojo. Por morte de pais ou de irmãos, durante seis meses. Maia é um *calé* inteligente já viu mundo correu França e Aragança<sup>8</sup>”.



Figura nº 78 - António Maia  
Fonte: jornal Diário de Lisboa,  
25/11/1938

Haviam decorrido três meses - desde que António Maia foi entrevistado - e a data em que sua mãe, Maria da Conceição e Sousa Maia, faleceu, em 16 de Agosto de 1938 (ver parte III, capítulo VIII). Estava, por isso, de luto: *veste burguesmente* mas o negro é a cor das suas vestes; a barba grande e o cabelo desalinado, mostra que *não transgride, porém, com a moda, quanto à barba, como os outros, deixa-a crescer quando está de nojo*. Na foto é visível a Cruz de Guerra que *ostenta no peito*.

<sup>7</sup> CRUZ DE GUERRA - Foi criada pelo Decreto n.º 2870, de 30 de Novembro de 1916, para premiar actos e feitos de bravura praticados em campanha. Esta condecoração recebeu notoriedade durante a I Guerra Mundial e durante a Guerra Colonial Portuguesa. Divide-se em 1.ª, 2.ª, 3.ª e 4.ª classe, por ordem decrescente de importância.  
in <http://www.ligacombatentes.org.pt/index.jsp?page=noticias&id=277>

<sup>8</sup> A expressão «*Franças e Araganças*» significa *em / por lugares distantes; de um lugar para outro*, segundo António Nogueira Santos, em *Novos Dicionários de Expressões Idiomáticas*, Edições João Sá da Costa, 1.ª edição 1990. Reimpressão 1997

## **9.6. António Maia: as notícias do seu falecimento**

António Maia nasceu antes da Implantação da República, viveu toda a conflituosidade que acompanhou o desaparecimento da monarquia, foi combatente na primeira guerra mundial, assistiu a instauração da ditadura em 1926, teve tempo e vida bastante para se indignar com o que aconteceu em Auchwitz<sup>9</sup> e Buchenwald<sup>10</sup>, contentamento desmesurado para assistir ao fim de mais uma guerra – a segunda mundial - e a resistência indispensável para ludibriar a morte até ao ano de 1957.

Os jornais em 24 de Julho de 1957 não ficaram indiferentes à sua morte. Investigámos e reunimos todas as notícias, a que tivemos acesso, e não foram poucas, que fazem referência ao seu desaparecimento.

O que se escreveu a cerca de António Maia exigiu uma reflexão cuidada. Um entendimento reflexivo sobre as notícias/informações/fotografias<sup>11</sup> construídas em torno

---

<sup>9</sup> Por toda a Europa ocupada pelos nazis, dezenas de milhares de ciganos foram capturados e mortos por disparos ou deportados e assassinados nos campos. A Auchwitz-Birkenau chegara pelo menos 234.000 *roma e sinti*. Numa só noites – de 2 a 3 de Agosto de 1944 – gasearam 2 897 homens, mulheres e criança que ficou conhecido como a liquidação do “campo da família cigana” (Weber, Lois, 2002, p. 77).

<sup>10</sup> No verão de 1937 abriu o campo de concentração de Buchenwald nos bosques montanhosos de Weimar, uma cidade Alemã famosa pela sua famosa herança cultural. O campo converteu-se num centro de tortura.

Ilse Koch, a mulher do comandante do campo Karl Koch, cultivou um gosto estranho pela pele tatuada arrancada aos cadáveres dos prisioneiros. Outro comandante do campo fazia soltar os cães ferozes contra os prisioneiros ciganos que se negavam à esterilização. (Weber, Lois, 2002, p. 116)

<sup>11</sup> Barthes refere “que a fotografia leva sempre um referente com ela.” (2003, p.12) e que é “objecto de três práticas (ou de três emoções, ou de três intenções): fazer, experimentar, olhar” (2003, p. 15).

Uma fotografia transmuta-se com o contexto em que é vista. A fotografia admite distintas leituras e interpretações que dependem das pessoas que a interpretam. A fotografia está carregada de subjectividade, projecta uma intencionalidade, não é neutra porque o fotógrafo não o é, e, neste caso, porque se trata de fotografias publicadas em jornais, será necessário ter em conta a ideologia dos jornais que a publicam. O anunciado de uma fotografia será demonstrado objectivamente, o conotado remete para o reino simbólico, do metafórico, da subjectividade.

As fotografias quando reutilizadas, como é o presente caso, voltam a conquistar significado intencional. Significado este que já não está enclausurado no seu sentido original, isto é, as fotografias saíram do esquecimento, lugar onde habitavam, para se transmutarem e emergirem como referentes documentais que permitem viajar pelos seus possíveis significados. As pessoas, a memória, a ideologia, as vivências, os modos de vida, de vestir, de sentir, chorar, entre outros aspectos relevantes, estão presentes nos lugares da memória que as fotografias são. No silêncio (não fala) das fotografias encontramos implícitos (não ditos) que não necessitam de ser verbalizados para serem percebidos. A interpretação das fotos pelo olhar remete para um significante silencioso, diferente do significante produzido pelo discurso. A fotografia encerra em si mesma uma pluralidade de vozes. Esta polifonia resulta dos ruídos produzidos pelo silêncio dos implícitos e da heterogeneidade de quem as enuncia. A fotografia olhada, verbalizada, faz emergir a

da sua pessoa, uma capacidade para apreender toda a complexidade que as notícias envolvem e as discussões que originam. Não é possível aqui reproduzir todas as notícias que no dia 24 e 25 de Julho os diferentes órgãos de comunicação social nacional, existentes na época, deram acerca do falecimento de António Maia. Apresentaremos, no entanto, aquelas que nos pareceram mais relevantes.

O que se escreveu acerca de António Maia?

---

incompletude que lhe é inerente ao produzir uma pluralidade heterogénea de sentidos. As fotografias falam. Por isso, as interrogo e abduco de, por elas, falar. Que elas falem, neste nosso estudo, com os olhares que sobre elas incidirem.

Diário de Lisboa

“Passaram a Noite ao ar Livre”

Os ciganos que de toda a parte acorreram para velar o corpo do seu protector

“Maia Cigano” que hoje foi a sepultar no Talhão dos Combatentes



Figura nº 79 – A viúva e sobrinhos - Fonte: - Diário de Lisboa, 1957-07-24 Página 7

se algum adoecia e não tinha meios, lá estava ele para lhe arranjar médico, enfermeiro, remédios; se eram necessários “papéis” para a vida militar, ou para viagens, era o Maia que tratava disso e de remover todas as dificuldades; se alguns tinham fome – e quantos iam a sua casa, na roda do dia! – o Maia despojava-se do muito ou pouco que tivesse para os socorrer...

Viviam com ele a mulher, D. Esperança Gomes Maia, sua irmã, D. Maria da Conceição Maia, e três sobrinhos; mas também o cunhado, internado no Sanatório de Monchique, e mais nove sobrinhos eram sustentados, pela sua bolsa que já estivera recheada, mas que sete meses de doença – um cancro fatal na laringe, diagnosticado no Instituto Português de Oncologia – haviam ido, pouco a pouco, esvaziando.

António Maia tinha 63 anos e era uma das maiores autoridades em cavalos, convivendo com todos os amadores de hipismo e sendo por eles escutado e estimado. O Conde de Fontalva, figura grande nos meios onde se presta culto ao cavalo, era o seu padrinho. Quando Portugal entrou na primeira Grande Guerra, assentou praça, como voluntário, prestando serviço na 5ª Companhia de Saúde, aquartelada na Graça; e incorporado no Regimento de Infantaria 5, seguiu para França. Por isso, o seu corpo ficou sepultado no talhão privativo dos Combatentes, no Alto de São João, no meio do alarido impressionante e das orações cantadas dos seus irmãos em raça, e coberto de flores naturais, depositadas no chão que o carro funerário do Trem-Auto conduziu até à porta principal do cemitério sobre ele a bandeira portuguesa.

No cortejo fúnebre incorporaram-se três dezenas de automóveis.

À entrada do cemitério prestaram honras militares um cabo e seis soldados do Batalhão de Sapadores de Caminhos-de-ferro.

Desde a porta principal até ao talhão privativo, a urna foi conduzida aos ombros de ciganos que se revezavam, sendo o último turno constituído pelos sobrinhos do morto.

“Ninguém dormiu hoje no Beco do Petinguim, entre o do Félix e a Rua Santa Bárbara, tantos eram os choros e os clamores dos ciganos acampados ao ar livre, junto da casa onde morreu António Maia, o “Maia Cigano”, uma figura popular em Lisboa e em todas as terras do País onde há feiras de gado. É que o antigo alquilador da Casa Real, além de ser extraordinariamente simpático, era, verdadeiramente, o orientador e o protector da gente “cale”. Se uns ciganos eram presos, lá estava o Maia para tratar de os salvar, ou de minorar as suas penas; se eram necessários “papéis” para a vida militar, ou para viagens, era o Maia que tratava disso e de remover todas as dificuldades; se alguns tinham fome – e quantos iam a sua casa, na roda do dia! – o Maia despojava-se do muito ou pouco que tivesse para os socorrer... Viviam com ele a mulher, D. Esperança Gomes Maia, sua irmã, D. Maria da Conceição Maia, e três sobrinhos; mas também o cunhado, internado no Sanatório de Monchique, e mais nove sobrinhos eram sustentados, pela sua bolsa que já estivera recheada, mas que sete meses de doença – um cancro fatal na laringe, diagnosticado no Instituto Português de Oncologia – haviam ido, pouco a pouco, esvaziando. António Maia tinha 63 anos e era uma das maiores autoridades em cavalos, convivendo com todos os amadores de hipismo e sendo por eles escutado e estimado. O Conde de Fontalva, figura grande nos meios onde se presta culto ao cavalo, era o seu padrinho. Quando Portugal entrou na primeira Grande Guerra, assentou praça, como voluntário, prestando serviço na 5ª Companhia de Saúde, aquartelada na Graça; e incorporado no Regimento de Infantaria 5, seguiu para França. Por isso, o seu corpo ficou sepultado no talhão privativo dos Combatentes, no Alto de São João, no meio do alarido impressionante e das orações cantadas dos seus irmãos em raça, e coberto de flores naturais, depositadas no chão que o carro funerário do Trem-Auto conduziu até à porta principal do cemitério, levando sobre ele a bandeira portuguesa. No cortejo fúnebre incorporaram-se três dezenas de automóveis. À entrada do cemitério prestaram honras militares um cabo e seis soldados do Batalhão de Sapadores de Caminhos de Ferro. Desde a porta principal até ao talhão privativo, a urna foi conduzida aos ombros de ciganos que se revezavam, sendo o último turno constituído pelos sobrinhos do morto.

Diário Ilustrado

Um Cântico de Dor Para o “Maia Cigano”

Que hoje foi a enterrar

DO “MAIA CIGANO”



Figura nº 80 – Na foto, uma das pessoas entrevistadas  
 Fonte: Diário Ilustrado – Páginas: 1, 8 e 24 - 1957-07-24

“Morreu o “Maia Cigano”, o mais português de todos os ciganos e o mais cigano de todos os portugueses. Era uma figura popular, conhecida em toda a Lisboa e em muitas localidades do País, que deixou, na órbita do seu percurso existencial, um rasto de humanidade, de trabalho, de bondade e de honradez. Homem de bom aviso, consultado por todos os da raça quando algum dos seus componentes estava em perigo de vida, prestes a perder a liberdade ou a braços com a fome, o “Maia Cigano” portava-se como um chefe, um “fharao”, como eles dizem. Era conhecido nas igrejas, nos hospitais, nas cadeias, nos necrotérios, nas festas e nos cemitérios – na alegria, como na dor, na vida como na morte e sempre soube acompanhar os seus, defendê-los, suavizar-lhes os maus momentos, alegrar-lhes os períodos de boa disposição.

Foi um rei sem coroa da exaltação da dignidade humana, do sacrifício integral do indivíduo à solidariedade pelo seu semelhante. Antigo alquilador da Casa Real, foi um “calção” como poucos e conhecedor e preparador de cavalos como outro não houve.

Um soldado de coração

Apesar de um orgulho “gitano” que não receava medir-se com o do mais extremista da raça, tinha um entranhado amor à sua condição de português e defendeu com valentia, na Grande Guerra, o prestígio da Pátria em Africa, onde combateu incorporando nas forças de Infantaria 5. Aquela profissão, uma guerra e o bom senso e o coração que o caracterizaram, fizeram dele um homem vivido, cheio de experiência e verdadeiramente integrado no meio em que decorreu a sua existência. Tão à vontade entre os

humildes como no meio dos poderes (em meios e influencias), o “Maia Cigano” sempre defendeu aqueles pedindo a estes. E não se cansava de solicitar, nas portas, nas escadas, à chuva ou então à torreira do sol ou sob a demência do frio. Soldado do bem tinha a sua voz áspera e, desagradável, tinha ternuras que consolavam corações aflitos ou humorismos que comentavam com verve as situações picarescas que se lhe deparavam.

Não admirou, por isso, que hoje de manhã quando se realizou o seu funeral, do Beco do Petinguim para o talhão dos Combatentes da Grande Guerra, no cemitério do Alto de S. João, uma verdadeira multidão de ciganos e não ciganos se tivessem juntado para o acompanhar à derradeira morada. Uns por amor ao seu sangue, outros pelo respeito ao homem honrado que soube ser um paladino dos seus, um português valente e um respeitador das leis do País que muito amava.

Por uma única e derradeira vez, invertiam-se as posições: em vez de acompanhar, o “Maia Cigano” ia ser acompanhado e por largas centenas de pessoas.

Não tem descrição completa a pompa fúnebre dos ciganos. Ela não é feita de gravatas pretas e fatos mais ou menos a rigor e de expressões de discreta seriedade. O luto cigano é dor que tem expressividade através do canto, do bailado, das cores violentas, dos gritos profundos, dos desmaios, das lágrimas (não perceptível), das atitudes ancestrais, (mau estado do original) de um rito da mais profunda religiosidade.

### **Humana paisagem Humana Estranha**

Ali, no Alto de São João misturam-se os fatos mais berrantes e mais (continua na pag.12) bem cortados dos alfaiates de nomeada da capital, com os mais humildes trajos pretos; as túnicas brancas com os azuis, encarnados, amarelos das ciganas novas; os bigodinhos cinéfilos, e os penteados reluzentes de brilhantina com as barbas patriarcais, as cabeleiras hirsutas e as faces crestadas pelos “sois” de mil caminhos; os ventres pandos de novas existências com as carnes secas e os esqueletos revestidos apenas de pele das mulheres velhas, os olhos mongolóides, luzindo como pérolas negras, com os olhos verdes, castanhos e azuis. Em todos os rostos, porém, um traço de união a uma mesma dor colectiva, que se exteriorizava naquela manifestação de dor, naqueles lamentos, naquele ulular colectivo que se transmite de garganta a garganta, de espírito a espírito, de coração a coração e de carne a carne, até atingir um paradoxismo que levava ao desmaio, à exaustão total.

Pelos passeios, encostados a mausoléus onde dormem no descanso eterno outros corpos, viam-se dezenas de ciganos, escuma aos cantos da boca, olhos vítreos revolidos nas órbitas. Entretanto, a multidão murmurava coisas que não eram palavras e que ninguém sabia o que era. Algo entre um sibilar profundo, um gemer de estertor e um chorar do âmagô. De vez em quando, entendiam-se palavras: “Ay, ay, ay... te vas tío... ay, ay.

As lágrimas corriam ininterruptamente dos olhos e houve necessidade de prestar socorros aos desmaiados, enquanto uma força do Batalhão de Caminhos-de-ferro prestava honras fúnebres do antigo combatente e a viúva, de túnica branca e cabelos rapados, caía nos braços dos familiares. Um a um, todos os ciganos desfilavam ante a cova, onde deixavam cair punhados de terra e flores, enquanto bradavam: “*Adeus Mané.. estás muerto!*” E choravam, choravam sem parar.”

Muito depois de terminada a cerimónia, ainda se encontravam no local ciganos que se lamentavam, encostados às paredes dos mausoléus e aos muros do cemitério.

**Jornal República**

**António Maia**

**Pai Espiritual dos Ciganos foi Hoje a Enterrar**

“Numa cova do talhão dos Combatentes da Grande Guerra, no cemitério do Alto de S. João, repouse desde hoje, um bravo soldado português, que todos conheciam pelo “Maia Cigano.

António Maia, contava 63 anos e era natural de Lisboa. Há cerca de um ano adoeceu gravemente. Esteve quinze dias internado no Instituto de Oncologia. Era tarde. Irremediavelmente perdido, voltou para casa, no Beco do Petinguim, ao Largo de Santa Bárbara, onde ontem de tarde, faleceu.



Em 1916, quando Portugal entrou no grande conflito mundial, António Maia alistou-se voluntariamente. Em 22 de Fevereiro de 1917, seguiu para França como soldado da 5ª Companhia de Saúde. Ali prestou relevantes serviços que foram reconhecidos pelos superiores.

De condição humilde, depressa mereceu a consideração e a estima dos homens da sua raça. Tornou-se seu protector e benfeitor. Não tinha filhos, mas para os doze sobrinhos, que vivem em precárias circunstâncias, o honrado cigano abriu sempre a sua bolsa sustentando-os, assim como seus familiares e descendentes.

No préstito fúnebre incorporaram-se centenas de ciganos. À porta do cemitério formavam um cabo e seis soldados, do Batalhão dos Caminhos-de-ferro, que prestaram honras militares.

A urna, que estava coberta com a bandeira nacional, foi transportada num armão do Exército, seguindo depois até ao coval aos ombros dos homens da sua raça. O último turno, porém, era constituído apenas pelos sobrinhos.

Uma força da P.S.P., junto ao coval devido à enorme afluência de pessoas, regulou o trânsito. Um por um, desfilaram os ciganos. Todos prestaram a última homenagem ao seu pai espiritual. No final, a campa de António Maia ficou juncada de flores.”

Figura nº 81 – A urna coberta com a Bandeira Nacional - Fonte: jornal República 1957-07-24, página 7

Para Licien Sfez a construção que os *média* fazem, acerca da realidade, é ilusória e tem “um efeito de ricochete sobre o real, que ela reconstrói segundo as suas leis fictícias. O receptor, neste caso, é bem ‘activo’: reconstrói efectivamente uma realidade, mas é uma realidade segunda, extraída directamente dos conteúdos de um “sistema de mensagens”. (1991, p. 95). A vigilância é necessária. É necessário, por isso, olhar a informação de uma forma crítica e vigilante. Ao receptor da informação é-lhe exigido que “escute, veja, perceba, interprete” (Sfez, 1991, p. 91).

Não temos a preocupação de desenvolver procedimentos análogos aos realizados por um historiador ou arqueólogo que se preocupariam com a reconstrução da *realidade factual* da história de António Maia, *tal e qual* este a terá vivido. Pretendemos, sim, instrumentalizar a possibilidade, que as notícias nos dão, para compreender, interpretar a experiência de vida de António Maia e reescrevê-la. Tão pouco ignoramos o contexto sociopolítico em que a informação se construiu. De facto, o *Estado Novo* desenvolveu, desde a aprovação da constituição de 1933 (institucionalização da ditadura Salazarista), políticas que assentavam em diversas trilogias: uma inculcava a ideologia nacionalista, a designada *trilogia da educação nacional - Deus, Pátria e Família*; outra, que estabelecia a *trilogia da autoridade - Pai, patrão e professor*; e, por fim, a *trilogia do próprio regime político* que consagrava o *autoritarismo, corporativismo e colonialismo*. A Escola era a *sagrada oficina das almas*, inculcava a exaltação patriótica, a mitificação dos valores históricos e a supremacia da *raça lusitana*, a defesa dos valores da *civilização cristã*, a exaltação da disciplina, da obediência e do cumprimento do dever como condição necessária para o progresso e a defesa da pátria (cf. Mónica, Filomena, 1978; Luís Torgal, 1989; Mattoso, 1994; Rosas & Brito, 1996a; (Rosas & Brito, 1996).

Para preservar todos estes *valores* a liberdade de expressão do pensamento “era alvo da particular atenção de um regime extremamente zeloso com a tutela preventiva da opinião pública, mesmo sobre o cuidar da sua ‘formação’, ou como condição para tal. Três tipos de medidas, foram desenvolvidas, pelo Estado Novo, para limitar as *perversões e excessos* da livre expressão e, simultaneamente, educar as mentalidades nos *bons princípios*: preventivas, repressivas e formativas” (Mattoso, 1994, p. 275).

---

Destes *princípios reguladores* fizeram parte: a *censura prévia* e a *repressão à posteriori*. No caso de estes dois princípios se manifestarem insuficientes vinha a preocupação de *formar*, tarefa atribuída, entre outros organismos, à *educação nacional* e ao Secretariado de Propaganda Nacional (SPN) (Mattoso, 1994, p. 275).

A imprensa no *Estado Novo* estava, pois, amordaçada. O controlo exercido sobre os *média* é rigoroso, a opinião é vigiada e instrumentalizada. As notícias são uma emanção ideológica do próprio regime veiculando, por isso, a *verdade nacional*, a *exaltação patriótica*, *os valores históricos*, *a supremacia da raça lusitana*, *a virtude*, entre outros aspectos, relevantes do projecto doutrinário e totalizante do *Estado Novo*. Neste contexto como entender as notícias veiculadas por toda a imprensa relativas a ao falecimento de António Maia?

Não é esta investigação a mais adequada para dar resposta a esta questão. O problema que se nos apresentada não é fácil. Exige, por isso, uma cuidadosa análise, dos aspectos que poderão ter contribuído para que se veiculasse uma quase unanimidade de opiniões acerca de António Maia no momento do seu falecimento. Mais, interessante seria perceber a “*admiração*” e a “*imparcialidade*” que as notícias veiculam em relação a António Maia. Ou, compreender, ainda, o parecer n° 30/54, de 07 de Abril de 1954, da Procuradoria-geral da Republica que indefere as pretensões do Comando-Geral da Guarda Nacional Republicana de criação *de diploma legal estabelecendo regime especial para identificação de ciganos e seu particular tratamento em matéria de prevenção e repressão criminal*, assinado por Eduardo Augusto Arala Chaves. Este parecer é complexo, contraditório, mas revela que *a necessidade de restrições põe desde logo em evidência que uma medida discriminatória tendo a raça cigana por objectivo seria desumana e gravemente ofensiva de uns tantos, em relação aos quais não se justifica à luz de qualquer razão* (Arala Chaves, 1957, p, 437). É uma matéria que exige (um dia!?) ser discutida.

Voltando às notícias publicadas, na imprensa diária, acerca do falecimento de António Maia, interessa-nos destacar e discutir algumas delas:

---

As denominações utilizadas para referir o poder que António Maia tinha no interior do seu grupo: “*Fharaono*”, “*Rei dos Ciganos*” e “*Pai Espiritual*” dos ciganos, são atribuições/construções jornalísticas que pretendem tornar evidente a importância do poder - enquanto elemento estruturante da vida social -, e de quem o assume. O poder de António é um *poder informal*. É uma forma de organização de poder não institucionalizado, mas não menos eficaz. É um poder que se inicia com o sistema de parentesco, continua com a descendência e finalmente com o sistema de alianças entre grupos. É, como demonstrámos, um poder de influência, de construção permanente. É edificado por todas as partes envolvidas. É um poder construído e reconhecido localmente pela comunidade que o outorga. Implica o reconhecimento local, que emana da (também) tradição, É um poder legitimado (também) pela tradição. Mas não se circunscrever somente ela.

*As referências humanas que exaltam o carácter de homem justo, honesto e bondoso. As suas qualidades de trabalho e de honradez. O homem escutado e estimado. O protector e benfeitor, um honrado cigano.* Homem honrado é aquele que define a sua existência a partir de um conjunto de modelos referenciais que servem de modelo à sua conduta. Honrado é um dos princípios no qual assenta uma determinada ordem social, um princípio de solidariedade entre iguais. António Maia era, na sua época, um homem honrado e com dignidade.

*As referências profissionais* revelam que no exercício da sua actividade profissional, António Maia, *é uma das maiores autoridades em cavalos, que os preparava com saber e paciência, que outro como ele não houve, antigo alquilador da Casa Real e uma presença constante nas feiras de gado.* A qualidade com que exercia sua actividade profissional dotou-o de um conjunto de privilégios sociais, culturais, económicos e políticos relevantes. De facto, António Maia conquistou, também com a sua profissão, um conjunto de privilégios que o diferenciam de outros em igual situação. Associado a este privilégio profissional está o *homem de respeito* em que se converteu, a sua idade e o estatuto social que conquistou.

---

A *solidariedade individual, familiar, nacional e internacional* são aspectos referenciais das suas qualidades humanas. A ajuda mútua na família, e no seio da sua comunidade é uma realidade quotidianamente vivida. A solidariedade de António Maia para com os excluídos não se manifesta somente *quando intervinha junto das autoridades a favor dos “seus ciganos”, muitas vezes em casos complicados, de dissídios familiares ou de suspeitas acerca de ocorrências, muitas vezes atribuídas a ciganos mas nem sempre com inteira justiça*, manifestava-se igualmente, nos casos de *benemerência ou assistência gratuita sempre que tal os seus ciganos ou mesmo pobres, que o não sendo ciganos de tal necessitavam*. A solidariedade de António Maia não tem fronteiras étnicas: não se preocupa em ajudar somente os *seus ciganos*, mas todos os que *necessitam*. Não é uma solidariedade (somente) dirigida para a família, o seu grupo étnico que caracteriza a intervenção de António Maia. É a solidariedade humana, que existe para além das fronteiras. Derruba fronteiras que teimam em amarrar os grupos culturais a concepções hegemónicas e estigmatizantes acerca da diferença. É uma solidariedade que tem como opção os pobres e excluídos. A solidariedade de António Maia não é (somente) caritativa, é de *sacrifício integral do indivíduo na solidariedade pelo seu semelhante*, foi por isso, como referem os jornalistas, *um rei sem coroa da exaltação da dignidade humana*. António Maia pertenceu ao Corpo Expedicionário Português, foi combatente na primeira G.G. e morreu por causa dos gases inalados durante a guerra. O seu sentimento de solidariedade não o deixou prisioneiro de qualquer interesse particularista, por isso, participou num dos maiores combates da sua vida, do seu tempo: a primeira grande guerra. *Prestou relevantes serviços que foram reconhecidos pelos seus superiores*, como referem os jornais. António Maia foi *um soldado de coração*.

As relações *cara a cara* são de grande importância no mundo social. Nas relações sociais os indivíduos permanecem ligados à tradição que organiza muitos dos seus costumes diários associando-se a formas de acção que tomam como adquiridas. António Maia desenvolveu procedimentos que vão para além dos ligados à tradição, reorganizando-os de forma a orientar a sua acção compatível com a acção desenvolvida por outros indivíduos/grupos. Esta sua capacidade relacional permitiu: a) *relações intraculturais - ser respeitado pelos da sua raça, ser um paladino dos seus, ser uma*

---

*figura popular, entre os ciganos, de Lisboa e de outros pontos do País; b) relações interculturais - estabelecer excelentes relações de amizade principalmente entre as pessoas de elevada condição social, cultas e distintas, ser conhecido nas igrejas, nos hospitais, nas cadeias, nos necrotérios, nas festas e nos cemitérios; c) transculturais – granjear amigos em todos os sectores, ser uma figura popular, estar verdadeiramente integrado no meio em que decorreu a sua existência, ser um português valente e um respeitador das leis do País quer muito amava.*

Os testemunhos dos seus familiares e as notícias publicadas acerca da sua morte remete-nos para um triângulo relacional de António Maia (intracultural, intercultural e transcultural) que resulta da sua capacidade inovadora para *jogar e navegar* entre mundos de vida diferentes, seleccionar, entre distintas alternativas, esquemas relacionais que lhe permitiram incrementar as acções mais facilitadoras do diálogo. A sua conduta relacional inovadora favoreceu a criatividade, a resolução de problemas e a tomada de decisões, fez dele um homem mais assertivo e crítico e, simultaneamente, mais tolerante para com a ambiguidade. O *ethos* de António Maia desoculta o modo como se comportava, se relacionava com os diferentes grupos socioculturais, assim como, faz emergir a sua preparação para navegar no extensíssimo oceano da transculturalidade.

Os testemunhos dos seus familiares e as notícias publicadas no dia do seu falecimento configuram a identidade de um indivíduo, António Maia, que mais se assemelha a alguém esculpido pela mão de um artista que muito se preocupa com a harmonia e a beleza da obra de arte que ambiciona construir ou, ainda, com a *figura principal* de um romance que tudo sacrifica pelo bem comum. A nós, que investigamos o percurso de vida de António Maia, não nos restou outra possibilidade que não fosse dar a conhecer o que os seus familiares testemunharam e que os *média* decidiram publicar acerca de António Maia.

Em síntese: António Maia sabia ler e escrever, falava fluentemente, para além do português, o francês e espanhol. Foi enfermeiro no exército, relacionava-se com pessoas dos mais diferentes estratos sociais, sendo por todos respeitado. Foi combatente na Primeira Grande Guerra vindo a falecer por causa dos gases inalados nas trincheiras de

Flandres. O que mais chama a atenção na história de vida de António Maia, enquanto *actor social*, é que a sua auto-identificação, não se refere (somente) ao código de conduta estabelecido, em termos dicotómicos, pelo seu grupo de referência e/ou grupo hegemónico: ciganos/não ciganos. Os referenciais da sua acção são homens e mulheres, cigano(a)s ou não cigano(a)s que reclamam solidariedade humana. Os *conteúdos*, desta acção, manifestam-se na mediação de conflitos, na ajuda prestada a quem dela carecesse *nos hospitais, nas cadeias, nos necrotérios, nas feiras, nos cemitérios* em oposição à ideia tradicional de que a ajuda é centralizada somente no seu grupo étnico. Os *valores* que orientam a sua acção são a autonomia pessoal em oposição ao controlo, dependência e manipulação da tradição étnica. Os seus *modos de actuação* compreendem dois aspectos: a) ao *nível interno* – a protecção dos interesses da sua família/grupo étnico – baseia-se na informalidade, espontaneidade, honra e respeito; b) *nível externo* - procedimentos relacionais com os não ciganos – baseia-se em acções que assegurem em certa medida os acordos de negociação implícitos que emergem da vida quotidiana. Os modos de actuação de António Maia agenciaram procedimentos que lhe permitiram maximizar capitais simbólicos, económicos e sociais no interior do seu grupo, na sociedade civil e junto da burocracia estatal.

## Capítulo X - Conclusões

Na introdução deste nosso estudo, apresentámos uma breve resenha histórica dos denominados ciganos. No início de um dos seus parágrafos, escrevemos que os ciganos eram *estranhos e incorrigíveis*. Esta categoria – a do *estranho* –, é contraditória. Ela surge das diversas categorias e dos estereótipos construídos no mundo local. Os *estranhos* não encaixam no arrumado e empacotado mundo em que deveriam encaixar. Dito de outro modo, os estranhos são excluídos do seu lugar de pertença: são ciganos quando deveriam ser portugueses<sup>1</sup> e portugueses quando deveriam ser ciganos<sup>2</sup>. São nativos, gente do *lugar* – pese embora o facto de a gente do *lugar* os excluir por os considerar *estranhos*. Os *estranhos* apresentam-se com diferentes tipos de desigualdades e conotações e, frequentemente, são rotulados como “no pertenecientes a nosotros” (Bauman & May, [1990] 2007, p. 52). Os estranhos são vizinhos, mas não são como nós; são do *lugar*, mas não obedecem aos estereótipos que os mesmos do *lugar* crêem e mantêm. Os *estranhos* são a personificação da exclusão. “Los extraños son, pues, una refutación viva de los límites y de los fundamentos naturales aparentemente claros, por los cuales la pertenencia y las identidades se expresan en el Estado nacional” (Beck, 2007, p. 53).

<sup>1</sup> A forma como são tratados no presente não é muito diferente da do passado. Vejamos alguns exemplos: no estudo de Maria José Casanova, *A Relação dos Ciganos com a Escola Pública: Contributos para a Compreensão Sociológica de um Problema Complexo e Multidimensional* são apresentados quadros estatísticos dos níveis de aproveitamento dos alunos que frequentam a escola pública portuguesa nos anos lectivos compreendidos entre 1993 e 1998, em que a *origem nacionalidade/ética dos estudantes* são apresentadas com as seguintes categorias: Luso-português, Angola, Ciganos, Guiné, Moçambique, S. Tomé e Príncipe, Índia-Pasquistoão, Macau, Timor, Brasil, União Europeia, Ex Emigrantes, outras origens. Os quadros 1, 2 e 3 das páginas 180 a 182, apresentados, neste trabalho, foram elaborados pela Dra. Ana Braga, do Secretariado Entreculturas, Ministério da Educação, segundo a autora deste estudo.

Num outro estudo, *Representações Sociais das Comunidades Cigana e não-cigana – Implicações para a integração social*, publicado pelo ACIME (Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas) e da autoria de Ernesto Paulo Fonseca e alt., escreve-se que o estudo se baseia numa amostra que é *constituída por 100 participantes, 50 ciganos e 50 portugueses*. O estudo, segundo os autores, tem um carácter prospectivo e pretende descrever a estrutura de valores de ambas as comunidades, através, do levantamento dos atributos que constituem o campo representacional da noção de “pessoa cigana” e “pessoa portuguesa”. Um dos resultados apresentados conclui que *os portugueses têm valores superiores aos ciganos nas diferentes condições experienciais* (p. 13).

As formas como os ciganos são apresentados, em ambos os estudos, legitimam a tendência seguida por diversas instituições para apresentar e arrumar os ciganos numa categoria diferente da categoria de português ou Luso, como é o caso, entre muitos outros, do Agrupamento de Escolas de Vialonga – T E I P – Território Educativo de Intervenção Prioritária – que segue o mesmo critério para categorizar a *Proveniência dos alunos do 1º ciclo de todas as escolas do 1º ciclo* (p. 32). Neste caso, as categorias são: Lusos Portugueses e Lusos Ciganos. in *Projecto TEIP – 2ª Geração*.

<sup>2</sup> Manuel Costa (2006, p. 290), na sua tese de doutoramento - *Ciganos, Histórias de Vida* - afirma que *o enclausuramento cultural os levou a mutilar a sua cultura e a negar a sua própria identidade ao mesmo tempo iam criando uma nova identidade*.

A nossa investigação fez um percurso conceptual diferente em relação aos denominados *estranhos e incorrigíveis* ciganos. De facto, considerámos que os termos “nós” e “eles” só têm sentido juntos. Somos “nós” na medida em que existem outros indivíduos que são “eles”. Estes indivíduos formam um grupo, um todo, que se explica pelas características que cada um deles compartilha e que os diferencia. Sem estas diferenças, sem a possibilidade de nos *opormos* a “eles”, dificilmente poderíamos explicar a nossa identidade. Mas, como explicámos no capítulo II, não *puxámos a corda da diferença* a ponto de ela se quebrar: o nosso discurso não se construiu na base das categorias dicotómicas e mutuamente opostas; da dominação completa do “nós” sobre “eles”; dos *estranhos* e inimigos. Construiu-se tendo, antes, em consideração que os indivíduos *estranhos são a ambivalência como existência* (Beck, 2007, p. 55; ).

Outro aspecto central da nossa investigação centrou-se na ideia de que a *fetichização* da cultura a deixa fora do alcance da análise crítica. Constatámos que não há cultura alguma, seja ela qual for, da qual se possa afirmar que foi formada com inteira independência e sem a acção de influências externas. Ao esforçarmo-nos para descobrir os mais recônditos contrastes existentes entre diversas formas de cultura, ficamos cada vez mais inaptos para valorizar devidamente os traços gerais que formam o substrato de toda a cultura e, assim, construimos enormes *árvores que nos impedem de ver o bosque*. Os trabalhos da etnografia portuguesa oitocentista contribuíram, no nosso entendimento, para compreender a surpreendente semelhança dos processos sociais e culturais de desenvolvimento, realizados pelos diferentes grupos étnicos (ciganos e não ciganos), e prepararam o caminho para a compreensão e revisão de muitos conceitos tradicionais e a consequente reelaboração/construção de novas (re)significações que nos permitem recordar, uma vez mais, o essencial e o geral que une todos os ciganos e não ciganos entre si – apesar de todas as especificidades culturais da família cigana estudada. A nossa investigação iniciou-se e incidiu numa época cultural passada – o período oitocentista lisboeta –, e, por isso, *tropeçou* em conexões e trajectos culturais que nos revelaram as influências fecundas existentes entre formas/percursos sociais, comuns a todos os portugueses, como era o caso da *honra e vergonha*, da *pureza* da mulher, do casamento religioso, entre outros. O que é comum serve, pois, de base a toda a cultura, e é muitíssimo mais importante do que a

diversidade com que se apresenta nas suas múltiplas formas exteriores. Pertencer a uma nação, ser português, ser cigano português, ser mulher ou homem, fazer parte de uma determinada classe social, ou, ainda, estar integrado num qualquer outro grupo social que se demarca e/ou é demarcado pela diferença cultural, pode levar, de facto, ao aparecimento de um sentimento de afinidade que resulta de uma pluralidade de situações comumente partilhadas. Mas isto não determina, de forma totalizadora e universal, a maneira de pensar e de sentir de cada um destes indivíduos; não pode constituir-se como um marcador social que os igualiza e os universaliza. Todos os tipos de organizações sociais, sejam grandes ou pequenas, englobam homens e mulheres com as mais diferentes e diversas qualidades de carácter, disposições de espírito, competências práticas de actividade, opções religiosas, sexuais, entre outras, e expressam-se, todas elas, em matizes de sentimentos, pensamentos e comportamentos, distintos de indivíduo para indivíduo. Confrontámo-nos com as mais diferentes situações, nesta nossa investigação, o que exigiu aptidão para tornar mais inteligível o passado e o presente, através da produção de um saber crítico, liberto de mitos, de preconceitos e de pré-juízos; exigiu que a presença do passado no presente tenha que ser um elemento essencial na construção de um saber indispensável para uma melhor aproximação e compreensão dos indivíduos da família estudada.

O nosso texto fugiu às armadilhas da crítica universalista e do *sujeito universal*. Assumi uma ruptura crítica em relação à noção de *autoridade* de algum pensamento académico *dominante* que se constitui numa quase *colonialidade global*. A crítica ao essencialismo é também válida, para nós, na medida em que nos permitiu questionar a *autenticidade*, a *naturalização* e a *homogeneidade* dos indivíduos estudados, e admitir que as “identidades culturais são socialmente construídas, e, portanto, múltiplas e contingentes, mutáveis e contextuais”, como menciona António Firmino da Costa (Costa A. F., 2002, p. 16). Admitimos, no entanto, que, na actualidade, o *essencialismo estratégico* poderá ser também compreendido como construções sociais e produto de conflitos e de lutas contra-hegemónicas, inseridas em estratégias políticas que visam a luta pela igualdade de acesso à dignidade e ao reconhecimento (Young, 2000; Benhabib, [2002] 2006). Neste sentido, interessa acautelar qualquer *anti-essencialismo* radical, que inibe as estratégias de muitos grupos e/ou correntes políticas de assumirem uma representação positiva de si mesmos, de forma a reverter as imagens negativas, e

historicamente construídas acerca deles. Não esqueçamos que parte das estratégias do movimento negro se centrou, entre outras, na frase *Black is beautiful*; da mesma maneira que as lésbicas e os gays desenvolveram e desenvolvem a sua luta pela igualdade de acesso à dignidade e pelo reconhecimento, assumindo o *orgulho de sê-lo*, e as feministas culturais e diferencialistas assumindo, como positiva, a sua feminidade. Admitimos, pois, que é necessário, nestes casos, algum *essencialismo* para legitimar as experiências práticas e os discursos que apresentam alternativas políticas dos grupos que foram historicamente atacados por diversos sistemas de dominação e opressão. O importante é, pois, (re)conhecer o projecto político que se pretende construir e saber se ele se adequa, ou não, à necessidade de combater os sistemas de dominação, quer eles sejam de classe, de raça, de patriarcado, de género/sexo, de religião, ou outros.

O texto que se completa com estas conclusões foi construído tendo em consideração o aturado estudo dos percursos de vida de Manuel António Botas, de Maria da Conceição de Sousa e Botas e de António Maia em contextos socioculturais que poderão fundamentar-se nos seguintes pressupostos: na análise das relações quotidianas que se processaram, de facto, entre grupos diferenciados culturalmente (ciganos e não ciganos) e, desde logo; em contextos de pluralismo sociocultural que se caracterizavam pela presença, coexistência ou simultaneidade de indivíduos com múltiplas pertenças culturais, num espaço territorial e social, como é o caso do *Beco do Petinguim*, que era, como escrevemos: *uma encruzilhada de gentes que vivem numa comunidade de vizinhos, não tem fronteiras fixas nem tão pouco intransponíveis, os seus habitantes caracterizam-se pela sua heterogeneidade e por relações de interdependência e conflito*. “Os modos de vida nele estabelecidos, as socializações localmente experimentadas, as práticas culturais produzidas e partilhadas (neste) quadro específico de relacionamento social” (Costa A. F., 2002, p. 26) configuram a especificidade das redes sociais que atravessavam o *Beco*.

Esta *interdependência e conflito* estabelecem a consequência dialógica do processo relacional que estas *gentes* encetaram; contrapõe-se às concepções que defendem a unidireccionalidade da cultura e do conhecimento e não ignora que este diálogo parte da diferença, da tensão e do conflito, como atestaram os nossos estudos. Desta maneira, este nosso trabalho construiu-se no encontro de mundos diversos (de

ciganos e não ciganos; de pensamentos, estratégias e pertenças múltiplas), numa polifonia em que se *escutaram* as diferentes *vozes* oriundas de distintos lugares. Não é, por isso, um discurso que se situa no reino da *tolerância* que reconhece e *tolera* a existência de diferenças: na condição de estas não modificarem o *status quo*; de se subordinarem a uma cultura hegemónica ou maioritária que, em certo sentido, a *toleraria* e, até, apoiaria como estratégica para a manter controlada (cf. Pisón, 2001). Pelo contrário, é um discurso que advoga a *integração horizontal* ou, dito de outro modo, a *integração* mutuamente respeitosa entre culturas diferentes que desenvolvem tensões, interagem e conflituam nas suas especificidades culturais; é um discurso em prol de uma política assente no reconhecimento das diferentes culturas ante a injustiça cultural e na confiança de que as raízes mais profundas da discriminação e da exclusão social e económica se localizam no racismo, no sexismo e no classismo.

O estudo desta família permite (re)conhecer o que, inúmeras vezes, tem vindo a ser negado: ciganos e não ciganos podem viver juntos. De facto, podemos afirmar, que as relações interétnicas são uma constante no nosso estudo, confrontando-nos, a cada passo, com as situações mais díspares, que estes encontros podem despoletar. Ficou demonstrada a existência de um conjunto de referentes transculturais entre a família cigana e a restante sociedade oitocentista, que nos permitiu avaliar as distintas formas de vida, verificar as aproximações existentes e fazer emergir os valores comuns/compartilhados. A *honra e vergonha* eram valores “universais”, existentes na sociedade portuguesa oitocentista, apesar da sua evidente variedade de significados, o que sugere que subsistiam rasgos comuns ou mesmo análogos.

Foi, pois, exequível admitir que as comparações eram possíveis, pelo facto de todos fazerem parte de uma mesma cultura, a portuguesa, que possui características culturais comumente partilhadas, pese embora a existência de evidentes, significativas e distintivas diferenças culturais (*os nossos costumes, a lei cigana*).

Das características mais comuns, com que nos deparámos, interessa realçar a imagem da mulher oitocentista. A imagem oitocentista construída em relação à mulher é romântica: uma criatura cheia de encanto e beleza, de bondade e delicadeza, um ser terno e, simultaneamente, débil, compreensivo e tímido, frágil como uma criança que

necessita, por isso, da protecção e dos cuidados de um homem. Assim, este é representado como aquele que possui a força, a coragem, a energia e a criatividade bastante para cuidar da mulher emotiva, menos inteligente e quase infantil. Mas, para cuidar dela, terá de casar com ela. E para casar, à mulher não lhe *basta parecer pura, terá de o ser*. A virgindade e o sacrifício são atributos da mulher oitocentista, construídos e assentes em imagens distorcidas, públicas e publicitadas pelos meios de comunicação, sobre o seu papel na sociedade.

A imagem oitocentista das mulheres é universalmente construída. O *status* secundário da mulher dentro desta sociedade constitui, pois, uma verdade universal, um facto que se expressa em diversas formas de manifestação cultural. Mas dentro desta universalidade, as simbolizações e concepções culturais, em concreto, são extraordinariamente variadas e, até, contraditórias umas às outras, podendo variar de cultura para cultura, ou dentro da mesma cultura, e difundir-se para além do (período) local(izado): a *tia Judite*, mulher não cigana, é queimada no rosto pelo marido, mas perdoa-lhe a crueldade, e recebe-o, depois de este ser julgado e condenado, e, após, o cumprimento da pena de prisão pelo crime sobre si praticado; Irene Maia, mulher cigana, conhece os *interditos* da *lei cigana* e *confronta-os* entrando no espaço social reservado aos homens. Não é perdoada ou, deliberadamente, não quis ser perdoada (?!). Temos aqui dois níveis de problemas que se apresentam distintos. A *tia Judite* encaixa nos cânones culturais e românticos das imagens oitocentistas, construídas em relação às mulheres, pois se manifesta *bondosa* e se *sacrifica* pelo marido, e, conseqüentemente, pela família; Irene Maia não encaixa nesses cânones culturais e românticos pelo facto de os ter *transgredido*, logo, por se ter colocado *fora* da moral e dos bons costumes da época e da *lei cigana*, culturalmente estabelecidos. Representa, por isso, um caso de insubordinação das mulheres em relação aos homens; um caso em que a *natur(fraqu)eza* humana se contrapõe ao funcionamento da cultura, e, neste sentido, à (in)capacidade de esta se socializar e aculturar. Assim sendo, Irene Maia esteve mais próxima da *natureza*, e os homens, construtores e reguladores das imagens das mulheres oitocentistas – ciganas ou não ciganas –, mais próximos da *cultura*. Ora, este caso, vem infirmar aquilo que todas as culturas reconhecem e afirmam implicitamente: o funcionamento da *natureza* é diferente do funcionamento da *cultura*. O reino da *cultura* afirma-se não só distinto do da *natureza*, mas, igualmente, superior.

Um aspecto predominante, na sociedade portuguesa e na *lei cigana*, relativa ao período estudado, centra-se nos elementos da ideologia cultural que tendem à subordinação da mulher. Treinar o olhar para identificar quais são os *interditos* impostos, e a impor, às mulheres ciganas, era, também, uma das características fundamentais desta ideologia cultural, que não estava reservada apenas aos homens, mas, essencialmente, às próprias mulheres. Eram estas que regulavam os aspectos principais do matrimónio cigano; eram elas que educavam, orientavam e vigiavam as (im)possibilidades relacionais dos seus filhos, sobretudo das filhas; eram elas que educavam/instruíam as filhas até ao casamento; eram elas que faziam a prova de virgindade; eram elas que diziam com quem os filhos poderiam, ou não casar, como o atesta o caso de António Maia – que não casou com a mulher que dizem *sempre ter amado*, mas com outra que a sua irmã mais velha lhe destinou; ou, ainda, um outro, que poderemos tomar, como o testemunho da mulher que nos dizia que o seu tio não poderia casar com uma mulher *que andava com outro homem a brincar, cal baixo cal de cima*. A mulher não está, na verdade, mais próxima da *natureza* que o homem: ambos são produtos culturais que se (re)produzem.

As consequências das mudanças sociais são circulares e influenciam-se mutuamente: uma concepção de cultura distinta emerge numa realidade social distinta; uma realidade social distinta emerge numa concepção de cultura distinta. Esta possibilidade de circularidade de mudança não se manifesta antagónica, pois não existe somente quando a outra existir; constrói-se, antes, num processo dialógico, de permanente mudança, interação e pluralidade cultural; num processo em que os indivíduos transportam todas as suas contradições e ambivalências culturais e, muitas vezes, com grandes pressões das suas famílias e comunidades, como são os casos aqui relatados de António Maia, a *tia Judite*, Irene Maia, ou, lembrámo-lo, o caso de Alertes que acabará por não casar com um cigano por ter *fugido* com António Maia e não casar com este, pelo facto de a família a não considerar uma mulher com *lacha*. Tudo isto assente no pressuposto: é necessário dominar em nome de uma autoridade e de uma supremacia cultural que se enuncia e se quer estável; em nome de uma tradição, de uma comunidade, de uma política cultural quem tem como prática a dominação (cf. Bhabha, 1994). Este controlo dos comportamentos sociais processa-se, igualmente, através de

*manuais de civilidade* e do ensino da civilidade que remetem para a formatação do comportamento *civilizado*. No caso desta família, encaminha, também, para a *lei cigana*. Dirigidos, sobretudo, às mulheres burguesas da classe média/alta, estes *manuais de civilidade* (cf. Barreira, 1994; Pais, 2007), ensinavam as *boas maneiras*, o ritual da *coquetterie*, entre outros aspectos, que somente às mulheres diziam respeito. Ensina-vam, igualmente, e, sobretudo, as principais significações destes comportamentos e das relações de poder que lhes presidiam. Estes manuais de civilidade revelavam-se, portanto, e, principalmente, como manuais de significação e construção contrastiva entre mulheres com estatutos sociais diferentes. Estes contrastes explícitos ou implícitos, sendo dinâmicos e mutáveis e, por isso, voláteis e instáveis, serviam, no entanto, de paradigma de orientação para toda a sociedade e, sobretudo, para as mulheres burguesas, de modelo de comportamento social a seguir, como refere Norbert Elias: “o comportamento nobre, cortês, é constantemente comparado com as "maneiras rudes", a conduta dos camponeses” (Elias, [1939] 1996, p. 77).

É neste quadro da Lisboa oitocentista e até ao Estado Novo, que se inicia e se analisa a contrastividade dos indivíduos investigados com os outros portugueses; contraste que implica a comparação com uma cultura identificável, a portuguesa, que é, na verdade, um agregado de subculturas sobrepostas (burguesa, campesina, operária, saloia, fidalga, entre outras) que tornam, por isso, problemático explicar e compreender que valores e/ou práticas culturais podem ser consideradas e contrastadas entre indivíduos portugueses, sendo uns ciganos e outros não.

Na nossa investigação, admitimos que as histórias vida de Manuel António Botas, de Maria da Conceição de Sousa e Botas e de António Maia permitiram compreender as (suas) pertenças étnicas através de um modelo de análise que se centrou na relação dialógica que se estabeleceu entre *contrastos e continuidades*. Estes *contrastos e continuidades* foram observados nas suas *dimensões sociais e culturais*: a) nas *dimensões sociais*, o nosso estudo centrou-se na *localização residencial* dos diversos elementos desta família, para compreender se existia *concentração espacial* (contrastos) em bairros com predominância de famílias ciganas ou, pelo contrário, se existia dispersão residencial (continuidades); b) nas *dimensões culturais*, investigámos

as *redes de sociabilidade e padrões matrimoniais; a língua e religião desta família* (cf. Machado, 2002).

Não foram analisados os contrastes entre a igualdade política e jurídica, por um lado, nem as suas desigualdades económicas e sociais, por outro, dos indivíduos investigados. Algumas das considerações que são feitas reportam-se a famílias ciganas que, por razões diversas, estavam sujeitas, entre outras, ao controlo das polícias, nomeadamente da G.N.R., como é o caso da exigência de identificação especial que estes militares desejavam para as famílias ciganas, e que lhes foi negada pela Procuradoria-Geral da República<sup>3</sup>. Não tendo sido este o objecto da nossa investigação, não poderemos deixar de referenciar que as aproximações feitas a esta problemática nos remetem, quase sempre, quer através da empiricidade da nossa acção e/ou quer do próprio processo investigativo, para o reconhecimento de um certo sentimento de injustiça em relação a algumas famílias ciganas. Se não foram analisados os contrastes entre a igualdade política e jurídica dos indivíduos investigados, de maneira a ser possível construir um discurso sustentável em relação a esta problemática, o mesmo já não se pode dizer em relação às suas desigualdades económicas e sociais. Isto porque, ao investigarmos os *contrastos e continuidades*, nas suas dimensões *culturais e sociais*, acedemos a informações que nos possibilitaram estabelecer os contrastes económicos e sociais com os outros portugueses e, desta forma, questionar velhas e desgastadas certezas, relativas aos padrões matrimoniais, às redes de sociabilidade, à língua e à religião desta família.

No que concerne à religiosidade da família estudada, não existe qualquer tipo de *contrastos*. As *continuidades* assumem a máxima expressão, não remetendo para nenhum tipo de diferenciação cultural: os indivíduos são baptizados, casados e enterrados de acordo com a tradição da igreja católica.

Existem *contrastos e continuidades* no matrimónio da maior parte dos indivíduos analisados: o casamento é, preferencialmente, intra-étnico e a união matrimonial faz-se de acordo com as normas da igreja católica e da *lei cigana*. O

---

<sup>3</sup> Parecer nº 30/54, de 07 de Abril de 1954, assinado pelo Procurador-Geral da Republica, Eduardo Augusto Arala Chaves.

*contraste* é intra/inter-étnico nos casos em que o matrimónio não se realizou conforme a *lei cigana*, nem de acordo com as normas da igreja católica. Para ilustrar este caso, serve de exemplo o casamento de Luiza de Jesus Botas – com um não cigano –, que não se consumou nem pela igreja, nem pela *lei cigana*.

No luto, manifestam-se, igualmente, *contrastos* e *continuidades*. A cerimónia religiosa é, toda ela, efectuada de acordo com os rituais da igreja católica e, com alguns, outros, rituais que se expressam em algumas singularidades culturais próprias: corte do cabelo, no caso de uma mulher, e deixar crescer as barbas, no caso dos homens; interdição de consumo de vinho e de presença em festas, entre outros aspectos.

Verificámos em todos documentos oficiais, a que tivemos acesso, que os indivíduos descendentes de Manuel António Botas e de António Maia, *o Sevilhano*, (eles próprios, inclusive) habitaram em espaços residenciais dispersos. A localização residencial dos indivíduos estudados centrava-se, predominantemente, no centro da cidade, mais concretamente, nas freguesias de São Jorge de Arroios, Pena e Anjos. Podemos, igualmente, afirmar que, na localização residencial, predominavam as *continuidades*.

Relativamente à *língua* usada, na vida quotidiana, para comunicarem entre si, os indivíduos faziam também uso de diferentes línguas: a *língua* portuguesa, o *calon* e, em alguns casos, e de acordo com relatos de alguns dos entrevistados, utilizavam o espanhol. As *continuidades* e *contrastos* estavam presentes nesta dimensão cultural, mas interessa afirmar que a língua mais usada para a comunicação intra/inter-étnica era a portuguesa.

O espaço de sociabilidade é intra/inter-étnico. As certidões de baptismo e de matrimónio estudadas permitiram-nos aferir que existiram relações sociais de diferentes tipos e modalidades; que se desenvolveram em várias dimensões, segundo os interesses e estratégias sociais daqueles que estabelecem relações de compadrio. Portanto, o compadrio possuía várias dimensões: endógenas e exógenas.

As relações de compadrio estabelecidas, como a do apadrinhamento, permitiram-nos configurar a existência de um quadro relacional representado por relações sociais que transcendiam o grupo social desta família. Analisando os registos de baptismo, constatámos a existência de relações sociais que iam para além dos indivíduos com *status* social semelhante ao seu. A rede de alianças entre a família estudada e outras com estatutos sociais diferentes começou, de facto, com António Maia, *o Sevilhano*, e continuou com os seus filhos, nomeadamente com José Paulos Maia que casaria com Maria da Conceição de Sousa e Botas – *tia Chata*.

Existe uma rede de alianças (intra/inter) construídas a partir do matrimónio e do baptismo que garantiam um tipo de relações clientelares/compadrio que tendiam a favorecer e ampliar a dinâmica dos intercâmbios relacionais de maior prestígio social e económico e que eram, conseqüentemente, facilitadoras do desenvolvimento das suas actividades profissionais. A principal actividade profissional dos indivíduos estudados está ligada, de uma forma geral, aos cavalos. De facto, a importância dos cavalos, para esta família, é nuclear desde o período oitocentista até meados do século XX. Foi o negócio de cavalos – que acompanha diferentes gerações da família Maia –, que possibilitou e organizou, entre outros, as suas dinâmicas sociais; o tipo de relações sociais e culturais que desenvolveram e, sobretudo, lhes facultou o estatuto económico que alcançaram desde António Maia, *o Sevilhano*, até António Maia, *o tio Chato*, alquilador, que faleceu em 1957, e que mantinha, nessa data, um importante negócio com os donos do Coliseu dos Recreios de Lisboa a quem fornecia todo o tipo de bens alimentares, para sustento dos animais que as diferentes companhias de circo nacionais e internacionais possuíam e que, nesse espaço, se exibiam.

A amplificação desproporcionada dos contrastes e/ou continuidades sociais e/ou culturais e/ou económicos dos indivíduos estudados com os outros portugueses poderia levar a uma *deslegitimação* do próprio quadro analítico que o validou, na medida em que, como reafirmámos, inúmeras vezes, não estamos perante dois grupos sociais (ciganos e não ciganos) homogéneos, no que diz respeito às várias dimensões analisadas, pelo facto de ambos manifestarem internamente (e entre si) diferenciadas práticas e opções de vida que inibem qualquer pretensão de universalização. Admitimos que os indivíduos da família cigana analisada são, de facto, um caso paradigmático do

*universo* dos ciganos portugueses que deslegitima qualquer propensão ou tentação de remeter para a generalização ou universalização deste estudo. Tendo isto em conta, estamos em condições de afirmar que o maior e o mais notório dos contrastes existentes entre a família cigana estudada e os outros portugueses se centra na *prova de virgindade feminina*.

A virgindade feminina, nesta família, em que o matrimónio e a maternidade eram construídos como ideais femininos dominantes, impunha aos homens o dever de *respeito* pelas raparigas de forma a mantê-las intactas e virgens até ao matrimónio. A *prova de virgindade feminina* era efectuada na presença das pessoas mais velhas: *homens e mulheres de respeito*. No caso de a mulher não ser virgem, o matrimónio de acordo com a *lei cigana* não se realizava. Lembremo-nos que Alertes, a jovem cigana que fugiu com António Maia, não teve um matrimónio de acordo com a *lei cigana* e não casou com um cigano por já não ser *pura*. Todos os matrimónios realizados e investigados nunca foram dissolvidos, isto é, as pessoas nunca se separaram até ao momento em que um dos dois faleceu. Nesta família, o matrimónio é indissolúvel. A única excepção com que nos deparámos foi a de Irene Maia.

As vivências e as idealizações sobre as relações entre sexos evidenciam as disposições simbólicas que orientam e legitimam as formas de conceber as individualidades no masculino e no feminino e, sobretudo, os papéis dos homens e das mulheres. A virgindade era, pois, um marco de diferenciação dos géneros na cultura portuguesa oitocentista e, sobretudo, desta família cigana. “A virgindade das raparigas antes do casamento era valorizada por ambos os sexos” (Giddens, 1995, p. 6) e por toda a sociedade portuguesa. A valorização da virgindade era ainda, nessa época, uma característica marcante, a preservar como valor moral indissociável da igreja católica: a perda da virgindade *fora* do casamento era motivo de *luto*, *dentro* do matrimónio motivo de júbilo e garantia da reprodução biológica. A trilogia mulher/virgindade/matrimónio estabelece uma relação umbilical e indissociável com a igreja católica desde os tempos mais remotos da sua existência, como confirmam as *sentenças* de S. João Crisóstomo<sup>4</sup>: “Dizer mal do Matrimónio é, conjuntamente, menosprezar a glória da

---

<sup>4</sup> in [http://www.vatican.va/archive/catechism/part\\_2/documents/cathechism\\_part-2-section-2-chapter-3-art.-7\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/catechism/part_2/documents/cathechism_part-2-section-2-chapter-3-art.-7_po.html)

virgindade; exaltar o Matrimónio é realçar a admiração devida à virgindade... Porque, no fim de contas, o que só parece um bem, em comparação com o mal, não pode ser um verdadeiro bem; mas o que ainda é melhor que bens incontestados é o bem por excelência” (S. João Crisóstomo, *Virg.* 10, 1; FC 16).

A virgindade tem, neste contexto, um valor excepcionalmente superior ao do matrimónio pelo facto de estar relacionada com o sagrado. Sendo, por isso, as mulheres (ciganas e não ciganas) conduzidas ao compromisso com uma elevada educação para a castidade e os pais para uma educação para a virgindade como forma suprema daquele *dom de si* que constituía o sentido da sexualidade humana, segundo a doutrina cristã.

A *prova de virgindade feminina*, concebida de acordo com a *lei cigana*, não garantia igual dignidade das mulheres e manifestava-se como imposição arbitrária e inconcebível. Não é exclusiva da *lei cigana*, pois, segundo Simone de Beauvoir, está presente em muitas outras culturas; expressando-se das mais diferentes maneiras e de tal forma “que milhões de mulheres a isso se resignaram” (Beauvoir, 1967, p. 45). *Tirar os três, os três vinténs*, como nos dizia uma testemunha, a virgindade de uma jovem e *tomar-lhe a flor*, ou ainda o acto de *desfloração*, não é o fim harmónico de uma evolução contínua, é a ruptura abrupta com o passado, o início de um novo ciclo, (cf. Beauvoir 1997; 1970) que, no caso das mulheres ciganas estudadas, configura uma *violação consentida* pela *lei cigana*, pela mulher, pela família e restante comunidade.

Manuel António Botas foi, no que diz respeito à virgindade feminina, um homem que fugiu às imposições do seu tempo: não casou com uma mulher virgem. A mulher com quem contraiu matrimónio, Francisca da Conceição e Sousa, era viúva e, na nossa investigação, ficou a ambiguidade relativa à paternidade de uma das suas filhas. A convivência e a diversidade (inter)cultural, bem como os laços matrimoniais que constituiu de forma distinta dos demais, caracterizam todo o seu percurso de vida.

A imigração na sociedade oitocentista portuguesa era uma realidade. A zona onde nasceu, e sempre viveu, Manuel António Botas, bem como a maioria dos indivíduos investigados, era habitada por muitos imigrantes, sobretudo, os vindos do reino de Espanha, como foi o caso de António Maia, o *Sevilhano*, entre outros. Na fase

final da nossa investigação, no momento em escrevíamos as presentes conclusões, localizámos uma informação acerca de Manuel Botas, inserta no livro *Lisboa das Toiradas*, de Pepe Luís, publicada em 1949, que nos remete para os tempos agitados, que decorreram em terras espanholas, durante o século XVIII, e que levaram à imigração de bastantes naturais daquele país para Portugal, para se dedicarem ao toureio. O autor admite que muitos destes imigrantes constituíram família em Portugal e aqui deixaram descendência, correndo nas veias de alguns deles sangue andaluz e *gitano*. Pepe Luís admite que “Manuel Botas e Calabaça estão incluídos nesse número, aproveita[n]do a versão popular” (Luís, 1947, p. 287). Esta suposta ciganidade de Manuel António Botas foi escrita, aproximadamente, 40 anos depois da sua morte, e é relatada, pelo autor, como fazendo parte da *versão popular*. Ora tal suposição não nos merece nenhuma credibilidade, pois não se apoia em nenhuma observação e/ou investigação que pudesse conferir autenticidade àquela conclusão. Assenta, antes, numa suposta *versão popular*. As nossas conclusões mantêm-se: nada nos permite concluir, de forma segura e inequívoca, que Manuel António Botas era, ou não, cigano.

O texto de Pepe Luís interessa-nos, não tanto pelo que diz objectivamente de Botas, mas, sobretudo, pelo que nos diz acerca do seu contexto social: povoado de imigrantes, de *sangue andaluz e/ou gitano* que aqui deixaram descendência. Ora, o que Pepe Luís faz é proporcionar-nos a informação indispensável para compreendermos que o multiculturalismo não é um facto social característico e exclusivo da actualidade. Sendo o conceito recente, a problemática que subjaz a esta noção é (muito) antiga. A mescla de grupos humanos distintos entre si e coexistindo no mesmo espaço é um facto social recorrente nas histórias de vida dos indivíduos investigados, na sociedade oitocentista lisboeta e na história da humanidade. O multiculturalismo, entendido aqui como a manifestação da diversidade, do pluralismo cultural e, consequentemente, como presença num mesmo contexto cultural de diferentes códigos e manifestações culturais, não é estranho à sociedade portuguesa oitocentista; a todo o período a que a nossa investigação se dedicou. A diferença que existe reside na capacidade agora adquirida de *os vermos*, quando, anteriormente, eles eram *invisíveis*. Tornando-se *visíveis*, conseguimos entender, agora, quão plural era a sociedade oitocentista lisboeta; quão plural era a capacidade de (muitos) portugueses para se relacionarem e, até casarem, com estes imigrantes que *constituíram família em Portugal e aqui deixaram*

*descendência*. Estão, neste caso, entre muitos outros, António Maia, o *Sevilhano*, e uma das irmãs de Botas que casou com um famoso toureiro espanhol.

É, pois, um facto indiscutível que a sociedade oitocentista lisboeta acolhia no seu seio diferenças culturais, étnicas, sexuais, e de género, entre muitas outras, que enfatizam a diversidade dos seus símbolos e signos que, inequivocamente, tornam visível a falta de homogeneidade cultural da sociedade oitocentista lisboeta: é o cigano mas é, também, a *preta da fava-rica*; é o *turco das sapatilhas*, mas também o saloio; é o toureiro espanhol e os galegos, entre muitos outros, que tornam a paisagem lisboeta, relativa ao período da nossa investigação, um *arco-íris cultural*. A realidade lisboeta oitocentista é plural, e esta pluralidade resulta do intercâmbio intercultural das suas gentes. O mundo iluminista era, na realidade, o mundo europeu, e não qualquer outro; e foi aqui, na Europa, que se construiu uma realidade pluralista concebida pelo intercâmbio intercultural das suas gentes, como afirma Giovanni Sartori (2001, p. 129), e testemunham os exemplos referenciados da sociedade lisboeta oitocentista.

É a igualdade e a universalidade que, enquanto princípios éticos e políticos, podem e devem ligar todos os indivíduos. Mas, tal como assinala Nancy Frazer (2002), a necessidade de reconhecer as diferenças e as identidades culturais não supõe que todas as culturas contenham contributos igualmente valiosos para o bem-estar, a liberdade e a igualdade dos seres humanos. Isto é, não implica uma hipótese de relativismo geral. Ora, como fizemos referência ao longo deste texto, tanto a *lei cigana*, como outros normativos reguladores da vida de homens e de mulheres, não podem conter dispositivos de desigualdade económica, social, sexual, cultural, ou outras, que inibam quem quer que seja do direito a igual dignidade, como é o caso da ablação do clítoris. Nenhum grupo social pode reivindicar para si o que, internamente, nega a uma parte dos seus membros. Como refere Giovanni Sartori, a diferença entre leis reside, pois, na sua *inclusividade*, acrescentando que uma lei é geral se é *omniinclusiva*, se não permite exceções, se se aplica a todos (2001, p. 95). Conceder a cidadania, *cidadanizar*, ser cidadão português/cigano, ou outro, implica reconhecer e aceitar que as leis se aplicam às mulheres da mesma forma que aos homens; que as leis têm de ser igualmente inclusivas para todos os cidadãos. Se assim não fosse, não seria lei. As políticas de

reconhecimento, que defendemos, implicam leis excepcionais e, por isso, *tratamentos desiguais* que violam o princípio da generalidade da lei. Contudo, estes *tratamentos desiguais* têm razão de ser, pois o seu objectivo é a (in)justiça social e, por isso, contribuir, no estado de direito democrático, para que o acesso a uma igual dignidade de todos os cidadãos, independentemente, do sexo, da religião, das opções sexuais, políticas, ou outras. Estas excepções devem ser transitórias e encaradas como direitos transitórios, e não como privilégios, direitos que não podem converter-se em regras; existirão enquanto existirem injustiças sociais. Os privilégios, como expressa Giovanni Sartori, transformam-se em direitos quando se tornam iguais para todos e se estendem a todos (Sartori, 2001, p. 102).

As touradas oitocentistas tinham numerosos defensores e não menos inimigos: intelectuais esgrimiam argumentos a favor e contra; o povo era eloquente defensor do espectáculo *mais nobremente sugestivo, mais virilmente belo, mais legitimamente português*, escrevia Ramalho Ortigão, no jornal *A Trincheira*, em 14 de Maio 1893. Manuel António Botas era um dos protagonistas deste espectáculo. Como bandarilheiro, foi apupado nos momentos em que as *sortes* não estavam a seu favor; como *inteligente* das corridas, foi *acossado* sempre que as suas decisões não estavam de acordo com os aficionados. Botas foi um protagonista social, inserido no seu tempo, *em conflitos identitários* que expressam, entre outros, as dinâmicas identitárias que este tipo de contextos proporcionava: a solidariedade para com os seus colegas de profissão e destes para com ele expressavam contradições e tensões que se cruzavam entre os espectadores, os órgãos de comunicação social, os aficionados, e os empresários do mundo do toureio. Viveu num tempo em que as largadas de toiros proporcionavam e produziam aglomerações festivas e, com elas, a “recontextualização de sociabilidades, [e] a intensificação relacional, [de] fluxos populacionais de ruptura com os percursos diários e as rotinas do quotidiano que [emergiam como] representação-síntese da diversidade cultural” (cf. Costa A. F., 2002, p. 23) lisboeta.

Botas era um homem que se inscrevia num quadro de opções identitárias culturalmente plurais que se expressavam no inter-relacionamento alargado; nos modos de vida diversificados; na intervenção social. O seu nome ficou para sempre ligado aos

estudantes universitários de todas as gerações. Quando estes cantam o *fado do estudante*<sup>5</sup> recordam o velho Botas:

Sempre a tinir sem um tostão  
Batina a abrir por um rasgão  
**Botas**<sup>6</sup> a rir um bengalão e ar descarado  
A vadiar com outros mais  
Para ir dançar para os arraiais  
Para namorar beber, folgar cantar o fado

Seu neto, António Maia, deixou, igualmente, marcas da sua passagem. *Tio Chato*, assim ficou conhecido, conversava fluentemente em português, em francês ou espanhol, dizem os testemunhos. Foi enfermeiro no exército e combatente na Primeira Grande Guerra, vindo a falecer devido aos gases inalados nas trincheiras de Flandres. Relacionava-se com homens e mulheres, cigano(a)s ou não cigano(a)s, reclamando, alguns deles, a ajuda solidária que nunca negava: na mediação de conflitos; na ajuda nos hospitais, nas cadeias, nos necrotérios, nas feiras, nos cemitérios. A sua participação na primeira Grande Guerra, o estilo de vida que adoptou, o tipo de relações que construiu permitiram-lhe obter e maximizar capitais simbólicos, económicos e sociais no interior do seu grupo, na sociedade civil e junto da burocracia estatal, e fizeram dele: um “*Faraono*”, o “*Rei dos Ciganos*” e o “*Pai Espiritual dos Ciganos*”, como escreveram, alguns jornalistas, no dia em que foi a enterrar. O *tio Chato* não tinha uma visão totalizante da sua relação com os outros (quer ela fosse uma visão negativa ou positiva das diferenças), razão pela qual se relacionava com todos, e por todos era respeitado. Foi, possivelmente, o último *tio entre os tios*; o homem que se assumia como português (e) cigano; homem feito de contradições, angústias e desgostos (não esqueçamos, entre outros, o que algumas das testemunhas nos disseram acerca do amor da sua vida, Alertes, mulher que já velha, chorou a sua morte); um mediador cuja acção pedagógica consistia em actuar no sentido de todos compreenderem que os conflitos não se

<sup>5</sup> Na internet encontramos diferentes versões do *fado do estudante*. As investigações que efectuámos não nos permitiram saber a data em que terá sido escrito.

[http://paginas.fe.up.pt/~fsilva/letras/fado\\_estudante.htm](http://paginas.fe.up.pt/~fsilva/letras/fado_estudante.htm)

<http://letras.terra.com/vasco-santana/1297757/>

<http://www.tunamedica.com/Cancioneiro/Fado-do-Estudante>

<sup>6</sup> O sublinhado é nosso.

eliminam, transformam-se; um *tradutor-intérprete* intra/intercultural; um *catalisador e sintetizador* de vontades que instrumentalizava para o negócio, para a construção de um acordo, para um equilíbrio, para um ponto de interesse em comum, que facilitasse a aproximação das partes. O processo de mediação que caracterizava *um tio entre os tios* foi, para além da sua actividade profissional, um dos mais importantes da sua vida pessoal, e assentava, por um lado, na exigência de uma acção assertiva e essencialmente individual e, por outro, na conciliação que emergia, basicamente, da acção solidária e justa. Esta capacidade de mediar conflitos era reconhecida e outorgada pelas famílias ciganas, conferindo, por isso, ao seu protagonista um estatuto de elevada relevância social. António Maia não viu estas suas competências reconhecidas somente pelas famílias ciganas, mas, igualmente, pela burocracia estatal. A mediação intercultural foi uma ferramenta instrumentalizada para aproximar os indivíduos nas relações interétnicas, sendo, António Maia, um dos seus principais artífices.

António Maia morreu em 1957 – devido aos gases inalados, em França, durante a Primeira Grande Guerra –, por, aos 23 anos, ter participado nos conflitos e nos destinos que configurariam o novo mapa e as novas trajectórias políticas das nações europeias.

Muitas das práticas culturais de algumas famílias ciganas da actualidade recordam algumas práticas culturais oitocentistas lisboetas, convocadas e discutidas neste nosso texto. Este facto e o conhecimento que temos destas famílias remetem-nos para a ideia de que algumas das famílias ciganas, nossas contemporâneas, *representam os últimos portugueses oitocentistas* que sobrevivem a um mundo em constante mudança.

Em cada um de nós habita um (ante)passado que tendemos a esquecer, (ante)passado que fez parte do que em comu(m)idade se (re)construiu.

## Bibliografia

- AAVV. (1991). *A Honra Imagem de Si ou Dom de Si: um ideal equivoco*. Lisboa: Difel.
- Abou-Zeid, A. (1971). *A "Honra e Vergonha entre os Beduínos do Egipto In J.G. Peristiany*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Abreu, L. M. (1998). *Percursos do Oitocentismo Portugês*. Aveiro: Universidade de Aveiro.
- Acton, T. (1974). *Gypsy Politics and Social Change*. Londres: RKP.
- Afonso, A., & Gomes, C. M. (2003). *Portugal Grande Guerra, 1914-1918*. Lisboa: Diário de Notícias.
- Alfaro, A. G. (1993). *La Gran Redad de Gitanos*. Madrid: Editorial Presencia Gitana.
- Alfaro, A. G., Costa, E. M., & Floate, S. S. (1999). *Ciganos e Degredos. Os Casos de Espanha, Portugal e Inglaterra, Séculos XVI - XIX*. Lisboa: Secretariado Entrecultura.
- Almeida, J. F. ( 1986). *Classes Sociais nos Campos: Camponeses Parciais numa Região do Nordeste*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Almeida, J. F., & Machado, F. L. (1995). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Almeida, L. S. (1983). *Teorias da Inteligência*. Porto: Edições Jornal de Pedagogia.
- Almeida, M. V. ( 1995). *Senhores de Si - Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Amabis, J. M., & Martho, G. R. (1995). *Biologia das Populações: Genética, Evolução e Ecologia*. São Paulo, Brasil: Editora Moderna.
- Amâncio, L. (1994). *A Construção Social da Diferença*. Porto: Edições Afrontamento.
- Amaral, J. L. *Ofensa em Portugal*. BN, S.A. 73875 V.
- Amorim, A. G. *Maria do Sol: A Mulher que Matou em Defesa da Honra*. BN, 26256//10 P.

- Amorim, M. N. (1998). *Falando de Demografia Histórica*. Guimarães: Núcleo de Estudos de População e Sociedade - Instituto de Ciências Sociais - U.M. nº 3.
- Amorim, M. N. (1995). *Informatização Normalizada de Arquivos - Reconstituição de Paróquias e História das Populações*. Boletim de la Asociación de Demografía Histórica, XIII, 2, pp. 141-150.
- Amorim, M. N. (2000). *Linha Clássica da Demografia Histórica uma Perspectiva Optimista sobre a sua Evolução*, Boletim de la Asociación de Demografía Histórica, XVIII, II, pp. 89-104.
- Amorim, M. N., Ferreira, A., Heriques, P., Rodrigues, F., & Santos, M. (2001). *Reconstituição de Paróquias e Formação de uma Base de Dados Central in VI Congresso da Associação Demográfica Histórica vol II*. Castelo Branco: Actas.
- Andelman, D. (1977). *The Organization of Ethnicity*. Ethnic Groups, v. 1, pp. 187-200.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Antunes, M. (2002). *Teoria da Cultura*. Lisboa: Edições Colibri.
- Appadurai, A. ([1996] 2004). *Dimensões Culturais da Globalização*. Lisboa: Teorema.
- Arala Chaves, E. A. (1957). *Criação de um Documento de Identificação - Ciganos de Portugal*. Lisboa: Boletim do Ministério da Justiça, vol. 69.
- Archer, J. *Uma Questão de Honra*. BN, L 39487 V.
- Ariño, A. (1997). *Sociologia de la Cultura - La Construcción Simbólica de la Sociedad*. Barcelona: Ariel Sociológica.
- Asséde, P. (2003). *Ciganos & Escravos, no Brasil*. Brasil: Edição do Autor.
- Atienza, P. R. (1994). *História del Pueblo Gitano (Síntese para Educadores)*. Madrid: Asociación Secretariado General Gitano.
- Auzias, C. (2001). *Os Ciganos ou o Destino Selvagem dos Roms do Leste*. Lisboa: Antígona.
- Azevedo, P. (1894). *Ciganos Portugueses dos Fins do Século XVI*. Porto: Livraria Portuense.
- Bader, V.-M. (2008). *Racismo, Etnicidade, Cidadania - Reflexões sociológicas e filosóficas*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Bakhtin, M. M. (1953). "Discourse in the Novel", en *The Dialogic Imagination, Michael Holquist, comp., págs 254-442, 1981*. Austin: University of Texas Press.

- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1988). *Race, Nation, Class, les Identités Ambigues*. Paris: La Découverte.
- Banton, M. (1983). *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: University Press.
- Baroja, J. C. (1971). "Honra e vergonha. Exame histórico de vários conflitos". in J.G.Peristiany (org) *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, pp. 61-109. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Barreira, C. ([1992]1994). *História das Nossas Avós: Retrato da Burguesa em Lisboa 1890-1930*. Lisboa: Edições Colibri.
- Barros, A. F. (1901). *Aficionados e Granadeiros - Perfis e Criticas Anedoctas e Casos Pittorescos*. Lisboa: Manuel Gomes, Editor.
- Barth, F. (1998). *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Enesp.
- Bastos, J. G. (2007). *Que Futuro para os Portugueses Ciganos*. Lisboa: Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas.
- Bauman, Z. ([1995] 2007). *A Vida Fragmentada - Ensaio sobre a Pós-Modernidade*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a Busca por Segurança no Mundo Actual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z., & May, T. ([1990] 2007). *Pensando Sociologicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Beauvoir, S. (1970). *O Segundo Sexo*, Vol. I, *Factos e Mitos*, 4ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Beauvoir, S. (1967). *O Segundo Sexo*, Vol. II, *A Experiência Vivida*, 2ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Beck, U. (2007). *Cómo los vecinos se convierten en judíos. La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva - Papers 84,47-66*. Munich: Universität Ludwig Maximilian .
- Benedict, R. (1934). *Parterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Benhabib, S. ([2002] 2006). *Las reivindicaciones de la Cultura - Igualdade y Diversidad en la Era Global*. Buenos Aires: Argentina.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.

- Bertaux, D. (1978). *Destinos Pessoais e Estrutura de Classe*. Lisboa: Moraes.
- Bertaux, D. (1997). *Les Récits de Vie*. Paris: Éditions Nathan.
- Bhabha, H. (1994). *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bizarro, A. *A Vergonha e o Homem*. BN, 26993 P.
- Blanes, R. L. *Contacto, Conhecimento e Conflito. Dinâmicas Culturais e Sociais num Movimento Evangélico Cigano na Península Ibérica*. *Etnográfica*, Maio de 2007, 11 (1): 29-54.
- Boas, F. ([1943]1964). *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Bodley, J. H. (1994). "Anthropological Perspective" in *Cultural Anthropology: Tribes, States, and the Global System*.
- Bonifácio, M. F. (2002). *O Século XIX português*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Borciani, A. *As Ofensas à Honra*. BN, S.C. 15261 P.
- Borrow, G. ([1854] 1999). *Los Zíncali (Los Gitanos de Espanha)*. Sevilha: Portada Editorial.
- Boudon, R. (1995). *Tratado de Sociologia*. Lisboa: ASA.
- Boudon, R., Besnard, P., & Cherkaou, M. (1990). *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Bourdieu, P. (1999). *A Dominação Masculina*. Oeiras: Celta Editora.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de Científico - Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). *Esboço Para Uma Auto-Análise*. Lisboa: Edições 70.
- Bourdieu, P. ([1989] 2001). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Edifel.
- Bourdieu, P. (1971). *O Sentimento da Honra na Sociedade Cabília*". In J.G. Peristiany (org.). *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*, pp. 156 - 197. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Bourdieu, P. ([1994] 1997). *Razones prácticas - Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama .
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1970). *A Reprodução*. Lisboa: Veja.

- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1999). *A Profissão de Sociólogo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Branco, J. F. (1999). "A Fluidez dos Limites: Discurso Etnográfico e Movimento Folclórico em Portugal", in *Etnográfica*, vol III, pp. 23-48.
- Bruner, J. (2002). *Actos de Significado, para Uma Psicologia Cultural*. Lisboa: Edições 70.
- Bruyne, P. d., Herman, J., & Schoutheete, M. d. (1991). *Dinâmica da pesquisa em Ciências Sociais - Os Pólos da Prática Metodológica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Burke, P. ([1980] 1990). *Sociologia e História*. Porto: Edições Afrontamento.
- Cabecinhas, R. (2007). *Preto no Branco - A naturalização da Discriminação Racial*. Porto: Campo das Letras.
- Cabecinhas, R. (2002). *Racismo e Etnicidade em Portugal - Uma análise psicossociológica da homogeneização das minorias*. Braga: Tese de Doutoramento em Ciências da Comunicação.
- Cabecinhas, R., & Amâncio, L. (2003). *Naturalização da diferença: Representações sobre raça e grupo étnico*. Universidade do Minho: Centro de Estudos e Sociedade.
- Cabral, J. d. (2008). *Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais .
- Cabral, J. P. (2008). *Recorrências Antroponímicas Lusófonas*, in *Etnográfica*, Maio , 12 (1) 237-262. Lisboa.
- Cabral, J. P., & Lima, A. P. (2005). *Como Fazer uma História de Família: um exercício de contextualização social*. Lisboa: Etnográfica, vol. IX (2), pp 355-388.
- Campbell, J. (1971). "A Honra e o Diabo". in J.G. Peristiany (org) *Honra e Vergonha. Valores das sociedades mediterrânicas*, pp. 111- 137. . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Campos, B. P. (1990). *Psicologia do Desenvolvimento e Educação de Jovens. Vol. II*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Canclini, N. G. (1995). *Culturas Híbridas Estratégias para entrar y Salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Editora Sudamericana.
- Cardoso, C. M. (1997). *Educação Multicultural - Percursos para Práticas Reflexivas*. Lisboa: Texto Editora.
- Carreira, H. M. (1996a). *O Estado e a Saúde*. Lisboa: Cadernos do Público.
- Carreira, H. M. (1996). *O Estado e a Segurança Social*. Lisboa: Cadernos do Público.

- Carvalho, P. de. ([1903] 1994). *História do Fado*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Casa-Nova, M. J. A. "Relação dos Ciganos com a Escola Pública: contributos para a compreensão sociológica de um Problema Complexo e Multidimensional". In *Interações* N.º. 2, PP. 155-182 (2006).
- Castaño, J. G., Noyano, R. A., & Martinez, A. G. (1996). "Reflexões em Diversos Âmbitos da Construção da Diferença". in *Educação Intercultural de Adultos*, Maria Beatriz Rocha-Trindade e Maria Luísa Sobral Mendes. Lisboa: U.A.
- Castells, M. ( [1996] 2001). *La Era de la Información Economía Sociedad Y Cultura. El Poder de la Identidad*, Vol. 2. Madrid: Alianza Editoria.
- Catroga, F. (2001). *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto.
- Catroga, F. (1999). *O Céu da Memória - Cemitérios Românticos e Culto Cívico dos Mortos*. Coimbra: Minerva.
- Cervantes, M. (s.d.). *A Ciganita*. Lisboa: Portugalia Editora.
- Clébert, J. P. ([1965] 1985). *Los Gitanos*. Barcelona: Aymá Editora.
- Clifford, J. (2003). "Sobre a Autoridad Etnográfica". In *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Coelho, A. B. (1987). *Inquisição em Évora - dos Primórdios a 1668*. vol I . Lisboa: Caminho.
- Coelho, A. ([1892] 1995). *Os Ciganos de Portugal Com um Estudo sobre o Calão*. Lisboa: Dom Quixote.
- Cohen, A. (1969). *Custom and Politics in Urban Africa*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Conde, I. ( 1991). *Percepção Estética e Públicos da Cultura*. Lisboa: Acarte, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cornaton, M. (1979). *Grupos e Sociedade*. Lisboa: Editorial Vega .
- Costa, A. F. (1986). "A pesquisa de Terreno em Sociologia". In Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (orgs.), *Metodologia das ciências sociais*. Porto: Edições Afrontamento.
- Costa, A. F. (2002). "Identidades Culturais Urbanas em Época de Globalização". In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, pp. 16-30, vol. 17 n.º 48 Fevereiro.
- Costa, A. F. (1999). *Sociedade de Bairro: dinâmicas sociais da identidade cultural*. Lisboa: Celta Editora.

- Costa, A. F. (2001). *Sociologia*. Lisboa: Quimera Editores.
- Costa, A. F., Mauritti, R., Martins, S. d., Machado, F. L., & Almeida, J. F. (2000). *Classes Sociais na Europa*. Lisboa: Sociologia, Problemas e Práticas, nº 34.
- Costa, E. M. (1996). *O Povo Cigano em Portugal - da História à Escola*. Setúbal: CIOE/ESE de Setúbal.
- Costa, E. M. (1995). *Os Ciganos - Fontes Bibliográficas em Portugal*. Madrid: Editoria Presencia Gitana.
- Costa, J. d. (1936). *Severa*. Lisboa: Edição Acontecimento.
- Costa, M. A. (2006). *Ciganos, Histórias de Vida*. Coimbra: Minerva Coimbra.
- Crehan, K. ([2002] 2004). *Gramsci Cultura e Antropologia*. Lisboa: Campo da Comunicação.
- Crespi, F. (1997). *Manual de Sociologia da Cultura*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Cruz, M. B. (1995). *Teorias Sociológicas - Os Fundadores e os Clássicos*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Cuche, D. (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século Edições.
- Cunha, M. I. (2000). "A natureza da "raça". Sociedade e Cultura 2". In *Cadernos do Noroeste*, 13, 191-203.
- Cutileiro, J. (1971). "Prefácio à Edição Portuguesa: honra, vergonha e amigos". In J.G. Peristiany (org.). *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- D'Almeida, E. (1896). *Perfis Taurinos 528 - Biographias e Notas*. Lisboa: Typ. Guedes.
- Delgado, J. M., & Gutiérrez, J. (1995). *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Denzi, N. K. "The Logic of Naturalistic" In *Social Forces*, nº 50, 1971 pp. 166-182.
- Devalle, S. B. (2002). *Identidad y Etnicidad: continuidad y Cambio*. Mexico: El Colegio de México.
- Dias, M. T. (s.d.). *Maria Severa, Da Mouraria*. s.l.
- Doron, R. &. (2001). *Dicionário de Psicologia*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Drummond, L. (1980). "The Cultural Continuum: a Theory os Intersystems". In *Man*, vol. 15, nº 2, pp. 352-74.

- Duarte, J. F. (2008). *A Cultura entre Tradução e Etnografia*. Lisboa: Vega.
- Dubar, C. (2006). *A Crise das Identidades - A Interpretação de uma Mutação*. Porto: Edições Afrontamento.
- Dubar, C. (1997). *A Socialização - Construção das identidades sociais e profissionais*. Porto: Porto Editora.
- Duby, G. &. (1991). *História das Mulheres, O Século XIX*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Durkheim, E. ([1895] 2001). *Las Regras del Método Sociológico*. Mexico: Fondo de Cultura Económico.
- Eagleton, T. (1997). *Ideologia - Uma Introdução*. São Paulo: Editora Boitempo Universidade Estadual Paulista.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización - Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrd: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. ([1999] 1970). *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.
- Elias, N. ([1939] 1996). *O Processo Civilizador - Uma História dos Costumes, Vol. I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Eliot, T. ([1996] 2002). *Notas para Uma Definição de Cultura*. Lisboa: Século XXI.
- Enguita, M. F. (1999). *Alumnos Gitanos en la Escuela Paya - Um Estudio sobre las relaciones étnicas en Sistema el Educativo*. Barcelona: Ariel Practicum.
- Eriksen, T. (1991). "The Cultural Context of Ethnic Differences". In *Man*, vol. 26, nº 1, pp. 127-44.
- Fanon, F. ([1972] 1961 ). *Los Condenados de la Tierra*. México: Fundo de Cultura Económica.
- Fenton, S. (2005). *Etnicidade* . Lisboa: Instituto Piaget.
- Fernandes, A. T. (1998). *O Estado Democrático e a Cidadania*. Porto: Edições Afrontamento.
- Fernandez-Zoila, A. (1999). *Récits de Vie et Crises D´existence*,. s.l.: L´Harmathan.
- Fernando, C.B. (1979). "O Vinho e as Vinhas em Lisboa". In *Revista Municipal de Lisboa, nº 1, 2ª série, pp. 18 - 23*. Lisboa : Edição da C.M.L.
- Ferreira, J. C., Peixoto, J., Carvalho, A. S., Raposo, R., Graça, J. C., & Marques, R. ([1995] 1996). *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Ferreira, J. G. ( 1992). *Portugal na Conferência da Paz, Paris, 1919*. Lisboa: Quetzal.

- Ferreira, M. D. (2004). *Transportes Colectivos de Passageiros - Acessibilidades e Fluxos*. Lisboa: Instituto do Ambiente.
- Ferreira, V. M. (1987). "A cidade de Lisboa, 1850-1980". In *Povos e Culturas nº 2*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, UCP.
- Ferreira, V. ([1986] 1999). "O Inquérito por Questionário na Construção de Dados Sociológicos". In *Metodologias das Ciências Sociais*, pp.149-163. Porto: Edições Afrontamento.
- Feyerabend, P. ([1975] 1997). *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.
- Figueiredo, F. A. (2006). *A Morte na Região de Lisboa nos Principios do Século XX*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa - CEPESE.
- Filho, M. M. ([1843] 1981). *Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos*. Belo Horizonte, Brasil: Livraria Italiana Editorial.
- Fiolhais, C. (2009, sexta-feira 27 de Março). "Uma Corrida de Touros em Arronches". In *Público*, 39.
- Flores, J. G., Jiménez, E. G., & Rodríguez, G. (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga : Ed. Aljibe.
- Fonseca, E. P., Quintas, J., Marques, J. M., & Poeschl, G. (2005). *Representações Sociais das Comunidades Ciganas e não ciganas*. Lisboa: Acime.
- Fonseca, I. (1996). *Enterrem-me em Pé - A Longa Viagem dos Ciganos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Fortuna, C. (1997). *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta Editora.
- Foucault, M. (1977). *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Foucault, M. (1987). *La Vida de Los Hombres Infames*. Argentina: Editorial Altamíra.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica do Poder*. Brasil.
- Foucault, M. (1970). *Ordem del Discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Vigir e Punir - Nascimento da Prisão*. Brasil: Editorial Vozes.
- Fraser, A. ([1992]1998). *História do Povo Cigano*. Lisboa: Editorial Teorema.

- Fraser, N. (2002). "A Justiça social na Globalização: Redistribuição, Reconhecimento e Participação". Lisboa: Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 63, 7-20.
- Fraser, N. (2007). "Reconhecimento sem Ética". In *Revista Lua Nova*, nº 70, pp. 101-138. São Paulo.
- Frigolé, J. (1995). "Naturesa i Cultura: dos paradigmes bàsics per a una explicació de la diversitat humana". In *Antropologia Social* 15-28. Barcelona: Proa.
- Fritzell, C. (1987). *British Journal of Sociology*, vol. nº 1. Londres: s.l.
- García, J. A. (2003). *Los Gitanos - su Cultura y su Lengua*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga.
- Gasset, O. ([1960]1999). *Sobre la Caza los Toros y el Toreo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Geary, P. J. ([2002] 2008). *O Mito das Nações. A Invenção do Nacionalismo*. Lisboa: Gradiva.
- Geertz, C. (2003). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local - Ensayos sobre la interpretación*. Barcelona: ediciones Paidós.
- Geertz, C. ([1973] 2003). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Geertz, C. (1999). *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (199). *Condições da Liberdade- A Sociedade Civil e seus Rivais*. Lisboa: Gradiva. Ilner, E. (1983). *Nations et Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Gellner, E. ([1992] 1994). *Pós-Modernismo Razão e Religião*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Geremek, B. (1995). *A Piedade e a Força - História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar.
- Geschwender, J. (1978). *Racial Stratification in America*. Dubuque, Iowa: William C. Brown.
- Giddens, A. ( 1997). *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Giddens, A. ( 1991). *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp.
- Giddens, A. (1994). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, A. ([1995] 1997). *Política, Sociologia e Teoria Social - Encontro com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*. São Paulo, Brasil: Editora Unesp.

- Giddens, A. ([1991] 2000). *Sociologia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995). *Transformações da Intimidade - Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta Editores.
- Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*. Nueva York: Aldine.
- Goffman, E. ([1963]2001). *Estigma, La Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Goffman, E. ( 2001). *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life*. New York: Oxford University Press.
- Gouveia, D. ( 2003). *Alcunhas, Génesis e Importância da Caricatura Verbal*. Lisboa: Hugin.
- Grillo, P. D. (1969). "The Tribal Factor in an Transition Trade Unin". In Gulliver, P. H. (Ed.) *Tradition and Tansition in East Africa*, pp. 297-321. London: Routledge and Kegan Paul.
- Grossberg, L. (2003). "Identidad y Estudios Culturales: No hay nada más que eso?". In *Questões de Identidade Cultural - Compilado por Stuart Hall Y Paul di Gay*. Madrid: Amorrortu Editores.
- Guerra, I. (1987). "A Espacialidade da Vida Social". In *Povos e Culturas n° 2*, pp. 171-189. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, UCP.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa, I - Racionalidad de la acción*. Santafé de Bogotá, Colombia: Ediciones Santillana.
- Halbwachs, M. ([1950]1997). *La mémoire Collective*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Hall, C. (1992). "The early formation of Victorian domestic ideology". In *Wite, Male and Middle-Class: Explorations in Feminism and History*. Cambridge e Oxford: Polity Press.
- Hall, S. (2007). *A Identidade Cultural da Pós-modernidade*. Brazil: DP&A Editora.
- Hall, S. (2000). "Quem Precisa de Identidade". In *Identidade e Diferença - A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeito: Editora Vozes.
- Hall, S., & Woodward, K. (2000). *Identidade e Diferença - A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2003). *Etnografía – Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós, 2ª Edición.

- Handelman, D. (1977). *The Organization of Ethnicity. Ethnic Groups*, p. 187-200. Vol.1. s.l.
- Hannertz, U. (1974). *Urban Ethnicity*. London: Tavistock.
- Harris, M. (1994). *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, M. ([1979] 2003). *El Desarrollo de la Teoría Antropológica - Una História de las Teorías de la Cultura* (12ª ed.). (S. Veintiuno, Ed.) Madrid.
- Harris, M. ([1981] 2001). *Introdução a la Antropologia General*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hechter, M. (1974). "The Political Economy of Ethic Change". v. 79, pp. 1151-78. In *Americ Journal of Sociology*.
- Herskovits, M. J. ([1948]1952). *Les Bases de l'anthropologie Culturelle (trad. Franc.) Payot. Paris, .*
- Herzfeld, M. ([1987] 2001). *A Antropologia do Outro Lado do Espelho - Etnografia Crítica nas Margens da Europa*. Viseu: Difel.
- Hobbsbawm, E. J. (1998). *A Questão do Nacionalismo – Nações e Nacionalismo desde 1780*. Lisboa: Terramar.
- Hobsbawm, E. (1999). *História del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Horta, A. P. (2008). *A Construção da Alteridade - Nacionalidade, Políticas de Imigração e Acção Colectiva Migrante na Sociedade Portuguesa Pós-Colonial*. Lisboa: Fundação Calouste Guelbenkian .
- Howarth, G., & Oliver, L. (2004). *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*. Lisboa: Quimera Editores.
- Humm, M. (1989). *The Dictionary of Feminist Theory*, . Nova Iorque, Toronto, Sydney e Tóquio : Harvester/Weatshef.
- Iturra, R. ([1986] 1999). "O Trabalho de Campo e Observação Participante em Antropologia". In *Metodologias das Ciências Sociais*, pp.149-163. Porto: Edições Afrontamento.
- Jedlowwki, O. ( 1989). *Memória, Esperienza e Modernità*. Milano: F. Angeli.
- João, M. I. (2002 ). *Memória Histórica e Educação*. Universidade Aberta, policopiado.
- Jorge, V. O., & Iturra, R. (1997). *Recuperar o Espanto: o Olhar da Antropologia*. Porto: Edições Afrontamento.

- Kenrick, D. ([1993]1998). *Ciganos: da Índia ao Mediterrâneo*. Lisboa: Secretariado Entreculturas.
- Kenrick, D., & Puxon, G. (1998). *Os Ciganos sob o Domínio da Suástica*. Lisboa: Secretariado Entreculturas.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (2004). *Estados, Naciones y Culturas*. Córdoba: Almuzara.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la Democracia*. Siglo XXI: Madrid.
- Laraia, R. d. ([1986 ] 2000). *Cultura: um Conceito Antropologico* (14ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Latour, S. G. (2003). *A Sociedade Justa Igualdade e Diferença*. Porto: Porto Editora.
- Laungani, P., Parkes, C. M., & Young, B. (2003). *Morte e Luto Através das Culturas*. Lisboa: Climepsi Editores.
- Lawler, J. M. (1981). *Inteligência, Hereditariedade e Racismo*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Leal, J. (1933). "Prefácio" a *Adolfo Coelho. Obra etnográfica, vol. I*. Lisboa: Dom Quixote.
- Leblon, B. ([1985] 1993). *Los Gitanos de España - El Precio y el valor de la Diferencia*. Espanha: Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. ([1958] 1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Lévi-strauss, C. ([1952] 2006). *Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença.
- Leyens, J.-P. ( 1979). *Psicologia Social*. Lisboa: Edições 70.
- Liégeois, J.-P. (1987). *Gitanos e Itinerantes*. Madrid: Associação Nacional Presencia Gitana.
- Liégeois, J.-P. (2001). *Minoria e Escolarização: o rumo Cigano*. Lisboa: Secretariado Entreculturas.
- Lígia, A. (1994). *Masculino e Feminino. A Construção Social da Diferença*. Porto: Edições Afrontamento.
- Lopes, J. T. (1999). "Antropologia e Sociologia: Duas Disciplinas em Diálogo". In *Recuperar o Espanto: o Olhar da Antropologia*. Porto: Edições Afrontamento.
- Lopes, Ó., & Saraiva, A. J. (1982). *História da Literatura Portuguesa, 12º Edição*. Porto: Porto Editora.

- Luis, P. (1947). *Lisboa das Toiradas*. Lisboa: Livraria Popular.
- Luiz, P. (1945). *Fado, Mulheres e Toiros*. Lisboa: Livraria Popular.
- Macedo, A. G. (2005). *Crítica Feminista*. Porto: Editora Afrontamento.
- Machado, F. L. (1992). "Etnicidade em Portugal: Contrastes e politização". In *Sociologia: Problemas e Práticas, nº 12, pp. 123-136*. Lisboa: CIES - Celta Editora.
- Machado, F. L. (2001). "Contextos e Percepções de Racismo no Quotidiano". In *Sociologia Problemas e Práticas, nº 36*. Lisboa: CIES Celta Editora.
- Machado, F. L. (1997). "Contornos e Especificidades da Imigração em Portugal". In *Sociologia: Problemas e Práticas, nº 24, pp. 9-44*. Lisboa : CIES - Celta.
- Machado, F. L. (2002). *Contrastes e Continuidades - Migrações, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Lisboa: Celta Editora.
- Machado, F. L. (1992). "Etnicidade em Portugal". In *Sociologia e Práticas, nº 12, pp. 123 - 136*. Lisboa: CIES - Celta Editora.
- MacInnes, J. ([1998] 2002). *O Fim da Masculinidade*. Porto: Ambar.
- Maffesoli, M. ( 2003). *Entre o Bem e o Mal, Compêndio de Subversão Pós-moderna*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Magree, B. (s.d.). *As Ideias de Popper*. São Paulo: Cultrix.
- Mahmoudian, M. (1982). *A Linguística Hoje*. Lisboa: Livraria Martins Fontes.
- Malinowski, B. (1944). *Teoria Scientifica della Cultura e Altri Saggi*. Milano: Feltrinelli.
- Mannheim, K. (2001). *Sociologia da Cultura*. São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva.
- Maravall, J. A. *Poder, Honor y Elites*. BN, S.C. 92115.
- Marcuse, H. (1954] 1993). *El Hombre Unidimensional - Ensayo Sobre la Ideología de la Sociedad*. Espanha: Planeta-Agostini .
- Marcuse, H. ([1966] 1968). *Ensayos sobre Política y Cultura*. Espanha: Planeta Agostini.
- Marques, A. d., & Serrão, J. (2002). *Portugal e a Instauração do Liberalismo*. Lisboa: Editorial Presença.
- Mateus, A. (1999). *Economia Portuguesa desde 1910*. Lisboa: Editora Verbo.
- Matital, B. K., Apel, K.-O., Rorty, R., T. Ames, R., Bernstein, R. J., Hall, D. L., et al. ([1991] 2001). *Cultura y Modernidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

- Mattoso, J. (1993). *História de Portugal - O Liberalismo (1807-1890)*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Mattoso, J. (1998). *Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.
- Mattoso, J. (1993). *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Mauss, M. (1993). *Manual de Etnografia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Mauss, M. ([1950] 2001). *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70.
- Melo, F. J. (2006). *Os Ciganos Calon de Mambá - a Sobrevivência de sua Língua*. Porto: Editora Arca das Letras.
- Mendes, A. J. (1996). *O Direito à Honra e a sua Tutela Penal*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Mendes, J. M. (2001). "O Desafio das Identidades". In Santos, Boaventura Sousa *Globalização, Fatalidade ou Utopia*. Porto: Edições Afrontamento.
- Mendes, M. M. (2007). *Representações Face à Discriminação Ciganos e Emigrantes Russos e Ucrânicos na Área Metropolitana de Lisboa*. Lisboa: Tese de Doutoramento em Ciências Sociais.
- Merton, R. (1972). *Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge*, *American Journal of Sociology*, 78 (1), pp. 9-47.
- Meyer, M. (1992). *Lógica, Linguagem e Argumentação*. Lisboa: Teorema.
- Miranda, J. (2002). *A Identidade Nacional: Do Mito ao Sentido Estratégico*. Lisboa: Celta.
- Moonen, F. (2000). *Rom, Sinti e calon - Os assim Chamados Ciganos*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- Morais, A. M. (1992). *A Praça de Toiros de Lisboa, Campo Pequeno*. Lisboa: Fnac Gráfica.
- Morais, A. M. (2003). *Fado e Tauromaquia do Século XIX, 2ª Edição*. Lisboa: Hugin.
- Morreale, M. *Honra, Fama Y Gloria*. BN, 15560 V.
- Moscovici, S. ([1972]1977). *A sociedade contranatura*. Amadora: Bertrand.
- Mossé, C. ([1993] 1999). *O Cidadão na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70.
- Moyano, R. A., Castaño, J. G., & Martínez, A. G. ((1996)). "Reflexões em Diferentes Âmbitos da Construção da Diferença". In Rocha-Trindade, M. B., & Mendes, M. L., *Educação Intercultural de Adultos*. Lisboa: Universidade Aberta.

- Murdock, G. (1997). "La Ciencia de la Cultura", in *Murdock, Cultura y Sociedad pp. 63-78*. México, : Fondo de Cultura Económica, .
- Neto, F. (2002). *Psicologia Intercultural*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, F. F. (1997). *Estudos de Psicologia Intercultural - Nós e Outros*. Porto: Imprensa Portuguesa.
- Neto, F. ( 1998). *Psicologia Social, vol. I*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Neto, V. (1993). "O Estado e a Igreja - Do Antigo Regime ao Liberalismo", In *Mattos (org.) História de Portugal, vol. 5, pp. 265-314*. Lisboa : Circulo de Leitores.
- Neves, P. B. (1992). *Os Toiros de Lide em Portugal*. Lisboa: Edições Enapa.
- Nunes, O. (1981). *O Povo Cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Ohnet, G. *A Mascara da Vergonha*. . BN, L 15529 P.
- Pais, J. M. (2007). *Artes de Amar da Burguesia* . Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pais, J. M. ( 2002). *Sociologia da Vida Quotidiana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Parkes, C. M. (1998). *Luto - Estudos sobre a Perda na Vida Adulta*. São Paulo, Brasil: Summus Editorial.
- Pedro, E. R. (1997). *Análise Crítica do Discurso*. Lisboa: Ed. Caminho.
- Pereira, A. L. (2001). *Darwin em Portugal [1865-1954]. Filosofia. História. Engenharia Social*. Coimbra: Almedina.
- Pereira, M. B. (1993). "Modernidade Racismo e Ética Pós-Convencional". Coimbra: Revista Filosófica de Coimbra.
- Peristiany, J. G. ([1965] 1971). "Introdução e "Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota", in J. Peristiany (org). *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrâneas. pp.3-10, 139-155*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pessoa, F. (1997). *Livro do Desassossego*. Lisboa: Relógio D' Água.
- Pimentel, A. ([1904] 1989). *A Triste Canção do Sul - Subsídios para a História do Fado*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Pina Cabral, J. d. (1991). *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- Pina Cabral, J. d. (1991). "As Categorias de Comparação Regional: uma crítica à noção de Mediterrâneo". In *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.

- Pinto, J. M. (1981). "Solidariedade de Vizinhança e Oposição de Classe em Colectividades Rurais". In *Análise Social*, vol. XVII (66) pp. 199-229. Lisboa.
- Pires, M. L. (2004). *Teorias da Cultura*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Pisón, J. M. (2001). *Tolerancia y Derechos Fundamentales en las Sociedades Multiculturales*. Madrid : Editorial Tecnos.
- Pitt- Rivers, J. (1971). "Honra e posição social". In J.G.Peristiany (org), *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrânicas*, pp.11-61. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pitt-Rivers, J. e. (1992). *A Honra*. Lisboa: Difel.
- Poirier, J., Clapier-Valladon, S., & Raybaut, P. (1995). *Histórias de Vida*. Oeiras: Celta.
- Popper, K. R. (1991). *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Praça, J. L. ([1872] 2005). *A Mulher e a Vida ou a Mulher - Considerada debaixo dos seus Principaes Aspétos*. Lisboa: Edições Colibri.
- Prado Coelho, J. (1982). *Introdução ao Estudo da Novela Camiliana, 1º vol., 2ª edição*. Lisboa: IN-CN.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1986). *A Nova Aliança*. Lisboa: Gradiva.
- Ramírez-Heredia, J. d. (1974). *Nós, os Ciganos*. Braga: Editorial Franciscana.
- Rego, B. L. (2001). *Dicionário das Alcinhas Alfacinhas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Reis, C., & Lopes, A. C. (2002). *Dicionário de Narratologia*. Coimbra: Almedina.
- Reis, J. (1993). "O Analfabetismo em Portugal no Século XIX: uma interpretação", in *Revista Colóquio Educação e Sociedade*, Fev.
- Rex, J. (1988). *Raça e Etnia*. Lisboa: Ed. Estampa.
- Ribeiro, M. d. (1990). *O Simbolismo da Casa em Júlio Dinis*. Lisboa: Difel.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoria da Interpretação*. Porto: Porto Editora.
- Ricoeur, P. (1998). *La Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autonoma de Madrid.
- Ritzer, G. (2003). *Teoría Sociológica Moderna*. Madrid: McGraw Hill.
- Robertson, R. (1992). *Globalização. Teoria Social e Cultural Global*. Brasil: Editora Vozes.

- Rocha, F. (1987). *Fins e Objectivos do Sistema Escolar Português, Período de 1820 a 1926*. Aveiro: Livraria Estante Editora.
- Rocha-Trindade, M. B. (1995). *Sociologia das Migrações*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Rocha-Trindade, M. B., & Mendes, M. L. (1996). *Educação Intercultural de Adultos*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Rodrigues, T. (1995). *Nascer e Morrer na Lisboa Oitocentista - Migrações, Mortalidade e Desenvolvimento*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Román, T. S. (1997). *La Diferencia Inquietante, Viejas y Nuevas Estrategias Culturales de los Gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- Román, T. S. (1999). "El Desarrollo de la Conciencia Política de los Gitanos", pp.36-41. Madrid: Revista: "Gitanos. Pensamiento y Cultura".
- Rorty, R. e. ([1991] 2001). *Cultura y Modernidade - Perspectivas Filosóficas de Oriente y Occidente*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Rosenberg, O. (2001). *A Lente de Aumento - Os Ciganos no Holocausto*. Lisboa: Âncora Editora.
- Rowland, R. (1987). *Antropologia, História e Diferença: alguns aspectos*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Rowland, R. (2008). "Práticas de Nomeação em Portugal durante a Época Moderna: Ensaio de Aproximação", in *Etnográfica, Maio 12 (1, pp. ) 17-43*. Lisboa.
- Russ, J. (1997). *A Aventura do Pensamento Europeu. Uma História das Ideias Ocidentais*. Lisboa: Terramar.
- Sahlins, M. (1997a). *O "Pessimismo Sentimental" E a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um "objecto em vias de extinção" (Parte I)*. *Mana*, vol. 3(1),pp. 41-73. Brasil: Mana.
- Sahlins, M. (1997b). *O "Pessimismo Sentimental" E a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um "objecto em vias de extinção" (Parte II)*. *Mana*, vol. 3(2), pp. 103-159. Brasil: Mana.
- Said, E. W. (1997). *Orientalismo*. Lisboa: Livros Cotovia.
- Saint-Maurice, A. (1997). *Identidades Reconstruídas - Cabo-Verdianos em Portugal*. Lisboa: Celta.
- Salanone, F. A. (1985). "Colonialism and the Emergence of Fulani Identity". In *Journal of Asian and African Studies*, nº 20, pp. 193-302.

- Salazar, L. G. (1903). *A Noite de Núpcias. Estudo sobre a Virgindade*. Lisboa.
- Santos, B. S. (2000). *Crítica da Razão Indolente – Contra o desperdício da experiência*. Porto: Ed. Afrontamento.
- Santos, B. S. (1995). *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Edições Afrontamento. (4ª Edição).
- Santos, B. S. (1994). *Pela Mão de Alice - O Social e o Político na Pós- Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. S. (1997). "Por Uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos", in *Revista de Ciências Sociais*, nº 48, pp.11-33. Coimbra: C.E.S.
- Santos, E. d. (1935). *A Tauromaquia e a Degradação dos Costumes*. Porto.
- Sapir, E. ([1921] 1967). *Le Langage*. Paris: Payot.
- Saragoça, H. (1991). Galeria de Subalternos. *Novo Burladero* , 43.
- Sartori, G. (2001). *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*. Madrid: Tauros.
- Saussure, F. (1916). *Cours de Linguistique Générale, Trad. port. de José Victor*. Paris: Payot.
- Segalen, M. (1999). *Sociologia da Família*. Lisboa: Terramar.
- Serrão, J. (1980). *Temas Oitocentistas, vol. I*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Serrão, J. (s.d.). *Temas Oitocentistas, vol. II*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Silbert, A. ( 1998). *Portugal na Europa Oitocentista*. Lisboa: Edições Salamandra.
- Silva, A. S., & Pinto, J. M. ([1986] 1999). *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento.
- Silva, J. C. A. (2007). *Amanheceste em Mim pelo Poente*. Porto: Editorial Moura Pinto.
- Silva, L. A. (2000). *A última corrida de touros em Salvaterra*. Lisboa: B.N. cota: L. 67530 V.
- Silva, T. T. (2000). "A Produção social da Identidade e da Diferença", in *Identidade e Diferença - A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Smith, A. (2008). *Vida, Pensamento e Obra*. Lisboa: Edições Jornal Público.
- Sousa, C. J. (2001). "Um Olhar (de um Cigano) Cúmplice", in *Que Sorte, Ciganos na Nossa Escola!* Lisboa: Secretariado Entreculturas.

- Souza, A. (1924). *O Trajo Popular em Portugal nos Séculos XVIII e XIX*. Lisboa.
- Sprinthall, N. A., & Sprinthall, R. ([1990] 1995 ). *Psicologia Educacional*. Lisboa: McGraw\_Hill.
- Strauss A, C. J. (1994:). "Grounded Theory Methodology: An Overview". In Denzin NK, Lincoln YS (ed). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage; pp. 273-85.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1994). *Grounded Theory Methodology: an overview, in Denzin, Norman K.; Lincoln, Yvonna, eds*. California: Handbook of Qualitative Research.
- Streiff-Fenart, P. P. (1998). *Teorias da Etnicidade & Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth*. Rio de Janeiro: Editora Unesp.
- Sucena, E. (1992). *Lisboa, o Fado e os Fadistas*. Lisboa: Edições Vega.
- Tajfel, H. ([1981] 1982). *Grupos Humanos e Categorias Sociais vol. I*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Tajfel, H. ([1981] 1982). *Grupos Humanos e Categorias Sociais, vol., II*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Tar, Z. (1997). *A Escola de Francoforte*. Lisboa: Edições 70.
- Taylor, C. (1998). *Multiculturalismo: Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Teixeira Fernandes, A. (1998). *O Estado Democrático e a Cidadania*. Santa Maria da Feira: Edições Afrontamento.
- Teixeira, N. S. (s.d.). "Porque foi Portugal Para a Guerra?", in *Século XX. Público/El País*.
- Tengarrinha, J. (. (2000). *História de Portugal*. São Paulo: Editora da UNESP.
- Thomas, L.-V. (1999). *Morte e Poder*. Lisboa: Temas & Debates.
- Titiev, M. (1963). *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6ª Edição.
- Toonnies, F. ([1935]1979). *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península.
- Torremorell, M. C. (2003). *Cultura de Mediación y Cambio Social*. Barcelona: Gedisa.
- Torres, A. (1991). *Vivencias Gitanas*. Barcelona: Instituto Romaní de Servicios Sociales y Culturales.

- Touraine, A. (1998). *Iguais e Diferentes - Podemos Viver Juntos*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Turner, B. S. ([1996] 2002). *Teoria Social*. Lisboa: Difel.
- Tylor, E. B. (1881). *Primitive Culture*. Londres: J. Murray.
- Vala, J., Brito, R., & Diniz, L. (1999). *Expressões dos Racismos em Portugal*. Lisboa: ICS.
- Valles, M. S. (2000). *Técnicas Cualitativas de Investigación Social, Reflexión Metodológica y Práctica Profesional*. Madrid: Síntesis Sociología.
- Van Leeuwen, T. (1996). "The representation of social actors", in C.R. Caldas-Coulhard, *Text and Practices. Readings, in Critical Discourse Analysis*, pp. 32-70. Londre: Routledge.
- Vasconcellos, J. L. (1928). *Antroponímia Portuguesa. Tratado comparativo da origem, significação, classificação e vida do conjunto dos nomes próprios, sobrenomes, e apelidos, usados por nós desde a Idade-Média até hoje*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Vasconcelos, J. L. ([1928]1982). *Etnografia Portuguesa, vol. IV, pp. 351-419*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Vicent, J. (1974). *The Structuring of Ethnicity. Human Organization, vol. 33, n° 4, pp. 375-378*.
- Vidal, F. (2004). "Proximidades e Distâncias Sociais num Bairro Industrializado de Lisboa no Início do Século XX: Os Universos Relacionais de Alguns moradores de Alcântara", in *Grupos Sociais e Estratificação Social em Portugal no Século XIX, Benedicta Maria Duque Vieira (Org.)*. Lisboa: CEHCP-ISCTE.
- Vieira, B. M. (2004). *Grupos Sociais e Estratificação Social em Portugal no Século XIX*. Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa.
- Wallerstein, I. (1960). "Ethicity and Nacional Integration", in *West Africa. Cahiers d'Étude Africaines, n.º 3, p 129-39, Oct*.
- Warner, W., & Sorel, L. (1945). *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven: Yale University Press.
- Weber, L. (. (2002). *Crónica del Holocausto*. Madrid: Lisboa.
- Wieviorka, M. (2002). *A Diferença*. Lisboa: Fenda Editora.
- Wieviorka, M. ([1992]1995). *Racismo e Modernidade*. Lisboa: Bertrand Editora.
- Williams, R. (2000). *Palabras Clave: Un Vocabulario de la Cultura y la Sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Williaams, R. ([1956] 2001). *Cultura y Sociedad, 1780-1950: De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Woodward, K. (2000). "Identidade e Diferença: uma introdução Teórica e Conceitual", in *Identidade e Diferença - A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Wright, E. O. (1985). *Classes*. Londres: New Left Books/Verso.

Young, C. (1983). *The Temple of Ethnicity, World Politics, vol. 4, pp. 652-662*.

Young, I. M. (2000). *La Justicia y la Política de la Diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Zonabend, F. (1991). "A Memória Familiar - Do Indivíduo ao Colectivo", in *Sociologia, Problemas e Práticas n° 9, pp. 179-190*. Lisboa.

### Jornais e Revistas

*A Capital*. (1912, Quinta-Feira 1 de Fevereiro). p. 2.

*A Lide*. (1897, 6 de Junho).

Amaral, H. P. (1900, n° 25 (3ª) série). João da Cruz Calabaça. *A Arena*, 1.

Arena, J. (1906, n° 146 (16º série) Domingo 22 de Abril). *Campo Pequeno 1ª e 2ª touradas da época*. Lisboa.

As Touradas. (1870, ano 1, n° 1 ). *Annaes Tauromachicos*, 1.

Braga, T. (1879). "Origem dos Ciganos", in *O Positivismo*. Porto: B.P.M.P. cota P-A-828.

Branco, F. C. (1987). "A Problemática do Conceito de Saloio", in *Lisboa, Revista Municipal, n° 22, pp. 49-57*.

*Campo Pequeno*. (1903, 2 de Agosto, Página 2).

*Campo Pequeno*. (1903, Domingo, 17 de Maio).

*Campo Pequeno*, n. 4. (1896, 4 de Maio).

Carvalho, L. d. (1901, segunda-feira, 4 de Março). Folhetim – O Inteligente. *Diário de Notícias*, 1.

Castelo-Branco, F. (1987). "A Problemática do Conceito de Saloio", in *Lisboa, Revista Municipal, n° 22, pp. 49-57*.

- Diário de Notícias*. (1912, 2 de Fevereiro). Manuel António Botas.
- Jornal A trincheira*. (1910, Domingo, 3 de Julho). Lisboa.
- Moita, I. (1979). “Os Transportes em Lisboa” in *Revista Municipal de Lisboa*, nº pp. 40-52. Lisboa: Edições da C.M.L.
- Nunes, I. (1988). “Pregões de Lisboa, Um Aspecto Pitoresco de Lisboa”, in *Lisboa, Revista Municipal*, nº 23, pp. 43-54.
- Pequeno, A. (1892, 21 de Agosto). “Crónica das Touradas – Praça de Lisboa”, in *A Trincheira*, 2-3.
- Rocha, J. (1902). “Os Ciganos e o seu Dialecto”. Lisboa: Ocidente, Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro.
- S. Marques, D. (1876, 1ª Ano nº 13). Manuel António Botas, fotografia de J. Loureiro. In *Toureiro - Folha Destinada a Assumptos Tauromachios*, 1.
- Silveira, M. d. (1987). “Os Cafés e Botequins Lisboetas do Século XIX”, in *Lisboa, Revista Municipal*, nº 21, pp. 43-62.
- Tiro, S. (1904, 31 de Março, nº 274). *Campo Pequeno*. Lisboa.
- Toureiro, O. (1876, ano 1º, nº 13). Manuel António Botas. *Folha Destinada a Assumptos Tauromachicos*, 1-2.

## Dicionários

- Abbagnano, N. (1998). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo : Martins Fontes.
- Dicionário de Língua Portuguesa*. (1996). Porto: Priberam Informática e Porto Editora.
- Diciopédia X*. (2006). Porto: Porto Editora.
- Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*, vol. V. (1993). Lisboa: Editorial Verbo.
- Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*. (1984). Lisboa: Editorial Verbo.
- Ferreira, A. B. (2004). *O Novo Dicionário Electrónico Aurélio de Língua Portuguesa versão 5*. Brasil: Editora Positivo.
- Garnier, D. (1984). *Dicionário de Termos Técnicos de Medicina*. S. Paulo: Andreia Editores. 20 Edição.

Houaiss, A. (2001). *Dicionário Electrónico de Língua Portuguesa*. Brasil: Editora Objectiva.

Linguística, A. P. (1992.). *Dicionário de Termos Linguísticos I-II*, 1ª edição. Lisboa: Edições Cosmos .

Rosas, F., & Brito, J. B. (1996a). *Dicionário de História do Estado Novo*, Vol. I. Venda Nova: Bertrand Editora.

Rosas, F., & Brito, J. M. (1996). *Dicionário de História do Estado Novo*, Vol. II. Venda Nova: Bertrand Editora.

Santana, F., & Sucena, E. (1994). *Dicionário da História de Lisboa*, Vol.s I e II. Lisboa: Carlos Quinta & Associados.

Torrinha, F. (1942). *Dicionário Latino – Português*. Porto: Edições Manârus.

### Jornais/Revistas, e outras referências bibliográficas consultadas

Ano	Título	Cota	Observações
1835	Eco, O	BPMP P-A-1003	Nº 1, Jornal Critico, literário e Político
1837	Toureiro, O	BPMP PB-4352 (1)	Bisemanário e mais tarde Diário
1837	Toureiro, O	BPMP PB 4352	Nº 92
1838	Jornal do Povo	BPMP P-C- 1480	Diário (2 a 18 de Janeiro de 1838)
1847	Lusitano, O	BPMP XIII-3-36	Diário
1847	Eco Popular, O	BPMP IX-3-41	Diário
1847	Nação, A	BPMP VII-4-1	
1847	Lusitano, O	BPMP XIII -3- 336	Diário político, literário, religioso e comercial
1848	União, A	BPMP VII-5-27	
1850	Ver. de Espectáculos	BPMP P-B-4379 (3)	
1856	Biografias	BPMP P-B-3925	Revista Contemporânea
1856	Saloio, O		Nº 14ª, 4ª Feira 29 de Outubro, definição de saloio na 1ª página.
1862	Século, O	BPMP IX -5 49	
1864	Diário de Notícias	BPMP COR 24 44	
1864	Diário de Notícias	BPMP P-C-1410	
1866	Jornal de Notícias	BPMP IX-5-73	Porto, 3 de Julho de 1866 até 31 de Dez. de 1866.
1874	Lisboa na Rua	BPMP 8a 007 314	Coisas da Cidade de Lisboa.
1878	Ocidente	BPMP P-B-2698	Vol. I, 1º ano, Revista Ilustrada de Portugal e do Estrangeiro. (1 de Janeiro a 1 de Dez.)
1878	Ocidente	BPMP P-B-2698	Vol. I, 1879; Vol. II, 1879; Vol. III, 1880; Vol. IV, 1881.
1878	Positivismo	BPMP P-A- 828	Vol. II; III; IV e V. (1878/79 – V Vol. Tourada no Campo Santana 15 de Janeiro de 1882).
1878	O Positivismo	BPMP P-A-828; X´ F4-7-12	Origem dos Ciganos. Porto, Revista Filosófica.
1878	Lisboa Velha	BPMP G5-9-26	Aquarelas e desenhos da cidade de Lisboa.
1879	Biografias	BPMP L3-2-86 (8)	Martins, Rocha
1879	António Maria, O	BPMP 3170	Pinheiro, Rafael Bordalo
1880	António Maria, O	BPMP GC-B-127	Pinheiro, Rafael Bordalo

1881	Século, O	BPMP VII-5-1	Festa Artrítica no Campo de Santana, 30 de Julho 1881
1884	Ilustração Portuguesa, A	BPMP P-B- 2520	
1884	Ilustração Portuguesa, A	BPMP COR-2133	Antigo Passeio Publico, 2 de Março de 1885, nº 36, p. 7.
1884	António Maria, O	BPMP XF3 - 8 - 17	3 de Janeiro de 1884
1885	Século, O	BPMP Cor-2375	
1885	Legislação	BPMP SL - A -102	Colecção Oficial de Legislação Portuguesa
1885	Pontos nos ii	BPMP XF3-8-15	Pinheiro, Rafael Bordalo. Humor
1885	Pontos nos ii	BPMP P-B-3173	1885/1888
1885	Pontos nos ii	BPMP GC-C-63 COR-2339	1885/1889
1887	Revista Lusitana	BPMP P-B-2930	Os Ciganos dizem a Buena-dicha, Vol. VI, pp. 273-299.
1889	Almanaque de Palcos e Salas de Lisboa	BPMP SA/A/285	
1890	Toureiro, O	BPMP IX-2-123	Nº 1
1890	Toureiro, O	BPMP IX-2-126	Nº 2
1890	Toureiro, O	BPMP IX-2-123 (19)	
1894	Revista Lusitana	BPMP P-B-293	Vasconcelos, José Leite de, Vol. III.
1897	Século, O	BPMP P-C-1213	1897 a 1905
1897	Século, O Almanaque Ilustrado	BPMP COR-310; SA/A/250; RJ-4271	
1897	Século, O Almanaque Ilustrado	BPMP S 'A -A-250	2º Ano
1900	Tipos e Factos de Lisboa	BPMP N6-9-81; V5-11-8	1 e 2ª edição
1901	Lisboa de Lés a Lés	BPMP A6-2101 (2); A6-2-101 (1); A6-2-101 (3)	Vol. I; II e III.
1902	Ocidente, O	BPMP P-B-2698	Os ciganos e o seu Dialecto.
1902	Ocidente, O	BPMP P-B-2698	Tourada em Benefício dos Tuberculosos, pp.129 e 130.
1902	Ocidente, O	BPMP P-B-2698	Os Ciganos e o seu Dialecto: indício de origem dos ciganos.
1903	Ilustração Portuguesa	BPMP P-B-2521	Nº 1, Os ciganos, pp. 74/75; 313 a 319.
1905	Tempo, O	BPMP C/C/66	
1907	Verdade Taurina, A	BPMP VII-4-96	
1907	Campo Pequeno, O	BPMP VII-4-101	
1910	Alma do Fado, A	BPMP P-C-1482	
1910	Fadinho, O	BPMP VII-3-40	Semanário de Critica e propaganda do fado
1910	Fado, O	BPMP P-C-1482	Harington, Carlos
1910	Toureiro Português, O	BPMP - VII-4-96	
1912	Jornal de Notícias	BPMP IX.4.27	Quarta-Feira, 31 de Janeiro 1912, Greve geral: Declarado o Estado de Sítio e suspensão das garantias. Título de Primeira Página.
1912	Primeiro de Janeiro	BPMP IX.5.73	
1912	Comércio do Porto	BPMP IX.4.27	
1912	Dia, O	BN J3866G	
1912	Águia	BN J2223.B	
1912	Panorama	BN - Cota: J2544. B	
1912	Batalha, A	BPMP VII.4.88	Semanário
1912	Madrugada, A	BPMP VII.4.95	Folha mensal, Propriedade da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas
1912	Tourada, A	BPMP VII.4.95	Jornal que publicita o que o que diz respeito à tourada.
1912	Mundo Ilustrado	PB. 3139	
1912	Século, O	BPMP VII.5.1	Na sua casa da Travessa do Borrvalho B, 1º faleceu ontem, vitimado por uma lesão cardíaca Manuel António Botas. Nasceu em Lisboa em 1825. Notícia: com Foto página 4", 2 de Fevereiro:
1912	Diário de Notícias	BPMP PD.197	Faleceu, Manuel António Botas, vitimado por uma lesão cardíaca... Contava 84 anos. Dirigiui corridas no campo pequeno, campo de Santana, Coliseu Portuense, etc. Toureiro a cavalo, deixa seis filhos. Funeral para o Cemitério Oriental às expensas da empresa Baptista & Lacerda, p. 3, com foto.
1912	Folha da Tarde	BPMP VII.4.77	Manuel Botas Na sua residência na travessa do Borrvalho, faleceu esta tarde, este antigo bandarilheiro e director de

- corridas. Deve de certo deixar inúmeras saudades naqueles que o conheceram. O Funeral realiza-se amanhã, ainda não estando hora marcada”. P. 2, canto inferior direito. Quinta-feira, 1 de Fevereiro de 1912
- 1916 Touros, Os BPMP P-C-1482 Empresa do Campo Pequeno e Algés
- 1930 Nomes Étnicos em Português BPMP K5-8-8 Vasconcelos, José Leite de, in *Estudos em Honra de D. Carolina Michaellis*,
- 1931 Touros Toureiros em Portugal BPMP P` -11-29
- 1932 Matador de Toiros BPMP K4-8-58
- 1933 Etnografia Portuguesa, Tentame de Sistematização BPMP X5 - 7-63 Vasconcelos, José Leite de, Vol. I
- 1936 Fado e Touros BPMP P-C- 1480 Burnay, Alberto (7)
- 1938 Século Ilustrado BPMP L3-4-19
- 1950 Touradas, As BPMP C7 -3-22 (15)
- 1971 Touradas, Toureiros e Taurodromos no Porto BPMP Y7-11-18 (3) Marçal, Horácio
- 1982 Grupo Tauromáquico sector 1 BPMP P-B-4565 N° de Dez. 50 anos ao serviço da tauromaquia.
- 1997 Matadores de Toiros Portugueses BPMP K 4.8-58
- 2000 A Última Corrida de Toiros em Salvaterra BPMP 8a 00 3665 Silva, L.A. Rebelo da. Contos e lendas publicadas em 1873